

UNIVERSIDAD DE GRANADA
Departamento de Sociología

TESIS DOCTORAL CON MENCIÓN INTERNACIONAL

INTERNATIONAL Ph.D. THESIS



JULIO DE 2015

**DIVERSIDAD RELIGIOSA EN EL CONTEXTO MIGRATORIO ANDALUZ:
IDENTIDAD, FRONTERAS SOCIALES Y RELIGIÓN “VIVIDA”**

**RELIGIOUS DIVERSITY IN THE MIGRATORY CONTEXT OF ANDALUSIA:
IDENTITY, SOCIAL BOUNDARIES AND “LIVED” RELIGION**

Autora: RITA ALEKSANDRA SOBCZYK

Directora: ROSA M^a SORIANO MIRAS

Coodirector: PEDRO CASTÓN BOYER

Programa de doctorado: Programa Oficial de Posgrado en Problemas Sociales
(P32.56.1)

Editorial: Universidad de Granada.Tesis Doctorales
Autora: Rita Aleksandra Sobczyk
ISBN: 978-84-9125-308-2
URI: <http://hdl.handle.net/10481/40980>



Departamento de Sociología

La doctoranda RITA SOBCZYK (D. 2000. 01. 01) y los directores de la tesis ROSA MARÍA SORIANO MIRAS y PEDRO CASTÓN BOYER garantizamos, al firmar esta tesis doctoral, que el trabajo ha sido realizado por la doctoranda bajo la dirección de los directores de la tesis y hasta donde nuestro conocimiento alcanza, en la realización del trabajo, se han respetado los derechos de otros autores a ser citados, cuando se han utilizado sus resultados o publicaciones.

GRANADA, 25/03/2015

Director/es de la Tesis

Fdo.:

Fdo. Pedro Castón

Doctorando

Fdo.: RITA SOBCZYK

Esta tesis doctoral ha sido realizada en el Departamento de Sociología de la Universidad de Granada en el marco de las ayudas para la Formación de Profesorado Universitario (FPU - AP2009 - 2982) del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

Durante el desarrollo de este trabajo se han realizado estancias de investigación en el Centro COMPAS (Center on Migration, Policy and Society) de la Universidad de Oxford (Reino Unido); en el Centro LISST - CERS (Laboratoire Interdisciplinaire Solidarités, Sociétés, Territoires - Centre d'Études des Rationalités et des Savoirs) de la Universidad de Toulouse (Francia); y en el Department of Social Research de la Universidad de Helsinki (Finlandia).

A mi hermana Wero

Dla mojej siostry Wero

AGRADECIMIENTOS

Toda migración es una historia de separación de las personas cercanas que se quedan atrás. Y por mucho que las innovaciones tecnológicas nos ayuden a mantenernos en contacto, no es lo mismo que estar ahí, compartiendo el día a día. No puedo comenzar los agradecimientos de otra forma que no sea diciendo “gracias”, aunque esta palabra suene a tan poco, a mis padres y hermanas. Detrás de la realización de esta tesis, que hoy tengo en las manos, no se halla sólo la aventura de estudiar un tema fascinante, trabajar en un otro país y hablar un nuevo idioma, sino también el alejamiento de las personas más queridas, a veces en los momentos en que más necesitamos estar cerca.

Vivimos en un mundo en el que la movilidad humana y otros tipos de flujos se plasman en mezclas de todo tipo, y esta tesis no será una excepción, por lo que me permitiré escribir al menos una pequeña parte en polaco.

Chciałam podziękować Wam Rodzice za Wasze bezwarunkowe wsparcie w każdym momencie, za to że dzięki Wam tworzymy tak zgrany i szczęśliwy zespół. I Tobie Kochana Weronisiu za Twoją bliskość i czułość. Za ten list, który napisałaś parę lat temu i który towarzyszy mi każdego dnia. Wiedz, że ja też zawsze o Tobie myślę, nie ważne gdzie jestem i co robię. Tobie „Pauleska” za to że jesteś... zawsze, bez wyjątku. Wiem, że zawsze mogę na Ciebie liczyć. I Tobie Sören za nową pozytywną energię, którą ze sobą wnosisz.

Me gustaría agradecer también a las dos Auroras, a Andrés y José Luis por crear una nueva familia para mí aquí. Me habéis hecho sentir como en casa desde el primer día y lo seguís haciendo. Gracias por vuestro cariño y apoyo incondicional.

¿Cómo puedo expresar mi gratitud a todas las increíbles personas que conocí durante el trabajo de campo? Poder realizar un estudio sustentado en relaciones con personas reales, en compartir vivencias, formas de pensar y ver el mundo, es un gran privilegio pero también una enorme responsabilidad. Las preocupantes tendencias xenófobas y racistas en diversos aspectos de la realidad actual, a veces articuladas de forma muy sutil pero no por ello menos dañinas, me convencen de que trabajos que dan voz a los que con frecuencia no la tienen son necesarios y urgentes. Por eso el presente estudio no tiene una autora sino muchos. No hay forma de agradecerlos a todos que, pese a las obligaciones laborales y familiares, hayáis compartido conmigo vuestras vidas. Vuestros nombres están cambiados, pero ya os reconoceréis cada uno en las citas. Quería agradecer especialmente a Mahi, Amadou, Papa, Mario, Diana, Ali, Camila, Mbay, Lamine, Tako, Franklin, Juana, Hamady, Khar, Ana, Wilmer, Lucía y Blanca. Y a ti pequeño Yatma. Espero que cuando crezcas vivamos en un mundo mejor, en el que el origen o el lugar de nacimiento haya dejado de marcar las vidas de las personas en las formas en las que hoy lo hace.

Pero esta tesis no sería posible sin el apoyo y la confianza que me encontré en el Departamento de Sociología de la Universidad de Granada. Gracias Rosa por todo este trabajo que realizamos juntas durante este tiempo. Desde el principio, cuando te conocí hace ya cinco años, vi tu dedicación y el respeto con el que tratas a las personas. Me acuerdo de este primer texto que te entregué y que, a pesar de que no nos conocíamos de nada, corregiste con mayor detalle que cualquier otro profesor que había conocido antes. Y así continuó siendo durante estos años. Si hubiese más profesores como tú, cercanos, dialogantes, que exponen sus opiniones y saben escuchar las de los demás, la Universidad sería un sitio mucho mejor. Gracias a Pedro, por confiar en mí y apoyarme en el emprendimiento de esta aventura. Y a Joaquín, por tu participación en el día a día de los doctorandos del Departamento.

No puedo olvidarme tampoco de todas las demás personas que contribuyeron a esta tesis a nivel académico. Quería dar las gracias a Hélène, de la Universidad de Oxford, por tu absolutamente desinteresado apoyo, ayuda prestada en la corrección de mi trabajo y sugerencias que permitieron mejorarlo. A Bruno, de la Universidad de Bolonia, por compartir conmigo tus conocimientos y vivencias en el estudio de las migraciones de los senegaleses. A Niang Cheikh, de la Universidad de Toulouse, por tus indicaciones y consejos sobre la investigación sobre las cofradías sufíes. A Ben y Hiranthi, de COMPAS, por permitirme disfrutar de la experiencia de cooperar con vosotros en varios proyectos.

Gracias a mis amigas y amigos: las dos Ania's, Hania y Magda, a Joane, Misha, Patricia y Ousmane. A José Luis, Kerry, Luismi y Paco. A todos los que estáis lejos, espero que a partir de ahora nos podamos ver más. A todos los que convirtieron las estancias de investigación en una aventura personal: a Sonja, Miimi e Jiiku, Aatos y Touni. A los compañeros de la Facultad: Ewa, Ola, Fran, María José, Juanmi, Bea, Isa y Ricardo.

Y finalmente tú, Andrés, aunque tú sabes que siempre estás en primer lugar. No voy a escribir aquí qué significas para mí, porque convertiría estos agradecimientos en una carta de amor infinita y que, de todas maneras, no se acercaría en lo más mínimo a lo que siento por ti.

Pero no puedo dejar de decir que si no fuese por ti nada de esto sería posible. Tú eres la primera persona que compartía conmigo los momentos en los que volvía excitada del trabajo de campo, pero también aquellos otros más difíciles y que no podría haber superado sin tus palabras, miradas, sin que estés al lado... siempre. Y qué voy a decir sobre todo este esfuerzo de revisión de todas y cada una de las palabras de esta tesis, de las horas invertidas tratando mi trabajo como si fuese el tuyo. Andrés, mí Andrés, ojalá hubiese alguna forma de expresar lo que me haces sentir cada día...

ÍNDICE

1	RESUMEN	18
2	SUMMARY	21
3	PLANTEAMIENTOS PREVIOS	24
	3.1 INTRODUCCIÓN: PROBLEMA DE LA INVESTIGACIÓN Y JUSTIFICACIÓN	24
	3.2 OBJETIVOS	31
4	MARCO TEÓRICO	33
	4.1 LA IDENTIDAD Y LAS FRONTERAS SOCIALES: UNA SISTEMATIZACIÓN CONCEPTUAL	33
	4.1.1 LA IDENTIDAD Y SUS DIMENSIONES: REFLEXIONES INICIALES	33
	4.1.2 MÁS ALLÁ DEL DEBATE ENTRE PRIMORDIALISMO Y CONSTRUCTIVISMO.....	40
	4.1.2.1 El significado del concepto de identidad.....	41
	4.1.2.2 Carácter construido de la identidad y el primordialismo.....	47
	4.1.3 FRONTERAS SOCIALES.....	51
	4.1.4 CONSTRUCCIÓN DE DIMENSIONES IDENTITARIAS DENSAS.....	58
	4.1.5 LA IDENTIDAD Y LAS RELACIONES SOCIALES	64
	4.1.6 PROCESOS DE IDENTIFICACIÓN Y RELACIONES DE PODER	70
	4.1.6.1 Ejes de construcción de fronteras sociales	70
	4.1.6.2 Categorizaciones externas	76
	4.1.7 PROCESOS DE RECONFIGURACIÓN DE FRONTERAS SOCIALES	81
	4.1.7.1 Mecanismos de desplazamiento de fronteras	82
	4.1.7.2 Mecanismos de modificación de fronteras.....	85
	4.1.8 LA ETNICIDAD: POLÉMICAS Y CONTROVERSIAS.....	89
	4.2 DESARROLLO DE LA PERSPECTIVA DE LA RELIGIÓN “VIVIDA”	96
	4.2.1 APROXIMACIONES TEÓRICAS AL FENÓMENO RELIGIOSO DESDE LAS CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS.....	96
	4.2.1.1 Definiendo el concepto de religión	96
	4.2.1.2 El estudio de la religión en la historia de las ciencias sociales y humanas.....	103
	4.2.2 EL ANÁLISIS DE LA RELIGIÓN “VIVIDA”	111
	4.2.2.1 Los principios básicos de la perspectiva de la religión “vivida”	111
	4.2.2.2 Vías alternativas de conceptualización de la religión.....	114
	4.2.2.3 La diversidad de expresiones religiosas como objeto de indagación teórica	121
	4.2.2.4 La religión y el contexto vital.....	126
	4.2.2.5 Estudio de la pluralidad y transformaciones del hecho religioso.....	128
	4.2.3 LA CUESTIÓN IDENTITARIA EN EL ESTUDIO DE LA RELIGIÓN Y LAS MIGRACIONES	135
	4.2.3.1 Los principales debates e interrogantes	135
	4.2.3.2 El papel de la religión en el proceso migratorio.....	141

4.2.3.3	Dimensión religiosa de la identidad y la movilidad humana.....	148
4.2.3.4	Origen, destino y conexiones globales.....	156
5	MARCO METODOLÓGICO	161
5.1	LA PERSPECTIVA DE INVESTIGACIÓN.....	162
5.1.1	FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS	162
5.1.2	METODOLOGÍA CUALITATIVA Y LA PERSPECTIVA DE LA RELIGIÓN “VIVIDA”	165
5.2	EL DISEÑO METODOLÓGICO	169
5.3	PRIMERA FASE DE LA INVESTIGACIÓN: CONTEXTUALIZACIÓN DE LA DIVERSIDAD RELIGIOSA EN ANDALUCÍA	171
5.4	SEGUNDA FASE DE LA INVESTIGACIÓN: ESTUDIOS DE CASO	174
5.4.1	SELECCIÓN DE ESTUDIOS DE CASO	174
5.4.2	INMERSIÓN EN EL CAMPO.....	179
5.4.3	TÉCNICAS DE RECOGIDA DE DATOS.....	190
5.4.4	LA RELIGIÓN “VIVIDA” Y EL ANÁLISIS DE LOS DATOS RECOGIDOS	199
6	CONTEXTUALIZACIÓN DE LOS ESTUDIOS DE CASO	209
6.1	CONTEXTUALIZACIÓN SOCIO-HISTÓRICA DEL CASO DE LOS KICHWA OTAVALO	209
6.1.1	CARACTERIZACIÓN INICIAL	210
6.1.2	LOS KICHWA OTAVALO ENTRE LAS NACIONALIDADES Y PUEBLOS INDÍGENAS DE ECUADOR ...	214
6.1.3	LA SITUACIÓN DE LA POBLACIÓN INDÍGENA EN LA ÉPOCA COLONIAL Y POSCOLONIAL	217
6.1.4	TRANSFORMACIONES IDENTITARIAS: DESDE EL “INDIO SUCIO” A LAS NACIONALIDADES INDÍGENAS	223
6.1.5	TRANSFORMACIONES POLÍTICAS: SURGIMIENTO Y EVOLUCIÓN DEL MOVIMIENTO INDÍGENA	228
6.1.6	CARACTERIZACIÓN ECONÓMICA	236
6.1.7	EL DESARROLLO DE LOS PATRONES MIGRATORIOS	243
6.1.8	TRANSFORMACIONES RELIGIOSAS EN ORIGEN	257
6.2	CONTEXTUALIZACIÓN SOCIO-HISTÓRICA DEL CASO SENEGALÉS.....	270
6.2.1	CARACTERIZACIÓN INICIAL	270
6.2.2	LA HISTORIA DE SENEGAL Y SU SITUACIÓN EN LA ÉPOCA POSCOLONIAL	276
6.2.3	EZBOZO HISTÓRICO DE LOS PATRONES MIGRATORIOS	284
6.2.4	MIGRACIONES RECIENTES Y ESTADO ACTUAL.....	290
6.2.5	EL DESARROLLO DE PATRONES MIGRATORIOS: ESPAÑA	296
6.2.6	EL PERFIL SOCIO-DEMOGRÁFICO DE LOS MIGRANTES.....	301
6.2.7	TRANSFORMACIONES RELIGIOSAS EN ORIGEN	308
6.2.8	LAS ACTIVIDADES ECONÓMICAS DE LOS MIGRANTES SENEGALESES	318
7	RESULTADOS.....	324
7.1	LA RELIGIÓN “VIVIDA”: EL CASO DE LOS KICHWA OTAVALO	325
7.1.1	ESBOZO DE LA PROBLEMÁTICA	326
7.1.2	LA DEMANDA DE LA “AUTENTICIDAD CULTURAL” COMO MOTOR DE LAS MIGRACIONES	328
7.1.2.1	“Ahora los otavaleños están en todo el mundo”: el boom migratorio y la etnicidad.....	328
7.1.2.2	Los orígenes y la situación actual de los kichwa otavalo en Villanueva	334
7.1.3	LA IGLESIA EVANGÉLICA KICHWA: ¿REAFIRMACIÓN ÉTNICA?	340
7.1.3.1	Creación de la entidad	340
7.1.3.1.1	Estructura organizativa	341

7.1.3.1.2	El por qué de la entidad.....	344
7.1.3.2	El espíritu empresarial y la religiosidad segmentada	350
7.1.3.2.1	Transformación del ámbito ocupacional	350
7.1.3.2.2	Nicho laboral compartido.....	356
7.1.3.2.3	Religiosidad segmentada.....	360
7.1.4	RELIGIÓN, ETNICIDAD Y RELACIONES SOCIALES.....	369
7.1.4.1	Negociando el significado de “vivir en el mundo”	369
7.1.4.1.1	Transformaciones de la vida religiosa en el contexto migratorio	370
7.1.4.1.2	Construyendo un marco interpretativo del recorrido vital	373
7.1.4.2	Conexionismo relacional	376
7.1.4.2.1	El ámbito del ocio y las redes de amistad.....	377
7.1.4.2.2	Endogamia en las relaciones de pareja	382
7.1.4.3	Fracturas internas e interacciones cotidianas.....	386
7.1.4.3.1	El impacto de las prohibiciones religiosas	386
7.1.4.3.2	Implicaciones de las divisiones religiosas	388
7.1.4.3.3	Diversificando las redes sociales	394
7.1.5	CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA: ENTRE REFLEXIVIDAD Y ESENCIALISMOS COTIDIANOS	399
7.1.5.1	“Nunca me olvido de (...) mi cultura y de quién soy yo”: dejando atrás el empresariado transnacional	399
7.1.5.1.1	Transformación del perfil socio-demográfico y sus repercusiones	401
7.1.5.1.2	Lazos religiosos entre Ecuador y España	406
7.1.5.2	“Vestida de indígena”: la fluidez de la dimensión étnica de la identidad	409
7.1.5.2.1	Reflexionando sobre las categorías identitarias predominantes	410
7.1.5.2.2	Religión “vívada” y marcadores de fronteras sociales	414
7.2	LA RELIGIÓN “VIVIDA”: EL CASO SENEGALÉS	425
7.2.1	ESBOZO DE LA PROBLEMÁTICA	425
7.2.2	¿QUÉ SIGNIFICA “TRIUNFAR EN LA VIDA”? LA ODISEA MIGRATORIA Y SUS MOTIVACIONES...429	429
7.2.3	MOVILIDAD INTERNACIONAL Y CONSTRUCCIÓN DE LOS SIGNIFICADOS RELIGIOSOS	437
7.2.3.1	Definiciones reflexivas de la religión.....	437
7.2.3.1.1	Relevancia de la religión en la emigración	437
7.2.3.1.2	Entre el universalismo musulmán y el énfasis en el origen.....	440
7.2.3.1.3	Maneras de entender el islam.....	443
7.2.3.2	“Siempre religión y trabajo, los dos juntos”: el ámbito socio-económico y los significados religiosos.....	450
7.2.3.2.1	Senegaleses en el mercado laboral español.....	451
7.2.3.2.2	Trabajo: una obligación religiosa central.....	457
7.2.4	LAS ORGANIZACIONES Y LA PERMEABILIDAD DE LAS DIVISIONES RELIGIOSAS EN LA VIDA COTIDIANA.....	462
7.2.4.1	Marco organizacional	462
7.2.4.1.1	Relevancia de las <i>da'iras</i>	462
7.2.4.1.2	Mouridiyya y Tijaniyya en Villanueva	464
7.2.4.2	Nexos entre los Mourids y Tijanis en la vida cotidiana	472
7.2.4.2.1	Redes sociales e interacciones cotidianas.....	473
7.2.4.2.2	Plasmación material de los significados religiosos.....	477
7.2.5	“MI VIDA MÁS BIEN SE HA HECHO AQUÍ, PERO...”: EL ISLAM Y LOS LAZOS A TRAVÉS DE FRONTERAS.....	480
7.2.5.1	Transnacionalismo localizado	480
7.2.5.1.1	Las limitaciones estructurales y el transnacionalismo	481
7.2.5.1.2	Relaciones transnacionales cotidianas.....	485
7.2.5.2	Celebraciones religiosas y dinámicas comunitarias	489
7.2.5.2.1	Las visitas de los guías religiosos	489
7.2.5.2.2	Grand Magal y Gammu.....	498
7.2.6	INCIDENCIA DE LA RELIGIÓN EN LA NEGOCIACIÓN IDENTITARIA.....	501
7.2.6.1	Formas de auto-definición	501
7.2.6.2	Debatiendo las fronteras sociales	504
7.2.6.3	Identidad y relaciones cotidianas en el destino	512

7.2.7	ENFRENTANDO LAS DESIGUALDADES SOCIALES: AYUDA MUTUA E ISLAM “VIVIDO”	517
7.2.7.1	“Un conejo es más legal que tú aquí”: el impacto de las categorizaciones externas	517
7.2.7.1.1	Racismo cotidiano	518
7.2.7.1.2	Problemática jurídico-legal.....	525
7.2.7.2	Los patrones de ayuda mutua.....	528
7.2.7.2.1	Mecanismos de solidaridad.....	530
7.2.7.2.2	Funcionamiento del tejido asociativo	534
7.3	APROXIMACIÓN AL PANORAMA RELIGIOSO DE ANDALUCÍA	538
7.3.1	ESBOZO DE LA DIVERSIDAD EXISTENTE	538
7.3.1.1	Marco estatal	538
7.3.1.2	El caso de Andalucía.....	542
7.3.2	EVANGÉLICOS	545
7.3.2.1	Implantación de las entidades evangélicas en España y en Andalucía	546
7.3.2.2	El perfil de las entidades evangélicas en el contexto andaluz: auto-definición y objetivos ...	549
7.3.2.3	Idiomas y perfil de los asistentes extranjeros	561
7.3.2.4	Actividades principales.....	569
7.3.3	MUSULMANES.....	579
7.3.3.1	Implantación de las entidades musulmanas en España y en Andalucía	580
7.3.3.2	El perfil de las entidades musulmanas en el contexto andaluz: auto-definición y objetivos..	585
7.3.3.3	Idiomas y perfil de los asistentes extranjeros	588
7.3.3.4	Actividades principales.....	592
8	CONCLUSIONES.....	598
8.1	<i>LA DIVERSIDAD ENTRE LOS EVANGÉLICOS EN ANDALUCÍA: NEGOCIANDO LA RELACIÓN ENTRE LA RELIGIÓN Y LA ETNICIDAD EN EL CASO DE LOS KICHWA OTAVALO.....</i>	<i>600</i>
8.2	<i>¿QUÉ SIGNIFICA SER UN MUSULMÁN EN ANDALUCÍA?: EL CASO SENEGALÉS Y LA CUESTIÓN DEL ISLAM “HIPERVISIBLE”</i>	<i>606</i>
8.3	<i>UBICANDO LOS ESTUDIOS DE CASO EN EL PANORAMA RELIGIOSO EXISTENTE</i>	<i>612</i>
9	CONCLUSIONS.....	615
9.1	<i>CULTURAL DIVERSITY AMONG EVANGELICALS IN ANDALUSIA: NEGOTIATING THE RELATION BETWEEN RELIGION AND ETHNICITY IN THE CASE OF KICHWA OTAVALO.....</i>	<i>617</i>
9.2	<i>WHAT DOES IT MEAN TO BE A MUSLIM IN ANDALUSIA? MOVING BEYOND THE “HYPERVISIBLE” ISLAM</i>	<i>623</i>
9.3	<i>CASE STUDIES AND THE EXISTING RELIGIOUS PANORAMA</i>	<i>630</i>
9.4	<i>THE METHODOLOGICAL FRAMEWORK.....</i>	<i>633</i>
10	ÍNDICES.....	636
10.1	<i>ÍNDICE DE FIGURAS.....</i>	<i>636</i>
10.2	<i>ÍNDICE DE FOTOS</i>	<i>636</i>
10.3	<i>ÍNDICE DE GRÁFICOS.....</i>	<i>637</i>

10.4	ÍNDICE DE MAPAS	638
10.5	ÍNDICE DE TABLAS	638
11	ANEXOS	639
11.1	ANEXO I. GLOSARIO PARA EL CASO SENEGALÉS	639
11.2	ANEXO II. CARTA DE PRESENTACIÓN PARA EL CUESTIONARIO A LAS ENTIDADES RELIGIOSAS	641
11.3	ANEXO III. CUESTIONARIO POR CORREO A LAS ENTIDADES EVANGÉLICAS	642
11.4	ANEXO IV. CUESTIONARIO ON-LINE A LAS ENTIDADES MUSULMANAS	647
11.5	ANEXO V. GUIÓN PARA LAS ENTREVISTAS A LOS RESPONSABLES	650
11.6	ANEXO VI. LISTADO DE LAS ENTREVISTAS A LOS RESPONSABLES	652
11.7	ANEXO VII. GUIÓN PARA LAS ENTREVISTAS: EL CASO KICHWA	653
11.8	ANEXO VIII. GUIÓN PARA LAS ENTREVISTAS: EL CASO SENEGALÉS	656
11.9	ANEXO IX. INFORMANTES: EL CASO KICHWA	659
11.10	ANEXO X. INFORMANTES: EL CASO SENEGALÉS	662
11.11	ANEXO XI. PLANTEAMIENTOS TEÓRICOS Y CÓDIGOS FINALES: EL CASO KICHWA	668
11.12	ANEXO XII. PLANTEAMIENTOS TEÓRICOS Y CÓDIGOS FINALES: EL CASO SENEGALÉS	670
12	BIBLIOGRAFÍA	672

1 RESUMEN

España es en la actualidad uno de los diez países con mayor volumen de inmigrantes internacionales en el mundo. Los profundos cambios demográficos ligados a los flujos migratorios han supuesto una profunda diversificación del panorama religioso anteriormente existente. Su estudio resulta urgente si tenemos en cuenta que en los países de inmigración de nuestro entorno geográfico la religión, con frecuencia percibida en términos estáticos y esencialistas, desempeña un papel central en la demarcación de fronteras sociales entre la población inmigrante y las sociedades receptoras (Foner y Alba 2008; Casanova 2007a).

Partiendo de la importancia de esta problemática e inscribiéndose en las tendencias científicas a nivel internacional (Sheringham 2013; Cadge y Ecklund 2007; Levitt 2007a; Ebaugh y Chafetz, Janet 2000), la presente investigación analiza la diversidad religiosa en el contexto migratorio de Andalucía. Esta tarea se realiza en dos fases. La primera esboza el panorama de las entidades evangélicas y musulmanas, ambas pertenecientes a las minorías religiosas más numerosas en la Comunidad Autónoma y en España. Esta contextualización constituye un paso previo para la fase principal de la investigación, que consiste en el estudio en profundidad de dos comunidades religiosas específicas. Con la finalidad de captar la heterogeneidad religiosa existente en Andalucía, siguiendo los criterios de la “muestra diversa”, se escogieron dos estudios de caso muy disímiles: los evangélicos kichwa y los musulmanes senegaleses.

La primera parte de la investigación aporta datos básicos sobre el panorama religioso existente. Las entidades evangélicas son las más numerosas de entre todas las confesiones minoritarias, contando con 570 centros en la Comunidad Autónoma frente a las 196 organizaciones musulmanas (Observatorio del Pluralismo Religioso en España 2014a). No obstante, hay que tener en cuenta que la cifra de estas últimas es un débil reflejo del volumen total de musulmanes. Por regla general, las organizaciones de religiones minoritarias se caracterizan por una escasa visibilidad en el espacio público. La inmensa mayoría de las instituciones se mantiene a través de las aportaciones de sus miembros. En las entidades analizadas se ha observado un fuerte desarrollo de actividades que van más

allá de los servicios religiosos. El funcionamiento de los centros varía desde la organización de clases de idiomas o reparto de alimentos hasta el desarrollo de ONGs. Tanto en el caso de las instituciones evangélicas como en el de las musulmanas, destaca el uso de las redes de amistad o familiares como vía principal para su expansión.

En la segunda parte del estudio, en el análisis de la diversidad existente, pasamos desde el ámbito de las organizaciones al de las creencias y prácticas de los seguidores de religiones minoritarias. La perspectiva de la religión “vivida” aplicada en el presente estudio, analiza la religión tal como esta es construida y experimentada por los individuos en la vida cotidiana. Los estudios de caso se centran en las maneras de percibir, practicar y experimentar la religión y en su influencia en la identidad. Los resultados obtenidos contribuyen al conocimiento y comprensión de la religión en el contexto migratorio en tres vertientes principales. En primer lugar, ambos estudios de caso demuestran que los significados y prácticas religiosas pueden verse profundamente influidos por los condicionantes socio-económicos y jurídico-legales. En segundo lugar, indican que la religión tiene el potencial de convertirse en una poderosa fuente identitaria, si bien no tiene por qué conllevar el surgimiento de fronteras sociales claras. Finalmente, las evidencias empíricas aportadas permiten deconstruir conceptos como “religión”, “musulmán”, “evangélico”, “senegalés”, “indígena”, etc., demostrando la pluralidad que se esconde detrás de estas etiquetas.

El caso de los kichwa otavalo, un grupo indígena proveniente del norte de Ecuador, demuestra la necesidad de ubicar el análisis de la religión en el contexto de la vida cotidiana. Entre los hallazgos, destaca el fenómeno que denominamos “religiosidad segmentada”. Este hace referencia a la adherencia colectiva a significados y prácticas religiosas que pueden surgir a raíz de patrones de segregación en el mercado de empleo. Entre los kichwa otavalo evangélicos, su concentración en el nicho laboral de la venta ambulante en las ferias repercute en que su vida religiosa resulte transformada por los requisitos ocupacionales. El ámbito religioso se convierte en un contexto más en el que se plasma el carácter segmentado del mercado de trabajo de destino. Este estudio de caso muestra además la compleja relación que puede emerger entre la religión y la dimensión étnica de la identidad. Partiendo desde el enfoque procesual, se demuestra que la

adherencia religiosa puede reafirmar la pertenencia étnica, pero al mismo tiempo puede llevar a la consolidación o negociación de fronteras sociales alternativas.

El estudio de los senegaleses musulmanes, al igual que el análisis de los kichwa, muestra significados y prácticas religiosas que difícilmente se ajustan a la imagen homogeneizadora y estereotipada de las minorías religiosas. La investigación vislumbra cómo la adherencia a una religión a nivel nominal puede esconder una pluralidad de visiones acerca de qué significa vivir como musulmán. El estudio da visibilidad a las definiciones del islam que divergen ampliamente de los discursos predominantes sobre esta religión en la sociedad de acogida.

En el caso senegalés, el ámbito religioso desempeña un papel clave en el desarrollo de lo que denominamos “transnacionalismo localizado”. El concepto hace referencia al prolongado e intenso mantenimiento de los vínculos a través de fronteras por parte de migrantes cuyas posibilidades de participar en la movilidad transnacional son muy limitadas o inexistentes. En el contexto de las barreras legales y económicas que afectan a la mayoría de los informantes, una minoría de actores sociales, intensamente involucrados en la movilidad transnacional, contribuye al mantenimiento de lazos a través de las fronteras. Entre estos actores destacan los guías religiosos de origen que realizan giras por los destinos de inmigración senegalesa. Sus visitas no sólo promueven la reafirmación de vínculos entre los senegaleses dispersos entre diversos lugares del mundo, sino que contribuyen también al fomento de contactos con la sociedad de destino y con las autoridades locales. La participación religiosa se convierte en una manera de mantenerse conectados con el país de origen, contribuyendo paralelamente al estímulo de relaciones con la sociedad receptora.

Finalmente, aunque es cierto que el islam constituye un importante marcador identitario, los informantes no ven a su religión como un obstáculo en las relaciones con la sociedad de acogida. No obstante, sí emergen fuentes de separación de otra índole, sobre todo jurídico-administrativas, económicas y ligadas al racismo. Las desigualdades existentes, enfrentadas parcialmente a través del tejido asociativo senegalés, constituyen una fuente de fronteras sociales de mayor relevancia que el diferencial religioso.

PALABRAS CLAVE: Diversidad religiosa, migraciones, religión “vívica”, identidad, kichwa, senegaleses, religiosidad segmentada, transnacionalismo localizado, Andalucía.

2 SUMMARY

Spain, having over 6.3 millions of foreign-born residents, is today among the top ten countries with the largest volume of international immigrants in the world. The remarkable demographic changes linked to migratory flows have had a fundamental impact on its religious panorama. The study of these transformations becomes urgent and necessary if we consider that in Western Europe, religion, frequently perceived in essentialist and static terms, has become “a key institutional site for the demarcation of native-immigrant boundaries” (Alba 2005, p. 30).

Following international scientific trends (Sheringham 2013; Cadge y Ecklund 2007; Levitt 2007a; Ebaugh y Chafetz, Janet 2000), this study focuses on religious diversity in Andalusia. The present territory of al-Ándalus, a place of historical presence of diverse religious communities, is characterized by a process of a profound religious pluralisation (Briones et al. 2010). Although migrations are not the only factor which contributes to this phenomenon, their influence is of fundamental importance. Today around 38% of immigrants in Spain belong to religious minorities (Centro de Investigaciones Sociológicas 2008). The diverse origins, socio-demographic profiles and migratory trajectories of this population contribute not only to an existing plurality of beliefs and practices, but also to a diversification of religious organizations. Almost 16% of 6175 institutions of minority religions in Spain are situated in Andalusia (Observatorio del Pluralismo Religioso en España 2014a).

This research aims at exploring religious diversity among Muslims and Evangelicals in the migratory context of Andalusia, focusing on different ways of “living” religion and on its influence on identity. The project is divided into two main parts. The first one outlines the panorama of Evangelical and Muslim religious organizations. This contextualization is a prerequisite for the main part of the research which consists of two in-depth case studies. Their selection was oriented by the aim of deconstructing essentialist visions of Muslims and Evangelicals, the two most numerous religious minorities in Spain and in Andalusia. Following the criteria of “heterogeneity sample” (Hernández, Fernández and Baptista 2006) the study focuses on Kichwa Otavalo Evangelicals and on Senegalese Muslims who

participate in various ways in religious organizations created by their compatriots in the receiving context. The selected communities differ in such parameters as religious affiliation, the majority/minority status of their religions in their countries of origin, language, socio-demographic structure or legislative framework that affects them in Spain.

The first part of the study provides basic data on Muslim and Evangelical entities. The latter are the most numerous among all minority religions, counting with 570 centres in Andalusia. Although it is estimated that Muslim organizations reach a number of 196 (Observatorio del Pluralismo Religioso en España 2014a), we have to consider that it is a weak reflection of the volume of Muslim population. Organizations which belong to minority religions are predominantly characterized by scarce visibility in the public space. The majority of institutions are maintained through the financial contributions of their attendants. The analyzed entities tend to organize activities which go beyond strictly religious services and some even function as NGOs. Both Evangelical and Muslim centres expand mainly through friendship and family networks of regular attendants.

In the second part of the project the analysis of the existing diversity moves from the sphere of organizations to "lived" religion. The case studies focus on ways of defining, practicing and experiencing religion and on its influence on identity. The results contribute to our understanding of religion in the context of migrations in three main aspects. First of all, both case studies demonstrate that religious meanings and practices can be deeply influenced by socio-economic and legal factors. Secondly, they indicate that religion has the potential to become a powerful source of identity, but it does not have to lead to the emergence of clear social boundaries. Finally, the empirical evidence provided deconstructs concepts such as "religion", "Muslim", "Evangelical", "Senegalese", etc., showing the plurality of realities which exists under these general terms.

The case of the Kichwa Otavalos, an indigenous community from northern Ecuador, demonstrates the need to place the analysis of religion in the context of everyday life. The findings show the development of what we called "segmented religiosity". The concept refers to the collective adherence to religious meanings and practices that arise from patterns of segregation in the labour market. Among Kichwa Otavalo Evangelicals, their high degree of occupational homogeneity leads to transformations of their religious life. In this way the religious sphere becomes another context in which the segmented character of the

labour market is reflected. The case study also reveals the complex relationship that can be articulated between religion and ethnic dimension of identity. It indicates that religious adherence can reinforce ethnicity, but, at the same time, it can also lead to the consolidation of alternative social boundaries.

The case study of Senegalese, similarly as the analysis of the Kichwa Otavalos, shows religious meanings and practices which radically differ from the stereotypical and homogenizing image of religious minorities. The research provides empirical evidence that proves that religious affiliation at the nominal level can coexist with a plurality of views as to what it means to live as a Muslim. The study gives visibility to definitions of Islam that profoundly diverge from prevailing discourses on this religion.

In the Senegalese case, the religious sphere plays a key role in the development of what we called "localized transnationalism", which refers to prolonged and intense maintenance of links across borders by migrants whose ability to participate in transnational mobility is very limited or nonexistent. In the context of legal and economic constraints that affect the majority of the informants, a minority of social actors, actively involved in transnational mobility, contribute to fostering collective ties across borders. Among these actors religious leaders from Senegal play a vital role. Their regular travels to visit Senegalese in various destination countries not only reaffirm links between migrants dispersed in various parts of the world, but also contribute to the promotion of contacts with the host society and with the local authorities. Religious participation becomes a way to remain connected with the country of origin and, simultaneously, it serves to develop ties with the receiving context.

Finally, in most cases Islam becomes an important identity marker, but informants do not view their religion as an obstacle in relations with the host society. It has to be emphasized that at the same time other sources of social distance emerge. These are linked to legal and economic barriers encountered in everyday life and to racism. Senegalese associative structures help to deal with existing inequalities which are a more relevant source of social boundaries than religious belonging.

KEYWORDS: Religious diversity, migrations, "lived" religion, identity, Kichwa Otavalo, Senegalese, segmented religiosity, localized transnationalism, Andalusia.

3 PLANTEAMIENTOS PREVIOS

“Y esto es lo que realmente deseo que vea este siglo: el equilibrio de historias en el que todas las personas podrán contribuir a la definición de ellas mismas, en el que dejan de ser víctimas de recuentos de otra gente. Esto no significa que nadie debería escribir sobre otras personas – creo que sí debería, pero aquellos sobre los que se escribe deberían también participar en la elaboración de estas historias”

/Chinua Achebe (2000a, p. 1)¹

3.1 INTRODUCCIÓN: PROBLEMA DE LA INVESTIGACIÓN Y JUSTIFICACIÓN

España, con más de 6.3 millones de residentes nacidos en el extranjero (Instituto Nacional de Estadística 2014a), se halla en la actualidad entre los diez países con mayor volumen de inmigrantes internacionales en el mundo (Naciones Unidas 2013a). Los profundos cambios socio-demográficos ligados a los flujos migratorios han tenido una profunda repercusión en la diversificación del panorama religioso existente (Lasheras 2012; Briones et al. 2010; Díez et al. 2008; Estruch et al. 2007; López et al. 2007). Este está hoy constituido por comunidades tan diversas como las de musulmanes, cristianos ortodoxos, evangélicos, hinduistas, católicos, budistas, cientólogos, seguidores de la fe bahá'í, sikhs y muchas otras. Como afirma José Casanova (2007a, p. 15), “una de las consecuencias más

¹ Traducción propia del fragmento de una entrevista con Chinua Achebe (2000a, p. 1): “*And this is really what I personally wish this century to see - a balance of stories where every people will be able to contribute to a definition of themselves, where we are not victims of other people's accounts. This is not to say that nobody should write about anybody else - I think they should, but those that have been written about should also participate in the making of these stories*”.

significativas de la nueva inmigración ha sido el crecimiento espectacular en la diversidad religiosa a ambos lados del Atlántico”.

En el caso de nuestro continente, esta realidad adquiere una relevancia social especial, ya que en diversas “sociedades europeas la religión constituye un contexto institucional clave en la demarcación de las fronteras entre la población inmigrante y nativa” (Alba 2005, 30)². Hay que enfatizar que el hecho de que se construyan diferencias culturales a nivel individual y colectivo no necesariamente tiene que traducirse en las desigualdades sociales articuladas en torno a estas. La diversidad religiosa puede o no asociarse a exclusión y discriminación (Faist 2010). No obstante, el papel central de la religión en la construcción identitaria y en la articulación de las divisiones sociales en los países de inmigración de nuestro entorno geográfico (Foner y Alba 2008; Bail 2008; Casanova 2007a; Allievi 2005; Zolberg y Woon 1999) indica que la transformación del panorama religioso en España debe ser objeto de una sistemática indagación académica.

Su estudio se antoja aún más necesario si atendemos a la polifacética relación que puede articularse entre el fenómeno religioso y el proceso migratorio. Hay que enfatizar que no existe ningún modelo universal que establezca el papel de la religión en las maneras de instalarse los migrantes en los países receptores. El fenómeno religioso puede plasmarse de formas muy diversas en el contexto de la movilidad humana. La literatura existente indica que la migración puede desembocar en la reafirmación (Smith 1978), la redefinición y la transformación (Johnson 2006; Yang y Ebaugh 2001b) o en el debilitamiento (Massey y Higgins 2011; Connor 2008) de la religión. Su papel también puede variar dependiendo de las etapas del proceso migratorio (Diehl y Koenig 2013). Existen investigaciones en las que se defiende que la religión puede facilitar (Portes y Rumbaut 2006; Hagan y Ebaugh 2003; Herberg 1983), dificultar (Zolberg y Woon 1999) o no influir en la instalación en destino. Esta complejidad y carácter dinámico del fenómeno en cuestión coexiste, no obstante, con el desarrollo del imaginario alimentado por visiones estáticas y estereotipadas de la migración y religión (Moreras 2006). De ahí la necesidad de estudiar y dar a conocer tanto al público científico como a la población general el emergente panorama religioso de la España actual.

² Traducción propia del texto original: “*In European societies religion is a key institutional site for the demarcation of native-immigrant boundaries*” (Alba 2005, 30).

Respondiendo a este desafío, la presente investigación analiza las formas de articulación de la diversidad religiosa en el contexto migratorio de Andalucía³. El actual territorio de Al-Ándalus, lugar de la histórica presencia de diversas comunidades religiosas, se caracteriza por una profunda pluralización religiosa (Briones et al. 2010). Pese a que las migraciones no constituyen el único factor que contribuye a este proceso⁴, su impacto en él es fundamental. Según un estudio del Centro de Investigaciones Sociológicas (2008) sobre religiosidad, el 38% de los extranjeros y personas con doble nacionalidad en España pertenece a una minoría religiosa.

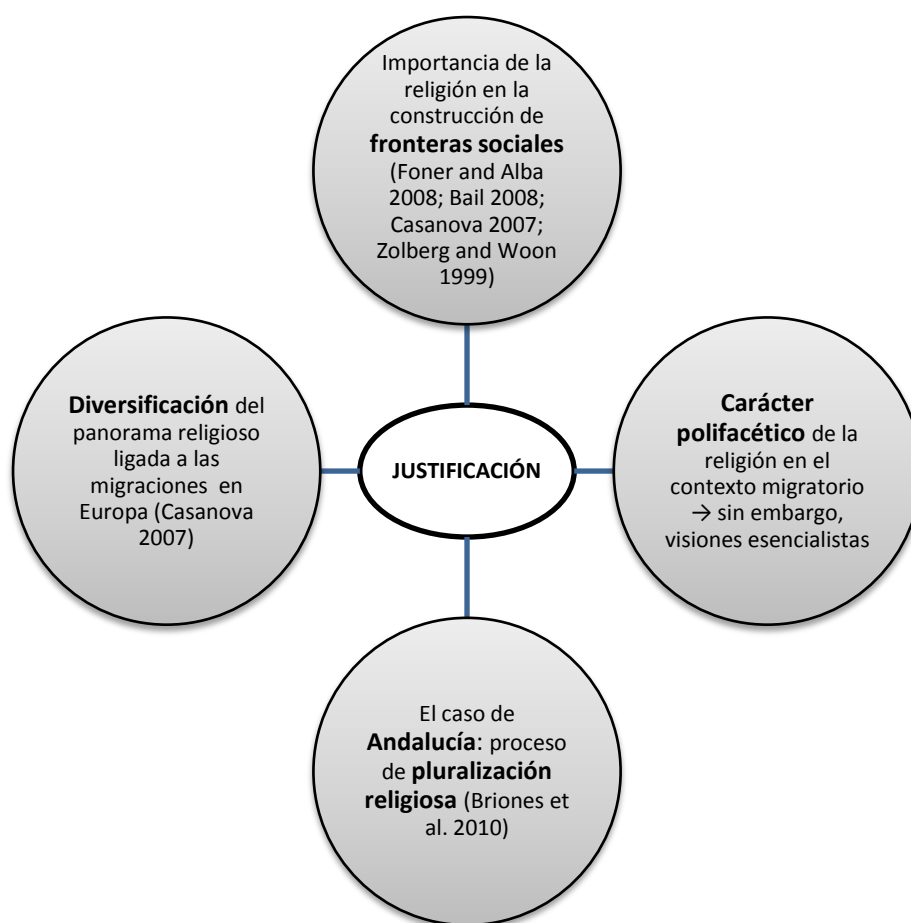
Teniendo en cuenta la importancia del fenómeno religioso en el contexto migratorio español, Andalucía surge como una de las áreas de estudio prioritarias. Hoy en día constituye la cuarta Comunidad Autónoma en cuanto al número, en términos absolutos, de extranjeros. Según los datos del último censo (Instituto Nacional de Estadística 2011), ascienden a 658 139 individuos. Los múltiples orígenes, perfiles socio-demográficos y recorridos migratorios de esta población (Rinken 2007) contribuyen no sólo a la diversidad de creencias y prácticas sino también a la pluralidad de organizaciones religiosas. Según los datos del Observatorio del Pluralismo Religioso en España (2014a)⁵, la cifra de lugares de culto de confesiones religiosas minoritarias en Andalucía se eleva a 973, formando el 16% de las 6175 entidades existentes en España. El proceso de diversificación religiosa se halla entre los fundamentos que justifican el problema de la investigación, tal y como se puede apreciar en la Figura 1.

³ La indagación en la cuestión de la pluralización religiosa ligada a las migraciones se inscribe en las tendencias científicas a nivel internacional. Sirvan de ilustración los ampliamente citados títulos: *Immigration and religion* (Cadge y Ecklund 2007), *God needs no passport. Immigrants and the changing religious landscape* (Levitt 2007a) o *Transformations in New Immigrant Religions and Their Global Implications* (Yang y Ebaugh 2001b).

⁴ A pesar de que “la inmigración es un fenómeno fundamental en el impacto y crecimiento de las diferentes religiones en España” (López et al. 2007, p. 42), la diversidad religiosa se plasma también en el seno de la sociedad de acogida. La adscripción a religiones diferentes al catolicismo es indicada por el 1.6% de las personas que poseen sólo la nacionalidad española (Centro de Investigaciones Sociológicas 2008).

⁵ Existen importantes disparidades entre diversas fuentes que ofrecen datos sobre el número de entidades de confesiones minoritarias en España.

Figura 1. Justificación del problema de la investigación.



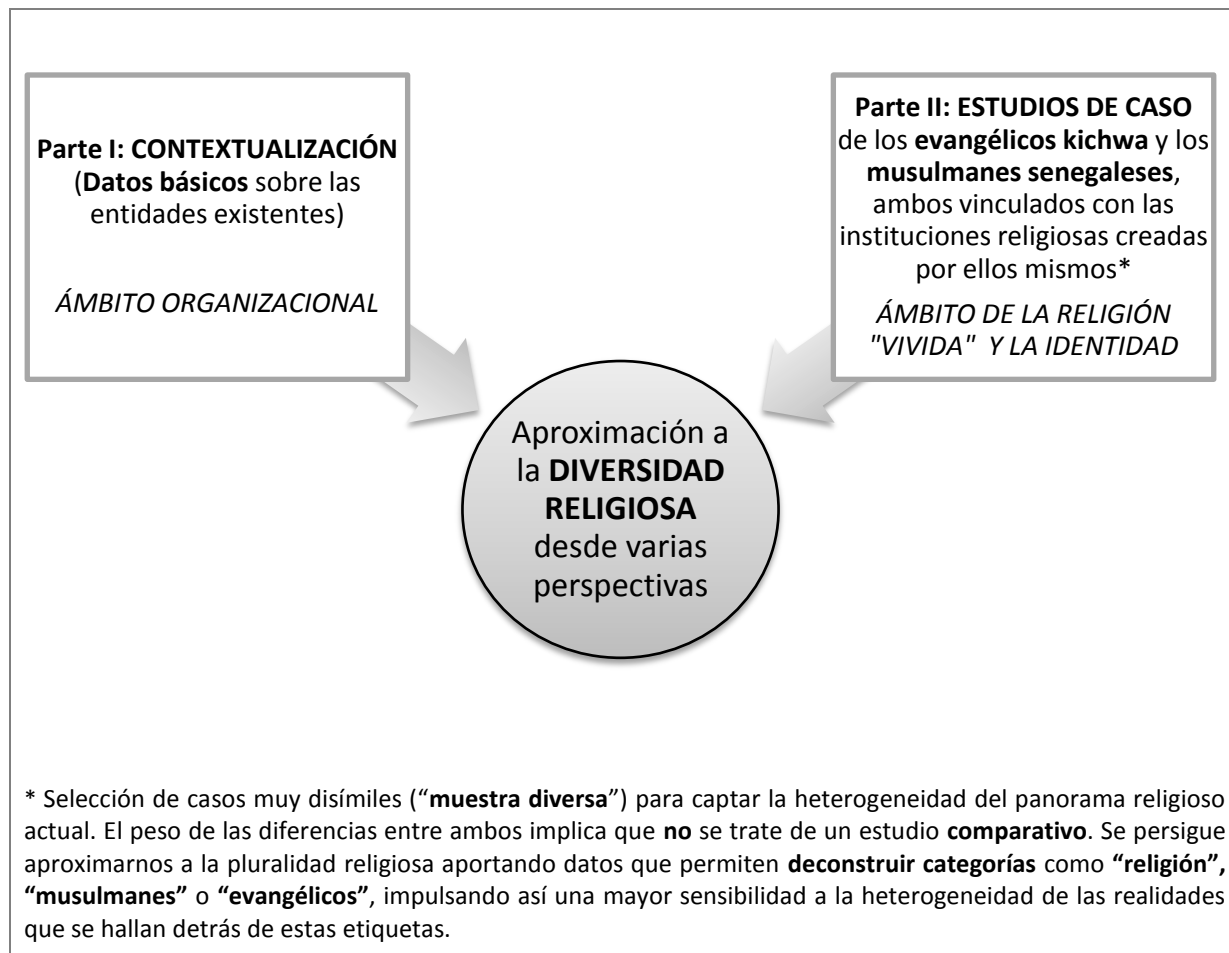
Fuente: Elaboración propia.

El presente estudio, reconociendo el carácter complejo y polifacético del fenómeno religioso en el ámbito migratorio, ha sido concebido como un acercamiento a la cuestión de la diversidad religiosa desde varios ángulos. El estudio se divide en **dos partes** (véase Figura 2). La primera abarca una **contextualización** que esboza el panorama de las entidades evangélicas y musulmanas en la Comunidad Autónoma andaluza. La caracterización general de las instituciones religiosas de la región complementa la fase principal de la investigación, que consiste en la realización de dos **estudios de caso** de dos comunidades específicas: una evangélica y otra musulmana.

La división del estudio en dos partes independientes se debe a la insuficiencia de antecedentes que analizan la diversidad religiosa en Andalucía de manera global. De ahí que hayamos considerado necesaria la tarea de recopilación de datos sobre centros de culto

existentes. Gracias a esta primera fase pudimos ubicar los resultados de los estudios de caso en el contexto general de la diversidad religiosa en Andalucía.

Figura 2. División del estudio en dos partes (contextualización y estudios de caso) con el objetivo de ofrecer una aproximación a la diversidad religiosa desde varias perspectivas.



Fuente: Elaboración propia.

*Parte I:
Panorama
religioso
(Ámbito
organiza-
cional)*

Con el objetivo de esbozar el panorama de las entidades evangélicas y musulmanas, se realizó un cuestionario online, utilizando la aplicación LimeSurvey, y entrevistas semi-estructuradas, ambos dirigidos a responsables de los centros religiosos. Se han recogido datos básicos sobre las entidades existentes, como su auto-definición, objetivos, número de asistentes, actividades, pertenencia a estructuras organizativas más amplias, fuentes de financiación y necesidades. Se puso un especial énfasis en conocer las maneras de incorporación de la población inmigrante y su perfil. Para ello preguntamos sobre la proporción de los asistentes extranjeros, su procedencia y la de los responsables, las formas de conocer a la entidad o los idiomas utilizados en las actividades.

Esta primera parte del estudio desveló las dificultades inherentes a las aproximaciones globales a la diversidad religiosa, un área escasamente analizada en Andalucía hasta el momento. Basándonos en la investigación de Rafael Briones y colaboradores (2010), una obra pionera en este campo, se pretendió complementar los datos descriptivos ofrecidos en dicho trabajo con un cuestionario estandarizado que permitiera comparar las entidades existentes. Los resultados obtenidos, tanto en las entrevistas semi-estructuradas como mediante el cuestionario, mostraron una enorme diversidad en el seno de las organizaciones. Este hallazgo nos indujo a seleccionar los estudios de caso de manera que estos pudiesen captar la heterogeneidad del panorama religioso actual.

Se escogieron para la realización de los estudios de caso a los **evangélicos kichwa** y a **los musulmanes senegaleses**, ambos vinculados con instituciones religiosas creadas por ellos mismos. Se aplicó así la “muestra diversa” o “de máxima variación” (Hernández, Fernández y Baptista 2006) seleccionado casos muy diferentes entre sí en cuanto a la pertenencia religiosa, estructura socio-demográfica, carácter mayoritario o minoritario de la religión en origen, idioma nativo y procedencia, entre otras características. En su elección seguimos fundamentalmente dos criterios. En primer lugar escogimos grupos que se inscriben en **las minorías religiosas más numerosas en España y Andalucía**⁶. En la actualidad los **musulmanes** y **evangélicos** ascienden en España a más de un millón de personas cada una (Díez 2010). Creemos que estudios como el presente contribuirán a la deconstrucción de la percepción mayoritaria de estas religiones que tan frecuentemente peca de esencialismo cultural (Morera 2006). En segundo lugar, decidimos centrarnos en **migrantes que crearon instituciones religiosas formadas predominantemente por personas de un mismo origen**. De esta forma, el presente estudio analiza los grupos vinculados con la Iglesia Evangélica Kichwa y con una mezquita creada por senegaleses. Nos interesaban los factores que repercuten en que las personas decidan insertarse en entidades religiosas en las que los miembros comparten procedencia. Los resultados obtenidos permiten dismantelar la visión sobre la influencia unidireccional de dichas organizaciones en la reafirmación étnica o nacional de los migrantes.

*Parte II:
Estudios de
caso (Ámbito
de la “religión
vívida”)*

⁶ Se trata de las tradiciones religiosas de mayor representación institucional, tanto a nivel nacional como andaluz, y de mayor presencia de la población extranjera entre sus miembros.

Hay que enfatizar que el presente trabajo **no es un estudio comparativo**. No perseguimos mostrar cómo difieren entre sí los evangélicos kichwa y los musulmanes senegaleses. Nuestra finalidad es analizar las diversas maneras en las que la religión puede ser vivida y en las que influye en el proceso de construcción identitaria, contribuyendo así a una mejor comprensión de la realidad religiosa ligada a las migraciones humanas. Se trata de aproximarnos a la diversidad existente aportando evidencias que permiten pensar sobre términos como “religión”, “musulmanes”, “evangélicos”, “senegaleses”, etc. de manera más sensible a la pluralidad que se esconde detrás de estas etiquetas. En definitiva, se ofrecen evidencias empíricas para la deconstrucción de las visiones esencialistas tan presentes en las percepciones existentes sobre las minorías religiosas y sobre el fenómeno migratorio (Morera 2006).

Estructura de la tesis

Iniciaremos nuestro viaje por la diversidad religiosa andaluza con una revisión y reflexión **teórica** que fundamenta el presente estudio. Nos adentraremos así en la cuestión de la identidad, una temática central para la comprensión de los procesos de construcción de las fronteras sociales entorno a las pertenencias religiosas (Capítulo 4.1), para pasar posteriormente a exponer los principios básicos de la perspectiva de la religión “vivida” (Capítulo 4.2). Dicha perspectiva ha orientado el diseño de la investigación, tal y como se explica en el **marco metodológico**. Seguidamente pasaremos a introducir los dos estudios de caso, ofreciendo el **contexto** social e histórico de las migraciones de los kichwa otavalo (Capítulo 6.1) y de los senegaleses⁷ (Capítulo 6.2). Estos datos nos servirán como punto de partida para la comprensión de los **resultados** de la investigación. Estos alimentan el conocimiento de la actual diversidad religiosa en Andalucía gracias al análisis de la religión “vivida”, primero en el caso de los evangélicos kichwa (Capítulo 7.1) y luego en el de los musulmanes senegaleses (Capítulo 7.2). En la parte final se esboza el panorama de las organizaciones evangélicas y musulmanas en la Comunidad Autónoma (Capítulo 7.3), ubicando así los resultados de los estudios de caso en el contexto general de las entidades existentes en la actualidad.

⁷ Para facilitar la lectura de los apartados dedicados a los senegaleses, se recomienda consultar el glosario ubicado en el Anexo I.

3.2 OBJETIVOS

Objetivo general:

Analizar la diversidad religiosa de musulmanes y evangélicos en el contexto migratorio andaluz, centrándose en las maneras de definir, practicar y vivir la religión y en su influencia en el ámbito identitario.

Objetivos específicos:

1. Esbozar el panorama de las entidades evangélicas y musulmanas en Andalucía.

- *Abordar la historia de las organizaciones pertenecientes a estas religiones en la Comunidad Autónoma.*
- *Identificar las entidades existentes en la actualidad.*
- *Examinar su auto-definición, objetivos, número de asistentes, actividades, pertenencia a estructuras organizativas más amplias, fuentes de financiación y necesidades.*
- *Conocer las formas de inserción de la población migrante en las entidades analizando la proporción de los asistentes extranjeros, su procedencia y la de los responsables, las formas de conocer a la entidad y los idiomas utilizados en las actividades.*

2. Seleccionar los estudios de caso que permitan captar la diversidad subyacente detrás de las categorías referentes a las minorías religiosas más numerosas en España y en Andalucía, es decir a los musulmanes y a los evangélicos.

3. Realizar un estudio de caso de la religión “vivida” de los evangélicos kichwa vinculados con la Iglesia Evangélica Kichwa en Villanueva⁸:

- *Explorar los antecedentes históricos de las migraciones actuales de los kichwa otavalo.*
- *Conocer los significados religiosos principales y su plasmación en el ámbito identitario.*
- *Analizar qué significa vivir como evangélico para los informantes.*
- *Abordar el proceso y los factores que repercutieron en la fundación de la Iglesia Evangélica Kichwa.*
- *Analizar la influencia del ámbito laboral en el surgimiento de la “religiosidad segmentada”.*

⁸ Para proteger el anonimato de los informantes, se han cambiado tanto sus nombres como el de la localidad de estudio. Para una información más detallada sobre esta cuestión véase el apartado 5.4.3.

- *Indagar en las maneras en las que la auto-definición en términos étnicos y religiosos se articula en las relaciones cotidianas.*

4. Realizar un estudio de caso de la religión “vívida” de los senegaleses musulmanes vinculados con una mezquita creada por ellos mismos en Villanueva.

- *Explorar los antecedentes históricos de las migraciones actuales de los senegaleses.*
- *Indagar en las formas de construcción de los significados religiosos y su plasmación en el ámbito identitario.*
- *Analizar qué significa vivir como musulmán para los informantes.*
- *Analizar las organizaciones religiosas creadas por los senegaleses en Villanueva y sus repercusiones en las relaciones sociales.*
- *Abordar la influencia de la religión en la consolidación del “transnacionalismo localizado”.*
- *Comprender el papel de la religión en los patrones de ayuda mutua.*

4 MARCO TEÓRICO

4.1 LA IDENTIDAD Y LAS FRONTERAS SOCIALES: UNA SISTEMATIZACIÓN CONCEPTUAL

“Nadie es una isla completo en sí mismo; cada hombre es un pedazo del continente, una parte de la Tierra (...) Por eso la muerte de cualquier hombre me disminuye, porque estoy ligado a la humanidad; y por consiguiente, nunca preguntes por quién doblan las campanas porque están doblando por ti”
/John Donne/

El concepto de “identidad”, al igual que otros términos afines, a pesar de su gran relevancia tanto social como científica, ha sido caracterizado por una profunda ambigüedad (Hale 2004; Brubaker y Cooper 2001). Paradójicamente el desarrollo de la investigación de corte constructivista no implicó una ruptura con lo que Rogers Brubaker denomina “grupalidad” (2002, 2009). En estudios de etnicidad, nación y raza esta tendencia, arraigada en la inclinación humana a pensar sobre el universo social en términos esencialistas, implicó el trato de grupos étnicos, razas o naciones, sea explícito o implícito, como colectivos internamente homogéneos, externamente definidos y caracterizados por objetivos compartidos. A continuación se indican las aportaciones, que persiguiendo una sistematización conceptual sobre la identidad y las fronteras sociales, permiten superar este sesgo y fundamentan el marco teórico de este estudio.

4.1.1 LA IDENTIDAD Y SUS DIMENSIONES: REFLEXIONES INICIALES

La raíz latina del concepto de identidad, *identitas* viene de *idem*, es decir “lo mismo”, expresando la idea de similitud o igualdad (Jenkins 2008). Pese a que su amplio uso en el análisis social y en el discurso público se ha extendido sobre todo a partir de los años 60,

*El ámbito
identitario*

desde su foco en Estados Unidos (Brubaker y Cooper 2001), la utilización de nociones emparentadas constituye una parte intrínseca de la historia humana.

En la actualidad los flujos migratorios conforman uno de los fenómenos en los que la problemática identitaria cobra protagonismo. Una mirada rápida a los acontecimientos de los últimos años en Europa no deja lugar a dudas sobre su relevancia en las distintas áreas de la vida social. El reciente éxito electoral de los partidos de extrema derecha en el continente, azotado por la crisis económica, constituye una continuación de las tendencias desarrolladas ya con anterioridad. Estas últimas contribuyeron a la visión de la inmigración como una amenaza a nivel identitario. Mientras que en Suiza se decidió en un referéndum prohibir la construcción de minaretes, en Francia prendió el debate sobre la identidad nacional y se instauró, aunque de forma pasajera, el Ministerio de Inmigración, Integración, Identidad Nacional y Desarrollo Solidario. Con esta última iniciativa se ligó de forma explícita el fenómeno migratorio con el discurso de la defensa de la “esencia” nacional (Marthaler 2008). Paralelamente, al otro lado de la frontera, la Liga Norte propuso reforzar la identidad nacional a través de la inclusión del crucifijo en la bandera estatal, cuando la presencia en los espacios públicos de este símbolo causa una gran polémica en múltiples países. Más recientemente, la tragedia de Lampedusa fue seguida por la concesión de la nacionalidad italiana a los fallecidos, anunciada al mismo tiempo que la fiscalía local acusaba a los adultos salvados de un delito de inmigración clandestina, castigable con multa y expulsión del país. Siguiendo los procedimientos legales de clasificación de la población se ha otorgado el derecho a quedarse sólo a los muertos (De Haas 2013).

Estos son tan sólo algunos ejemplos que atestiguan la influencia actual de la problemática identitaria, pero podemos retroceder mucho más en el pasado para encontrar evidencias de su centralidad en los desarrollos históricos. Sirva de ilustración la argumentación aportada por Juan Ginés de Sepúlveda en su obra “Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios”, redactada en 1547. En el fragmento que sigue se contrastan las supuestas características de la población autóctona amerindia con la auto-definición de los colonizadores, justificando de esta manera el ejercicio de la fuerza y la dominación:

“Siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros, incultos e inhumanos, se niegan a admitir la dominación de los que son más prudentes, poderosos y perfectos

que ellos; dominación que les traería grandísimas utilidades, siendo además cosa justa, por derecho natural, que la materia obedezca a la forma, el cuerpo al alma, el apetito a la razón, los brutos a los hombres, la mujer al marido, los hijos al padre, lo imperfecto a lo perfecto, lo peor a lo mejor, para bien universal de todas las cosas. Éste es el orden natural que la ley divina y eterna manda observar siempre. Y tal doctrina la han confirmado no solamente con la autoridad de Aristóteles, a quien todos los filósofos y teólogos más excelentes veneran como maestro de justicia y de las demás virtudes morales y como sagacísimo intérprete de la naturaleza y de las leyes naturales, sino también con las palabras de Santo Tomás” (citado en García 2004, p. 225)

A lo largo de la historia la problemática identitaria ha ocupado e inspirado a actores sociales muy diversos. Ha sido objeto de indagación y reflexión de distintas corrientes de pensamiento y de disciplinas científicas, desde la filosofía de la antigua Grecia hasta los intelectuales más influyentes de la actualidad. Entre los múltiples autores contemporáneos que de forma explícita, aunque desde enfoques diferentes, trataron el tema de la “identidad” se incluyen Zygmunt Bauman (2001, 2005), Anthony Giddens (1991), Manuel Castells (2004) o Jürgen Habermas (1992), por nombrar sólo algunos⁹. El concepto queda también profundamente enraizado en la reflexión de los teóricos sociales clásicos, vinculándose con términos tales como la “consciencia colectiva” de Émile Durkheim (2001 [1983]) o la “conciencia de comunidad” de Max Weber (1993 [1922]). De fundamental importancia fueron las obras de Charles Cooley (1992) y George Herbert Mead (2009) que dirigieron el estudio del ámbito identitario a la relación entre la auto-definición y las categorizaciones externas. Edificando en base a esta tradición, autores como Erving Goffman (2009) y Peter Berger (1974) destacan como algunos de los académicos de mayor impacto en cuanto a la difusión del concepto de identidad. De forma paralela a los trabajos inspirados en el interaccionismo simbólico y constructivismo social, el interés por la temática en cuestión fue además estimulado por las aportaciones teóricas sobre el funcionamiento de grupos de referencia y roles sociales (Merton 1968).

Los años 80 vivieron el auge de los estudios sobre raza/etnicidad, clase y género/sexualidad, como la “santa trinidad” (Gates y Appiah 1995) del campo discursivo.

⁹ A lo largo del presente capítulo, así como en el apartado de “Resultados”, desarrollaremos en más detalle los planteamientos de los autores con aportaciones clave para la comprensión de los fenómenos estudiados. En este apartado introductorio realizamos una primera aproximación a los fundamentos teóricos de la presente investigación, que serán explicados en mayor profundidad a lo largo del capítulo.

Estos tres ámbitos de indagación en la temática identitaria son los que generaron mayor interés a lo largo de las últimas décadas con el establecimiento de revistas especializadas como las reconocidas “Journal of Ethnic and Racial Studies” o “Journal of Ethnic and Migration Studies”. A nivel más general, en los años 90 tuvo lugar la creación de dos revistas dedicadas de forma explícita al tema de la identidad: “Identities: Global Studies in Culture and Power”, creada en 1994, y “Social identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture”, que apareció un año más tarde.

*Ambigüedad
definitoria del
concepto de
identidad*

Pese a la importancia de la identidad y términos afines en la historia y en las ciencias sociales y humanidades, se trata de un concepto caracterizado por una gran ambigüedad definitoria. Ya en los años 70, William J. M. Mackenzie caracterizó identidad como un concepto “desquiciado por su uso excesivo” (citado en Brubaker y Cooper 2001, p. 4).

La reflexión sobre el término está fuertemente influida por la “grupalidad”. Se trata de la inclinación a ver la realidad social partiendo del supuesto de que los seres humanos formamos grupos homogéneos internamente y claramente diferenciados entre sí. En el influyente texto “Más allá de la «identidad»”, de Rogers Brubaker y Frederick Cooper (2001, p. 26), se defiende que múltiples estudios siguen analizando la realidad social en términos esencialistas, aunque los supuestos de este corte con frecuencia están presentes sólo a nivel implícito. Los autores indican que los intentos arraigados en el constructivismo de “suavizar” la carga “esencialista” del término de la identidad añadiendo la coetilla “fluidas”, “múltiples” o “construidas”, no consiguen solucionar el problema de etiquetaje de fenómenos muy distintos con un mismo concepto:

“Si la identidad está en todas partes entonces no está en ninguna. Si fluye ¿cómo podemos entender las formas en que las auto-comprensiones pueden fortalecerse, congelarse, y cristalizarse? Si es construida ¿cómo podemos entender la a veces coercitiva fuerza de las identificaciones externas? Si es múltiple ¿cómo podemos entender la terrible singularidad que suele ser perseguida – y a veces alcanzada – por políticos para transformar meras categorías en grupos unitarios y exclusivos? ¿cómo podemos entender el poder y el pathos de la identidad política?” (Brubaker y Cooper 2001, p. 1-2)

Las preguntas de Brubaker y Cooper (2001) tienen una gran relevancia ya que muestran las deficiencias fundamentales de la definición del concepto de identidad. Este puede perder su capacidad analítica si se utiliza para referirse a formas muy diferentes de

pertenencia y afinidad, a distintas maneras de comprenderse a sí mismo y a los demás, así como a tipos ampliamente diversos de relaciones sociales. Sin abandonar el concepto de la “identidad” por completo, tal como proponen los autores, el presente trabajo ofrece una reflexión teórica que persigue responder a los principales problemas definitorios. A continuación, en esta introducción, se exponen los planteamientos básicos defendidos en este estudio y que, a lo largo de los siguientes apartados, serán analizados en profundidad y ubicados en el marco de las teorías clave en el estudio del ámbito identitario.

En la presente investigación se aplica la conceptualización de la identidad inspirada en la propuesta de Henry Hale (2004), que introduce una diferenciación fundamental entre la identidad y sus dimensiones. La identidad constituiría de esta manera la auto-definición en función de la totalidad de puntos de referencia personales que especifican la relación de uno mismo con el mundo social. Los puntos de referencia, o dicho de otra manera, las dimensiones de la identidad, permiten ordenar la realidad que nos rodea y situarnos en ella. Como ya se ha mencionado, entre las más comunes se encuentran las dimensiones: nacional, étnica, de género o de la clase social, así como las basadas en la edad, religión, ideología política, profesión.

*Distinción
entre la
identidad y
sus
dimensiones*

La identidad puede ser pensada a través de la metáfora del radar social, una herramienta perceptual que permite a los seres humanos ubicarse en la telaraña de las relaciones sociales. Los puntos de referencia (o dimensiones) que componen la identidad sirven para navegar por el mundo social, ya que permiten definir la posición de uno mismo frente a los demás y guían el comportamiento en función de este posicionamiento.

La categorización constituye la clave de este fenómeno, siendo definida como “el proceso por el que se ordena el entorno mediante categorías, tales como grupos de personas, objetos y hechos que tengan alguna característica similar o equivalente entre sí, que sea relevante para las acciones, intenciones o actitudes de los individuos. Así pues, el proceso de categorización es utilizado por los sujetos para sistematizar y simplificar su entorno social” (Tajfel 1984, p. 160). De esta manera los individuos dividen el mundo social en categorías y actúan de manera diferenciada en relación a estas. El proceso de

*Proceso de
categoriza-
ción*

identificación puede ser por tanto caracterizado por sus dos vertientes principales: la discursiva y la conductual¹⁰.

Variación de la densidad de las dimensiones

La identidad tiene carácter construido y por tanto cambiante. Una de las propiedades más importantes de las dimensiones identitarias es que, al ser construidas en relación al contexto, pueden variar su nivel de importancia dependiendo de las circunstancias. Para reflejar el continuo de posibles grados de relevancia que puede adquirir un punto de referencia identitario, Hale (2004) utiliza el concepto de *thickness* (“densidad”). De esta manera, una dimensión identitaria densa de un sujeto llega a influir profundamente la diversidad de situaciones sociales, repercutiendo en las formas predominantes de interpretar el mundo social y de actuar en él. Por el contrario, baja densidad caracterizaría a una dimensión identitaria de escasa relevancia en la vida cotidiana. En cada momento la auto-definición personal se ve constituida por puntos de referencia tanto de alta como de baja densidad.

La diferenciación conceptual entre identidad y dimensiones identitarias es importante porque permite evitar aproximaciones simplistas a la identidad. Pensar sobre la identidad como un conjunto de puntos de referencia relacionados entre sí, que además están sujetos a cambios en cuanto a su relevancia y contenido simbólico (véase Cuadro 1), ayuda a analizar los procesos identitarios sin caer en visiones esencialistas. Y es que uno de los problemas claves que invisibiliza el carácter procesual de la identidad es el uso del concepto de la “identidad” para denotar **sólo** las dimensiones densas. Esta reducción de su significado repercute en que la inherente variación de la relevancia de las dimensiones identitarias queda fuera de vista. Sin embargo, es precisamente este proceso de construcción de los puntos de referencia, de adquisición, de mantenimiento, pero también de pérdida de su densidad, el que debería encontrarse en el centro del estudio y la reflexión sobre la identidad. Como respuesta a cambios en el contexto, los individuos pueden atribuir menor o mayor importancia a distintas dimensiones identitarias, repercutiendo en que estos cambien su nivel de relevancia en la vida social¹¹.

¹⁰ Richard Jenkins (2008) utiliza otra terminología hablando sobre la vertiente nominal y virtual, mientras que Andreas Wimmer (Wimmer 2008b) diferencia los axis categórica y conductual.

¹¹ Esta visión nos induce a hablar de múltiples dimensiones de la identidad, pero no de múltiples identidades; del énfasis diferencial puesto en distintas dimensiones de la identidad, pero no de cambios entre identidades (Hale 2004).

Cuadro 1. Planteamientos básicos sobre la identidad y sus dimensiones.

1. El concepto de “identidad” hace referencia al conjunto de dimensiones/puntos de referencia vinculados entre sí que definen la relación de uno mismo con el mundo social orientando el comportamiento.
2. Las dimensiones más comunes incluyen la dimensión nacional, étnica, de clase social, de género, etc.
3. Las dimensiones identitarias constituyen una construcción social. Esto implica que pueden variar en el tiempo en cuanto a su relevancia y contenido simbólico.
4. Las dimensiones pueden ser de alta o baja densidad en función de su relevancia social.
5. En cada momento la identidad se ve constituida por puntos de referencia tanto de alta como de baja densidad (es decir tanto de alta como de baja relevancia social).

Fuente: Elaboración propia.

Precisamente el potencial de incremento o disminución de la densidad de los puntos de referencia compartidos implica la necesidad de estudiar los grupos sociales desde una perspectiva procesual, cuestionando las aproximaciones estáticas y esencialistas¹². El proceso de formación grupal hace referencia a la consolidación colectiva en torno a uno o más puntos de referencia que incrementan su relevancia en la vida social. De esta manera podemos reorientar la investigación social, tomando como punto de partida no al “grupo”, suponiendo la necesaria existencia de características compartidas cruciales, sino al proceso de formación o disolución grupal (Brubaker, Loveman y Stamatov 2004) analizando los cambios en la densidad de distintos puntos de referencia. Así es posible evitar ver homogeneidad intragrupal en las formas de pensar y de actuar cuando esta no existe. De

¹² La “identidad” definida como un proceso cuestiona la comprensión esencialista de este concepto, que, según Stuart Hall (1996), es la más extendida: *“El concepto de identidad aquí implementado no es por tanto esencialista sino estratégico y posicional. Es decir, directamente en contra de de lo que parece ser su asentada carrera semántica, este concepto de identidad no señala un núcleo estable del self que se mantiene sin cambios a lo largo de la historia, siempre igual, idéntico a sí mismo”*. [Traducción propia del texto original: *“The concept of identity deployed here is therefore not an essentialist, but strategic and positional one. That is to say, directly contrary to what appears to be its settled semantic career, this concept of identity does not signal that stable core of the self, unfolding from beginning to end through all the vicissitudes of history without change; the bit of the self which remains always-already «the same», identical to itself across time”* (Hall 1996, p. 4)]

La necesidad de analizar la identidad como un proceso que nunca llega a ser completamente concluido puede ser ilustrada con el hecho de que se dan casos de revisión de identificación de los individuos o grupos incluso después de su muerte (Jenkins 2008). Sirva de ilustración el caso de Stalin, cuyo legado fue denunciado ya por su sucesor, Nikita Jrushchov, durante el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética en 1956.

ahí, por ejemplo, un grupo étnico puede ser entendido como un fenómeno que surge cuando la dimensión étnica de la identidad adquiere relevancia en una amplia diversidad de situaciones sociales, implicando frecuentemente solidaridad intragrupal. No obstante, pueden darse casos en los que exista un discurso de unidad colectiva por parte de las élites, sean estas internas o externas, pero que no se plasma en un comportamiento real de las personas que supuestamente forman el grupo étnico. Niveles altos de uniformidad en cuanto a las maneras de percibir el mundo y actuar tienen lugar en periodos pasajeros, surgiendo en circunstancias específicas.

Estructura del capítulo

Este breve esbozo de los planteamientos básicos del presente trabajo será a continuación explicado en mayor detalle. A lo largo de las siguientes páginas pondremos especial énfasis en la etnicidad, aunque los mecanismos descritos pueden aplicarse también a otras dimensiones identitarias. En primer lugar, en el epígrafe “Más allá del debate entre primordialismo y constructivismo”, nos centraremos en las principales incoherencias teóricas que existen en la reflexión sobre la identidad y que dificultan el análisis empírico de este campo. En los dos epígrafes subsiguientes, se analiza el proceso de construcción de las fronteras sociales, poniendo especial atención en el surgimiento de dimensiones identitarias densas y fronteras “claras”, utilizando la terminología de Richard Alba (2005). A continuación nos adentraremos en la influencia de las categorizaciones identitarias en la canalización de las relaciones sociales, para pasar posteriormente a la influencia del acceso diferenciado al poder en la configuración de las clasificaciones sociales predominantes. Estos planteamientos teóricos nos servirán para sistematizar los diferentes procesos que pueden afectar a las fronteras sociales. Finalmente, en el último apartado, se recogen algunas reflexiones finales sobre el concepto de “eticidad”.

4.1.2 MÁS ALLÁ DEL DEBATE ENTRE PRIMORDIALISMO Y CONSTRUCTIVISMO

En líneas generales, una colectividad puede ser definida como un conjunto de individuos que: (1) se ven a sí mismos como parecidos o (2) que son parecidos ya que presentan formas de pensar y actuar comunes (Jenkins 2008). Es la segunda manera de concebir las colectividades la que dominó la investigación y reflexión científica del siglo XIX y principios del siglo XX, llevando a la difusión de estudios que persiguen captar la “esencia” cultural de los grupos sociales. El desarrollo de la perspectiva interpretativa, fundamentado

en las aportaciones de Max Weber, Georg Simmel, Alfred Schütz o Edmund Husserl, entre otros, no implicó una ruptura con el pensamiento esencialista. En las investigaciones sobre la identidad, etnicidad, nación y raza, esta tendencia, denominada por Rogers Brubaker (2009) con el concepto de “grupalidad”, se plasma en la caracterización de colectivos humanos en términos de homogeneidad interna y solidaridad basada en objetivos compartidos. Las dificultades actuales en el estudio del ámbito identitario tienen que ver con la falta de acuerdo en cuanto a la pregunta: ¿a qué nos referimos cuando hablamos de identidad, fronteras sociales, etnicidad y términos afines? Las incoherencias conceptuales existentes tienen que ver con dos problemas principales:

1. La frecuente reducción del significado del concepto de identidad a las dimensiones identitarias densas (Hale 2004). Esto se debe, por un lado, a la confusión entre las categorías de práctica con las categorías de análisis (Brubaker y Cooper 2001) y, por otro, a la visión esencialista de la cultura (Kuper 2001).
2. Caricaturización de las posturas primordialista y constructivista y la consiguiente falta de comprensión teórica de aportaciones específicas de cada una de estas perspectivas.

Los dos siguientes subapartados explican en detalle las implicaciones de estos dos problemas en el análisis y la reflexión teórica sobre la identidad.

4.1.2.1 El significado del concepto de identidad

El primer problema, el de la comprensión de la identidad como si esta se refiriera sólo a dimensiones identitarias densas, está arraigado en la aplicación acrítica de las categorías de la práctica al análisis científico. Con frecuencia, al hablar de grupos sociales y de identidades, homogeneizamos y simplificamos la realidad que supuestamente estamos describiendo. La “identidad” constituye un término frecuentemente utilizado, por ejemplo, en los discursos políticos para persuadir a individuos que son similares entre ellos y, al mismo tiempo, diferentes a los demás. De esta manera se persigue canalizar la acción colectiva siguiendo estas líneas divisorias creadas a nivel colectivo. Este fenómeno es muy real y debe ser objeto de análisis, pero esto no significa que los grupos, tal como estos son descritos en algunos discursos políticos, siempre existan en realidad. El hecho de que exista

un discurso político que hable sobre la “identidad grupal” no significa que el colectivo al que hace referencia realmente comparta la auto-definición común.

“Deberíamos intentar explicar los procesos y mecanismos por los cuales lo que se ha llamado la “ficción política” de la “nación” – o del “grupo étnico”, “raza”, u otra “identidad putativa”- puede cristalizarse, en ciertos momentos, como una realidad poderosa y obligatoria. Pero deberíamos evitar inintencionalmente reproducir o reforzar tal reificación mediante la adopción acrítica de categorías de la práctica y categorías de análisis. El mero uso de un término como categoría de la práctica, de seguro, no lo descalifica como categoría de análisis. Si lo hiciera, el vocabulario del análisis social sería mucho más pobre, y más artificial de lo que es. Lo problemático no es que un cierto término sea usado, sino cómo se usa” (Brubaker y Cooper 2001, p. 6-7)

Podemos analizar los discursos racistas o nacionalistas sin presuponer *a priori* que las razas o naciones se corresponden con colectivos reales de personas que piensan y se comportan de forma similar. La perspectiva procesual aplicada a la identidad, que pone énfasis en el carácter cambiante de sus dimensiones, permite ver la unidad y homogeneidad colectiva sólo cuando ésta realmente se consolida.

*El concepto de
“cultura”*

La visión esencialista de los grupos humanos en las ciencias sociales y las humanidades está además arraigada en la concepción de la cultura como un conjunto de elementos exteriores al individuo, duraderos y delimitables a través de la aplicación de métodos científicos. Los trabajos de Edward B. Tylor (1977, p. 19) constituyen un ejemplo clásico de estos planteamientos. Para él la cultura es “aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre”. En el trabajo seminal de Alfred Kroeber y Clyde Kluckhohn (1952), en el que se recogen más de 160 definiciones de cultura diferentes, de igual manera prevalece la visión de esta como una serie de elementos que existen de forma objetiva fuera del individuo y que pueden ser analizados científicamente.

Desde el paradigma interpretativo se problematizan los supuestos que se hallan en la raíz del pensamiento esencialista. Sobre todo desde los años 70, se desarrolla la visión de la cultura como un fenómeno construido, cambiante y contextual. Los miembros de un grupo dejan de ser percibidos como portadores de una misma cultura, permitiendo aproximarse a la diversidad interna. Como afirma Claude Lévi-Strauss, “todas las culturas son el resultado de un batiburrillo de mezcolanzas y préstamos que ha venido ocurriendo

desde el principio de los tiempos, aunque con ritmos diferentes” (citado en Kuper 2001, p. 279). En otras palabras, “todas las culturas son multiculturales” (Kuper 2001, p. 279)¹³. El cambio de enfoque permite ver a los individuos como agentes de cambio que pueden, a lo largo de su vida, redefinir los elementos en los que se socializaron. Tal como, de forma ilustrativa, lo expresó Gerd Baumann (1999, p. 26), pasamos de la visión de la cultura como una “fotocopiadora”, en la que las personas somos unas grabaciones pasivas del patrimonio colectivo, a un enfoque procesual, que permite apreciarla como una “históricamente improvisada *jam session*”.

Esta caracterización de los supuestos básicos del constructivismo no hace justicia a todos los dilemas con los que se topa esta perspectiva. Para comprender esta problemática veamos cómo se define el concepto de “construcción social”. Se trata de “algo que *a priori* se nos presenta como natural y necesario, cuando en realidad es producto de un conjunto de interacciones materiales y simbólicas, contingentes y contextuales, y que lleva aparejadas estructuras de clasificación y jerarquización de la realidad” (Olmos 2009, p. 58). Estas características de las construcciones sociales repercuten en que los elementos culturales se nos presenten como nuestros atributos naturales. Es por eso por lo que las visiones esencialistas de los grupos humanos están tan profundamente enraizadas en la percepción. La transmisión de los patrones culturales en las interacciones con nuestro entorno a través del proceso de socialización repercute en que estos se nos demuestren como algo evidente y normal, a pesar de su carácter construido (Geertz 2003 [1973]).

A pesar de las transformaciones en las definiciones de los conceptos de cultura e identidad, en la actualidad seguimos enfrentándonos al fenómeno de la grupalidad:

*Grupalidad y
“efectos de
acentuación”*

“En el dominio de etnicidad, nacionalismo y raza, me refiero con el término del 'grupalidad' a la tendencia de tratar a los grupos étnicos, naciones y razas como entes sustanciales a los que se pueden atribuir intereses y agencia. Me refiero a la tendencia a cosificar estos grupos, hablando de los serbios, croatas, musulmanes y albaneses en la antigua Yugoslavia, de los católicos y protestantes en Irlanda del Norte, de judíos y palestinos en Israel y los territorios ocupados, de turcos y kurdos en Turquía, o de Negros, blancos, asiáticos, hispanos y nativos americanos en los EE.UU.

¹³ Estos planteamientos tienen una importancia fundamental en el caso de las poblaciones indígenas. Tanya Korovkin (2001) indica, por ejemplo, que en el caso de muchos líderes indígenas se enfatizan los elementos ancestrales de su cultura oponiéndolos a las influencias “modernas” u “Occidentales”. No obstante, un creciente número de investigadores conceptualiza la dimensión étnica de la identidad como un producto cambiante de la continua interacción entre las poblaciones indígenas y no-indígenas.

como si fuesen grupos internamente homogéneos, delimitados externamente, incluso actores colectivos unitarios con objetivos comunes. Me refiero a la tendencia a representar el mundo social y cultural como un mosaico policromático de monocromáticos bloques étnicos, raciales o culturales” (Brubaker 2002, p. 164)¹⁴

Se trata de la tendencia a tratar a los grupos humanos, percibidos como fuertemente diferenciados y homogéneos internamente, como principales protagonistas de conflictos sociales y como elementos constitutivos de la vida social. La existencia de grupalidad se vincula estrechamente con el proceso de categorización, que es central para nuestra forma de pensar y comportarse. Los trabajos de Henri Tajfel, ya citado anteriormente, han sido claves para la investigación en este campo. Una de las tendencias ligada al proceso de categorización, descrita por Tajfel y asociados, tiene que ver con los “efectos de acentuación”. Se trata de la tendencia humana de exagerar tanto la similitud de los elementos de una categoría como la diferencia entre los de distintas categorías (Brubaker, Loveman y Stamatov 2004).

Esencialismos cotidianos

La crítica de conceptos tales como cultura o identidad se halla en las bases del giro postmodernista (Lyotard 1993; Derrida 1989). La comprensión de los grupos humanos como entes homogéneos internamente y existentes debido a las diferencias naturales entre las personas exigía una revisión fundamental. No obstante, tal y como afirma Hal Levine (1999, p. 165), debemos evitar el “exceso nihilista de deconstruccionismo”. Analizando el caso específico de la etnicidad, la autora se centra en mostrar que este concepto sigue siendo una categoría analítica viable en la investigación empírica pese a su cuestionamiento desde las premisas postmodernistas. Es así porque, según Levine, la etnicidad constituye el producto de la actividad real de la categorización de los seres humanos en función de su origen. El hecho de que a estas categorizaciones frecuentemente se adhiera un importante contenido cultural y simbólico, constituye un argumento más en contra del rechazo del concepto. Por estas razones, la autora aboga por una redefinición de etnicidad que evitaría

¹⁴ Traducción propia del texto original en inglés: *“In the domain of ethnicity, nationalism and race, I mean by ‘groupism’ the tendency to treat ethnic groups, nations and races as substantial entities to which interests and agency can be attributed. I mean the tendency to reify such groups, speaking of Serbs, Croats, Muslims and Albanians in the former Yugoslavia, of Catholics and Protestants in Northern Ireland, of Jews and Palestinians in Israel and the occupied territories, of Turks and Kurds in Turkey, or of Blacks, Whites, Asians, Hispanics and Native Americans in the U.S. as if they were internally homogeneous, externally bounded groups, even unitary collective actors with common purposes. I mean the tendency to represent the social and cultural world as a multichrome mosaic of monochrome ethnic, racial or cultural blocs” (Brubaker 2002, p. 164).*

tanto las trampas del “positivismo ingenuo” como del “relativismo absoluto”. En la misma línea, Steve Fenton (2003, p. 16), hablando sobre los grupos étnicos, apunta que “Sería un error afirmar, que «allí no hay nada», ya que sin duda sí hay. Pero al mismo tiempo sería un error pensar que los «grupos» son unos evidentes colectivos de personas (...) delimitados mediante unas líneas claras”. “Las comunidades imaginadas” (texto original: “*imagined*”) (Anderson 1993) no son por tanto imaginarias (“*imaginary*”), tal y como de forma expresiva apuntan Akhil Gupta y James Ferguson (1992). Benedict Anderson (1993), en su clásico estudio centrado en los orígenes del nacionalismo moderno, perseguía comprender cómo puede ser que personas que, en su gran mayoría, nunca se conocieron entre ellas podían llegar a percibirse como miembros de una misma nación. Al acuñar el término de “comunidades imaginadas” no se refería a una realidad falsa o inexistente, sino a un fenómeno que puede llegar a ser muy tangible en la vida de las personas. Por lo tanto, los grupos existen en la medida en la que los seres humanos, en la vida cotidiana, nos involucramos en procesos de identificación, tanto en cuanto a la auto-definición como a la categorización de los demás. La forma en la que las personas perciben su situación social constituye un área de indagación crucial debido al poder de estos procesos en influir sobre la conducta.

La investigación de Bruno Riccio (2004) sobre los migrantes Mourid puede servir como ilustración empírica de las premisas defendidas anteriormente. Los resultados de su estudio cualitativo indican una amplia presencia de tendencias esencialistas en las narrativas críticas sobre la sociedad italiana de algunos de sus informantes. Aunque “teóricamente, la diversidad cultural no puede ser reducida a entidades inconmensurables y homogéneas”, según Ralph Grillo (2003, p. 165), “en la práctica esto tiene lugar constantemente”¹⁵. El pensamiento esencialista no aparece tan sólo en discursos xenófobos y racistas sino que está presente en múltiples aspectos de la vida social y es por esta razón por la que debe ser objeto de indagación académica en vez de ser condenado de forma simplista. Tal y como pregunta Jonathan Friedman (2002, p. 30), “si las personas se involucran en lo que se denomina creación de fronteras, cierre y esencialismo, ¿estos no deben ser reconocidos como fenómenos sociales reales y no rechazados como errores

¹⁵ Traducción propia del texto original en inglés: “*Theoretically, cultural diversity cannot be reduced to incommensurable and homogenous entities (...); in practice it happens constantly*” (Grillo 2003, p. 165).

terribles”¹⁶. Según Riccio (2004), hay que combinar la necesaria dedicación analítica al anti-esencialismo, por ejemplo mostrando la diversidad existente en el seno de los grupos humanos, con la indagación en los esencialismos cotidianos, que influyen profundamente en la vida social.

Cuadro 2. Deconstruyendo las representaciones coloniales y poscoloniales.

Los trabajos que deconstruyen conceptos tales como identidad (Brubaker y Cooper 2001), etnicidad (Banks 1996) o cultura (Kuper 2001) permiten cuestionar los supuestos de la grupalidad. Especialmente reveladora en este ámbito fue la revisión de las descripciones realizadas por múltiples científicos, viajeros o artistas sobre las poblaciones de territorios conquistados en la época colonial. Sin aportaciones como el “Orientalismo” de Edward Said (2008), no sería posible el desarrollo de la crítica académica de las representaciones coloniales y poscoloniales del “Otro” construidas desde la perspectiva de etnocentrismo Occidental. Estas representaciones con frecuencia han mostrado a las poblaciones dominadas en términos de retraso, exotismo y primitivismo cultural, contraponiendo su imagen a la racionalidad, la civilización y el progreso percibidas como rasgos propios (Spurr 1993). En menor medida la percepción en términos negativos, fue acompañada por la fascinación con el “Otro”, tal y como ejemplifica la figura del “buen salvaje” de Jean-Jacques Rousseau (González 1987).

El desarrollo de la antropología como disciplina académica fue en gran medida influido por este imaginario. Basta con mencionar autores clásicos de corte evolucionista como James Frazer (2002) o Edward B. Tylor (1977). Todavía en los años 50 del siglo XX Edward Evans-Pritchard definía la antropología social como “una rama de estudios sociológicos (...) que se dedica fundamentalmente a sociedades primitivas” (citado en Jha 1994, p. 6)¹⁷.

Foto 1. Edward Evans-Pritchard durante el trabajo de campo en Sudán.



Fuente: www.political-anthropology.org (Consulta el 08/06/2009)

La Foto 1, que muestra a Evans-Pritchard durante su trabajo de campo en Sudán, capta el espíritu de la antropología de aquella época. El investigador situado en el centro y sentado, es rodeado por los representantes de las “sociedades primitivas” a quienes fue a estudiar. La imagen transmite un claro mensaje en cuanto a las estructuras del poder reinantes que definían la relación de antropólogos con las poblaciones analizadas. Los investigadores emprendían el trabajo de campo sobre sociedades imaginadas como homogéneas y simples con el objetivo de descubrir la verdad objetiva sobre su cultura, a la que sólo ellos, como representantes de la ciencia occidental, podían llegar (Denzin y Lincoln 2012).

¹⁶ Traducción propia del texto original en inglés: “If people are doing this thing called bounding and closure and essentialism, should this not be recognized as a real social phenomenon rather than shunned as a terrible mistake?” (Friedman 2002, p. 30).

¹⁷ Traducción propia del texto original de Evans-Pritchard en inglés: “Social anthropology can be regarded as a branch of sociological studies, that branch which chiefly devotes itself to primitive societies” (citado en Jha 1994, p. 6).

Recapitulando, la reducción del significado de la identidad a las dimensiones identitarias densas se debe a dos factores principales. En primer lugar, tiene que ver con el uso de las “categorías de práctica”, caracterizadas por su visión esencialista y estática de los grupos humanos, en el análisis de la identidad. A partir de ello, en vez de investigar el proceso de construcción identitaria, se asume *a priori* que tratamos con dimensiones identitarias densas. El segundo factor, analizado a continuación, tiene que ver con la dicotomía que se traza entre primordialismo y constructivismo.

4.1.2.2 Carácter construido de la identidad y el primordialismo

La oposición entre el primordialismo y constructivismo constituye el segundo ámbito del debate teórico que obstaculiza el estudio de la temática identitaria. La actual distinción entre ambas perspectivas es frecuentemente descrita de forma simplista, llevando a la caricaturización de las posturas de investigadores reales (Hale 2004). La mayoría de primordialistas y constructivistas hoy en día¹⁸ están de acuerdo en que las identidades son construidas y que las ideas sobre la primordialidad se forman en el proceso de socialización¹⁹. Coinciden también en que el contenido simbólico de las dimensiones identitarias puede variar en el tiempo y entre los miembros de un grupo. Los primordialistas identificados como tales, por sí mismos y por otros investigadores, raramente se adhieren estrictamente a las premisas con las que se les suele describir. En la mayoría de los casos no defienden que las dimensiones identitarias son eternas, sino que una vez formadas se caracterizan por una importante resistencia a los cambios. Tal y como afirma Stephen Van Evera en su texto “Primordialism lives!”, “las identidades étnicas no son incrustadas en nuestros genes”, pero, una vez formadas, los grupos tienen una fuerte tendencia de perdurar (citado en Hale 2004, p. 460). Las personas tienden a experimentar una cierta continuidad en cuanto al contenido y densidad de las dimensiones de su identidad. Muchos de los puntos de referencia, sobre todo los ligados a las relaciones familiares, ciudadanía nacional, repertorio lingüístico o el lugar de residencia, pueden permanecer estables a lo largo del tiempo. En este contexto conviene recordar las aportaciones teóricas de Clifford

Primordialismo y constructivismo: ¿una dicotomía falsa?

¹⁸ El anti-esencialismo analítico, que insiste en la mutabilidad y el origen socio-cultural de la identidad, constituye una perspectiva con raíces que preceden el desarrollo del postmodernismo (Jenkins 2008).

¹⁹ No obstante, existe una minoría de investigadores que defiende la base biológica del primordialismo, tal como es por ejemplo el caso de Pierre Van den Berghe (1981).

Geertz (2003), uno de los más conocidos primordialistas. Según sus conclusiones, es posible diferenciar las relaciones sociales que se distinguen de las demás por su primordialidad, pero sin que esta tenga origen biológico o pre-social.

Clifford Geertz (2003, p. 213), en “La interpretación de las culturas”, aporta la siguiente definición del apego primordial:

*“Por apego primordial se entiende el que procede de los hechos “dados” —o, más precisamente, pues la **cultura inevitablemente interviene** en estas cuestiones, los **supuestos hechos “dados”**— de la existencia social: la contigüidad inmediata y las conexiones de parentesco principalmente, pero además los hechos dados que suponen el haber nacido en una particular comunidad religiosa, el hablar de una determinada lengua o dialecto de una lengua y el atenerse a ciertas prácticas sociales particulares. Estas igualdades de sangre, habla, costumbres, etc. **se experimentan** como vínculos inefables, vigorosos y obligatorios en sí mismos. Uno está ligado a su pariente, a su vecino, a su correligionario ipso facto, como resultado no ya tan sólo del afecto personal, de la necesidad práctica o de los comunes intereses, sino en gran parte por el hecho de que **se asigna** una importancia absoluta e inexplicable al vínculo mismo. La fuerza general de esos lazos primordiales y los tipos importantes de esos lazos varían según las personas, según las sociedades y según las épocas”* (fragmentos en negrita – R. S.)

Los fragmentos en negrita transmiten el mensaje de que la fuente de la diversidad no se halla en el ámbito biológico, a pesar de que las diferencias humanas con frecuencia son percibidas como naturales y ligadas a la sangre. El apego primordial es visto, sin embargo, como dado en cierta medida, ya que no suele constituir objeto de reflexión o cálculo. Constituye una fuente de atadura de la que no es fácil desprenderse, pese a ser el fruto de la sociedad. No obstante, tal y como afirma Geertz, los vínculos primordiales varían en el tiempo y entre personas y sociedades.

*Construcción
de las
dimensiones
identitarias*

Según Henry Hale (2004), una mejor comprensión del posicionamiento teórico de los denominados primordialistas y constructivistas nos dirige a la cuestión de la perdurabilidad de las dimensiones identitarias. Por tanto, la división más importante que se articula en el debate académico se produce, a nivel general, entre: (1) aquellos que creen que la construcción identitaria constituye un proceso flexible, permitiendo a los individuos transformar su identidad y (2) aquellos que defienden que la transformación identitaria es con frecuencia relativamente difícil porque las personas piensan sobre dimensiones identitarias, tales como la etnicidad, en términos primordiales. Entre los académicos más

reconocidos del primer grupo se hallan Frederik Barth (1976), Rogers Brubaker (2005, 2002) o Jonathan Okamura (1981). Entre los que defienden la alta perdurabilidad de algunas dimensiones identitarias una vez estas están construidas se incluye a Benedict Anderson (1993), Clifford Geertz (2003) o Ernest Gellner (1991). Tal como afirma Manuel Castells (2004, p. 7):

“Es fácil acordar que, desde la perspectiva sociológica, todas las identidades son construidas. La cuestión real es cómo, desde qué, por quién y para qué”²⁰

Si existe el consenso mayoritario sobre el carácter construido de la identidad, el debate académico debe centrarse en la variación que puede afectar a las dimensiones identitarias, tanto en cuanto a su relevancia como a su contenido simbólico. Siguiendo en esta línea, los mecanismos de construcción identitaria de los que dependen ambos aspectos han de constituir un área de indagación fundamental. En otras palabras, el foco de interés debe girar en torno a la pregunta ¿cómo se construyen las dimensiones identitarias? En su análisis, se debe tener en cuenta tanto la influencia de las estructuras sociales como la agencia humana que permite a los individuos ir más allá de la asimilación pasiva de patrones culturales predominantes, ya que los individuos no sólo toman consciencia de quiénes son sino de forma activa pueden moldear su identidad²¹.

Un ámbito de investigación de crucial importancia en el estudio de la variación de relevancia de puntos de referencia identitarios es aquel referente a las dimensiones de alta densidad. Son estas dimensiones las que tienen mayores implicaciones en cuanto a la vida social y los que influyen en el surgimiento de grupos. La definición de grupos como un fenómeno que se realiza en un periodo de tiempo específico, cuando algunas dimensiones identitarias adquieren alta densidad o alta relevancia social, dirige el análisis al proceso de formación de grupos (*“group-making”*) (Brubaker, Loveman y Stamatov 2004). Rogers Brubaker (2002, 2005) ha escrito sobre esta cuestión de forma extensa subrayando que se ha de evitar la influencia del fenómeno de la grupalidad. La investigación sobre las dimensiones identitarias no debe partir *a priori* del supuesto de que los grupos, caracterizados en términos de cohesión interna y solidaridad colectiva, constituyan una

*Construcción
de
dimensiones
densas*

²⁰ Traducción propia del texto original: *“It is easy to agree on the fact that, from a sociological perspective, all identities are constructed. The real issue is how, from what, by whom and for what”*.

²¹ Se trata de una idea arraigada en las aportaciones de George Herbert Mead (2009). En su pensamiento el *“yo”* denota precisamente la dimensión innovadora del individuo, que permite responder de forma creativa y singular a las normas sociales interiorizadas y, por tanto, abre la posibilidad de cambio de la realidad social.

realidad omnipresente. La consolidación en torno a dimensiones identitarias densas está sujeta a luchas a nivel social, cultural, político y económico que sólo en algunos casos llega a cristalizar a través del surgimiento de grupos. “No debemos, como analistas, prejuzgar el resultado de esas luchas imponiendo la grupalidad a través de su definición forzosa” (Brubaker 2005, p. 13)²². La consolidación grupal puede realizarse en la práctica, pero no es un resultado necesario de la negociación identitaria. Pueden darse casos en los que, por ejemplo, a pesar de los esfuerzos de imponer una categoría de identificación por parte de élites políticas, los individuos a quienes vayan dirigidos estos intentos nunca lleguen a asumirlos. Las personas que son objeto de una identificación externa pueden internalizar, pero también evadir o transformar las categorías impuestas. Es por esta razón por la que Brubaker pone un énfasis crucial en la cuestión de las categorías (étnicas, nacionales, raciales, etc.) y los procesos de categorización. Invita a preguntar ¿qué hacen las personas y las organizaciones con y a las categorías identitarias?, ¿cómo estas son utilizadas para canalizar las relaciones sociales?, ¿cómo las categorías llegan a ser institucionalizadas y cuáles son sus consecuencias? o ¿en qué contextos se usan diferentes categorías para articular afinidad y diferencia? Las respuestas a estos interrogantes dependen de casos concretos. Tomando como ejemplo los estudios sobre la etnicidad, estas preguntas nos inducen a analizar cómo y en qué circunstancias las personas interpretan el mundo en términos étnicos en lugar de mediante otras categorías.

Cuadro 3. Las raíces de la reducción del significado del concepto de identidad a las dimensiones identitarias densas.

Las raíces de la reducción del significado del concepto de identidad a las dimensiones identitarias densas:

1. Las “categorías de práctica” son utilizadas con frecuencia como “categorías de análisis”. En la investigación sobre la identidad esto puede implicar que se asuma *a priori* la existencia de dimensiones identitarias densas.
2. Visión esencialista de la cultura (visible por ejemplo en las representaciones coloniales y poscoloniales).
3. Los “efectos de acentuación”, característicos del proceso de categorización, llevan a exagerar la similitud de los elementos dentro de una categoría. A la vez inducen a la sobreestimación de las diferencias entre categorías.

²² Traducción propia del texto original: “We should not, as analysts, prejudge the outcome of such struggles by imposing groupness through definitional fiat” (Brubaker 2005, p. 13).

4. Falta de una comprensión adecuada de los esencialismos cotidianos. En la investigación desde las ciencias sociales y humanidades debe haber una sensibilidad analítica al carácter cambiante y diverso de la realidad social. Al mismo tiempo no se debe perder de vista el impacto del pensamiento esencialista en la vida cotidiana.
5. Transmisión de elementos culturales en el proceso de socialización, que influye en que estos se nos presenten como nuestros atributos naturales.

Las ideas de corte esencialista pueden infiltrarse limitando el análisis a la experiencia grupal compartida. Se oscurecen de esta manera los procesos de negociación identitaria y las relaciones de poder que afectan el posicionamiento y las trayectorias vitales diversificadas de los individuos.

Partiendo del supuesto de que las identidades son construidas y de que las ideas sobre la primordialidad se forman en el proceso de socialización, en el centro de la investigación debe hallarse el análisis de la variación que afecta a las dimensiones identitarias.

Fuente: Elaboración propia.

4.1.3 FRONTERAS SOCIALES

Para adentrarnos en el proceso de construcción de las dimensiones identitarias es crucial aclarar su relación con los elementos culturales. La adecuada comprensión de esta relación constituye la base para entender los cambios que afectaron el estudio de la identidad. Utilizando de nuevo el caso de la etnicidad, tal y como ya se ha indicado, desde los planteamientos esencialistas la cultura se entendía como el conjunto de elementos claramente delimitables que determinaba la existencia de grupos sociales diferenciados. La etnicidad se percibía fundamentada en una estable y objetivamente observable cultura común. El pensamiento de Fredrik Barth, un antropólogo noruego, fue clave en la reorientación de estos planteamientos teóricos. A partir del ensayo que inicia la colección “Los grupos étnicos y sus fronteras” (1969), se cree que los grupos étnicos no se corresponden con las culturas. Lo que realmente determina la identidad de un colectivo son las fronteras que les separan de los demás. Estas fronteras no son delimitadas en función de una simple suma de similitudes y diferencias sino a través de los elementos que los actores sociales perciben como significativos. De este modo sólo algunos fragmentos del amplio abanico de características culturales son considerados como emblemas de diferencia, resultando la mayoría ignoradas.

Relación entre dimensiones identitarias y los elementos culturales

Desde esta perspectiva cambia el enfoque de la investigación. Ya no podemos simplemente sostener que el grupo “A” es “A” porque habla el idioma “A” o cree en la religión “A”, etc. Las aportaciones de Barth nos orientan más bien a analizar qué elementos

culturales el grupo “A” considera que le diferencian del grupo “B”, cómo “A” sabe quién es “A” y quién es “B” y cómo se crea la frontera entre ellos.

Este cambio no significa que la cultura es irrelevante o que no existen importantes diferencias culturales (como vestido, idioma, valores, normas, etc.). Sin embargo, lo que define el grupo son los elementos que sirven para el mantenimiento de la frontera entre ellos. Esta observación es muy importante ya que permite ver cómo la cultura del grupo puede cambiar, o las diferencias entre “A” y “B” desaparecer y a la vez la separación entre “A” y “B” seguir permaneciendo. Por tanto, en lugar de catalogar las “características” culturales de grupos étnicos, debemos focalizar la investigación en la cuestión de la construcción de fronteras y en las formas de determinación de la membresía²³.

Una de las pruebas empíricas que confirman la validez de la hipótesis de Barth es la clásica obra “Beyond the Melting Pot” de Nathan Glazer y Daniel Moynihan (1963). En su investigación demuestran que las auto-definiciones étnicas, en el caso de cinco grupos de origen inmigrante de Nueva York, no han desaparecido a pesar de apreciables tendencias hacia la asimilación. Incluso cuando la diferencia del idioma o costumbres desaparece, como ocurre en gran medida en las siguientes generaciones, la consciencia étnica siguió siendo reproducida. También los criterios de membresía o incluso la propia membresía pueden cambiar a lo largo del tiempo, pero los grupos pueden persistir como una forma de estructuración de la vida social (Barth 1976 [1969]). De allí las transformaciones culturales en el tiempo, así como la diversidad interna, pueden coexistir con la estabilidad de identificaciones étnicas. El énfasis en las diferencias culturales permite sostener ciertas formas de organización social, pero no necesariamente constituye una descripción de la “distribución” de los elementos culturales.

Proceso de categorización

La etnicidad no se apoya por tanto en una cultura común sino en la práctica de la categorización (incluyendo la auto-categorización, categorizaciones de los demás y por los demás). El proceso de categorización, a su vez, se vincula con los ya mencionados “efectos de acentuación”, es decir, exageración de homogeneidad en el seno de una categoría y, a la vez, de sus diferencias con los demás categorías. Es este fenómeno el que fundamenta el

²³ Ya en 1931 Florian Znaniecki apuntó que las principales preguntas de investigación deben girar en torno a “las circunstancias en las que unas personas se convierten en «otros» en la experiencia de un individuo” (citado en Benedyktowicz 2000, p. 46). Traducción propia del texto original: „w jakich warunkach, okolicznościach dani ludzie są obcymi w doświadczeniu oznaczonej jednostki”.

proceso de incremento de densidad de las dimensiones identitarias. Se trata de una situación en la que una serie de características se construyen como marcadores **de diferencia**, siendo tratadas como señas de pertenencia y criterios de **inclusión/exclusión**. Son estos marcadores los que sirven para construir la frontera entre los grupos, ya que indican los elementos distintivos a nivel colectivo.

En este proceso de diferenciación basada en la priorización de rasgos compartidos, la heterogeneidad interna queda invisibilizada. Se focaliza la atención en los marcadores de diferencia, que son percibidos como elementos que unen a los miembros del grupo. Al mismo tiempo, la percepción de las diferencias respecto a los demás se acentúa. Tal y como expresó García (2007, p. 51), “los mecanismos de construcción discursiva de lo colectivo son bastante simples: anulan diferencias internas y generalizan rasgos supuestamente distintivos”.

Hay que ser consciente de la diferenciación entre los aspectos “nominales” de la identidad y la experiencia de la identidad (Jenkins 2008). Es posible que los individuos compartan los mismos marcadores identitarios a nivel nominal pero que estos, en la práctica, signifiquen para ellos cosas muy distintas. Richard Jenkins (2008), basándose en los trabajos de Anthony Cohen, afirma que la membresía en una comunidad implica la participación en un mismo dominio simbólico, pero esto no es equivalente al consenso de valores o al conformismo en el comportamiento. Por ejemplo, el vínculo con la representación del fútbol en un país puede ser vivido y entendido de forma diferente por su ex-entrenadora, por un inmigrante recién llegado al país o por los hijos de un padre desempleado que gasta sustanciales cantidades de dinero en apuestas por el equipo. Todos estos actores pueden apoyar a la representación, sobre todo si esta se convierte en exitosa, pero sin entender o vivir esta experiencia de la misma manera. Las diferencias quedan no obstante relegadas a un segundo plano por los símbolos que representan la unidad. Estos constituyen un paraguas debajo de la cual se esconde tanto la diversidad como los conflictos identitarios.

“Entre los aspectos más importantes de la simbolización de la identidad en este sentido es que permite a la diversidad individual y a la similaridad colectiva coexistir en el mundo humano. No hay necesidad de preguntarse por qué la gente que “es” igual no “hace” lo mismo. Para propósitos prácticos y en ciertos contextos,

simplemente los imaginamos como más o menos iguales. Y este acto de imaginar es «socialmente real» (Jenkins 2008, p. 143)²⁴.

Marcadores de diferencia

Según Hale (2004), la limitada capacidad cognitiva del cerebro humano repercute en que sean los **elementos más simples y visibles**, como las diferencias lingüísticas o fenotípicas, los que tengan más preponderancia en la identificación de los demás como pertenecientes a otras categorías de personas. **A estos elementos se asocia otra serie de rasgos**, tales como creencias, comportamientos o características socioeconómicas que, en su conjunto, forman una imagen prototípica de los miembros de una categoría dada. Son los marcadores de diferencia los que constituyen los criterios de distinción entre grupos humanos. Se hallan detrás de afirmaciones tales como “ellos no son como nosotros porque...”. Hay que enfatizar que **no existe nada intrínseco o inevitable en ninguna serie de elementos utilizada para trazar las fronteras sociales**. A su vez, la continuidad de los símbolos identitarios en ningún caso requiere la continuidad de los significados atribuidos a ellos.

El poder de las distinciones fenotípicas como un marcador de fronteras sociales queda en evidencia al analizar las implicaciones, tanto históricas como presentes, del racismo. Pensemos por ejemplo sobre la pasada legitimidad social y política de la esclavitud²⁵. Las clasificaciones raciales, inaceptables desde el punto de vista actual de las ciencias naturales, fueron incuestionables para millones de personas.

La arbitrariedad con la que las características físicas pueden ser utilizadas para trazar las líneas divisorias entre grupos humanos puede ser ejemplificada también con el caso de los inmigrantes del sur de Italia a Estados Unidos en el siglo XIX y primeras décadas del siglo XX:

“En algunas regiones (...) los italianos del sur ocupaban una posición racial intermedia en el estricto sistema (...) que abarcaba a los negros y a los dominantes blancos. Desde el punto de vista político, los italianos eran suficientemente blancos

²⁴ Traducción propia del texto original: *“Among the most important aspects of the symbolisation of identity in this respect is that it allows individual diversity and collective similarity to co-exist within the human world. There is no need to wonder about why people who ‘are’ the same don’t all ‘do’ the same. For practical purposes and in certain contexts, we simply imagine them as more or less the same. And that imagining is ‘socially real’”.*

²⁵ Pese a inmensas dificultades de cuantificar el fenómeno de la esclavitud, recordemos que se estima que por lo menos 10 millones de africanos fueron llevados al otro lado de Atlántico entre 1500 y 1900. En este mismo periodo alrededor de 6 millones de esclavos de África Subsahariana fueron mandados a Oriente Medio y Extremo Oriente (Manning 1990)

para ser naturalizados y para otorgarles los derechos electorales, pero socialmente representaban, en el mejor de los casos, una población problemática” (Jacobson 1999, p. 57)²⁶

En la época en cuestión la población blanca, según la percepción actual, se consideraba dividida en muchas razas claramente distinguibles. Sobre los europeos del sur y del este se pensaba que eran diferentes racialmente no sólo en cuanto a su fisionomía, sino también en cuanto a su inteligencia y carácter, viendo su presencia como una corrupción de la población de origen anglo-sajón y nórdico (Foner 2001). A los rasgos fenotípicos se asociaban por tanto también otras características. Las diferencias religiosas jugaban un papel igual de destacado que las distinciones de tipo racial o étnico. A principios del siglo XX la llegada en gran número de católicos y judíos de Europa generó una intensa xenofobia entre la población blanca de Estados Unidos. No obstante, con el tiempo, no sólo “desaparecieron” las divisiones raciales que afectaban a los inmigrantes europeos del sur y del este sino que sus religiones fueron incorporadas al patrimonio del país. Los presentes oponentes del multiculturalismo, al alabar los valores de la civilización Occidental, hablan sobre “nuestro” patrimonio judeocristiano (Alba 2005) olvidándose de que hace relativamente poco los que dieron lugar a este patrimonio fueron discriminados por razones raciales, culturales o religiosas.

Aparte de los rasgos fenotípicos, entre los marcadores de diferencia más frecuentemente utilizados, se hallan aquellos ligados a las barreras en la comunicación, como las diferencias lingüísticas (Hale 2004). Puesto que la comunicación es intrínsecamente relevante para la vida social, la presencia de barreras que la dificulten se convierte en un elemento frecuentemente utilizado como marcador de diferencia entre grupos. Veamos el caso de algunos de los marcadores, incluyendo el idioma, que sirven para trazar la frontera entre la población de origen latinoamericano en los Estados Unidos y el resto de la población de este país:

“(...) no es sino hasta el momento de instalarse en los Estados Unidos cuando los migrantes mexicanos descubren que aquí ellos son “Hispanos”, o más precisamente, no es sino hasta el momento en que cruzan la frontera cuando se transforman en

²⁶ Traducción propia del texto original en inglés: *“In certain regions (...) Italians occupied a racial middle ground within the otherwise unforgiving, binary caste system of white-over-black. Politically Italians were indeed white enough for naturalization and for the ballot, but socially they represented a problem population at best” (Jacobson 1999, p. 57).*

Hispanos: todas aquellas características que antes de cruzar los situaban dentro del grupo “hegemónico” de lo pretendidamente “universal” –hablar español, tener un apellido de origen español, color de piel morena, etc.-, del otro lado de la frontera se convierten en “marcadores de identidad” que los sitúan como una minoría de la que existen ya diversos estereotipos” (Odgers-Ortiz 2003)

El fragmento anterior nos lleva también a una crucial propiedad de los marcadores de diferencia, a su asociación a otras características socio-culturales, económicas o políticas. Los marcadores son utilizados para categorizar a otras personas como miembros de diferentes grupos y, frecuentemente, para hacer interferencias en cuanto a cuestiones como su estatus socio-económico o su cosmovisión. Con frecuencia basta sólo con el nombre del grupo para activar todo el conjunto de asociaciones que forman una imagen prototípica de los miembros de ese colectivo. El trabajo de Douglas Massey y Magaly Sánchez (2007) sirve de ilustración de este fenómeno. En su investigación se pidió a inmigrantes latinoamericanos de primera y segunda generación que hicieran fotos de todo lo que les parece americano y latino en su vida cotidiana. El material recogido mostró la asociación prevalente de lo latino con las relaciones sociales íntimas. Al mismo tiempo sus fotografías mostraban a los estadounidenses en un constante movimiento, caracterizados por la competitividad, la frialdad y la distancia. Sus imágenes transmitían también el mensaje de la asociación de lo americano con ideas de grandeza y poder.

La noción de “nosotros” es construida en torno a la percepción de marcadores de diferencia que fundamentan la distinción entre el colectivo propio y los “otros”. De allí, el proceso identitario puede ser pensado como compuesto de dos fenómenos paralelos, de construcción de similitudes pero también de diferencias²⁷. Según Stuart Hall (1996), el proceso identitario se basa sobre todo en exclusión y cierre.

La construcción identitaria fundamentada en oposiciones binarias suele asociarse a juicios de valor, que permiten crear jerarquías. Estas jerarquías son frecuentemente

²⁷ Georg Simmel, por ejemplo, vio la negociación entre ambos principios como un elemento central de la historia humana: *“El significado práctico de los hombres para cualquier otro (...) está determinado tanto por las similitudes como por la diferencias entre ellos. La similitud como hecho o tendencia no es menos importante que la diferencia. En las más variadas formas, ambas son los grandes principios de todos los desarrollos internos y externos. De hecho la historia cultural de la humanidad puede ser concebida como la historia de las luchas y conciliaciones entre ambas”*. [Traducción propia del texto original: *“The practical significance of men for one another (...) is determined by both similarities and differences among them. Similarity as fact or tendency is no less important than difference. In the most varied forms, both are the great principles of all internal and external development. In fact the cultural history of mankind can be conceived as the history of the struggles and conciliatory attempts between the two”* (Simmel 1950, p. 30)].

edificadas en base a las identificaciones realizadas por los actores dominantes, permitiendo de esta manera justificar y legitimar su situación privilegiada. Tal y como afirma Virginia Woolf (2008, p. 61) en “Un cuarto propio”, “durante todos estos siglos, las mujeres han servido de espejos dotados del mágico y delicioso poder de reflejar la figura del hombre al doble de su tamaño natural”. Indicando el funcionamiento de este mismo mecanismo, Josep Fontana (2000) compara los procesos identitarios, centrándose en el caso de los europeos, con un “juego de espejos”. En su obra analiza cómo la imagen de la población de nosotros mismos constituye el reflejo de los que consideramos como diferentes, desde los bárbaros de la época de la Antigua Grecia y Roma hasta los inmigrantes extracomunitarios hoy en día. Este mecanismo, al ligarse con juicios de valor, puede ser equiparado con el proceso de “orientalización” descrito por Gerd Baumann y André Gingrich (2006). Este se basa, por un parte, en la construcción de los “otros” como un reflejo negativo de “nosotros” (“lo que es bueno en nosotros falta en ellos”²⁸). Por otra, la orientalización abarca el posible surgimiento de una visión romántica de los “otros” (“lo que falta en nosotros está (aún) presente en ellos”²⁹) (Baumann y Gingrich 2006, p. x). La mencionada figura del “noble salvaje” (González 1987) puede servir de ejemplo.

Finalmente, podríamos preguntarnos sobre la relación entre los comportamientos reales y los marcadores identitarios. En el mundo social observamos ciertas regularidades que permiten crear expectativas en cuanto a los actos de los demás y, por tanto, orientar nuestras propias acciones. Si estas regularidades no existieran, la vida sería un caos. Es la predictibilidad, por muy variable que sea su nivel, lo que nos permite funcionar. No obstante, la equiparación de grupos sociales con culturas e identidades como si estas constituyeran un conjunto de rasgos que de forma radical diferencian unos colectivos de otros, es tan simplista que deja de ser verdadera. Las identidades son multidimensionales, por lo que, normalmente, en cada colectivo, nos enfrentamos con una gran heterogeneidad de comportamientos en función de la estructura de edad, sexo, diversidad de situaciones socioeconómicas y otras variables. Las dimensiones identitarias deben ser analizadas además como un proceso sujeto a transformaciones constantes, como un fenómeno en construcción. Pero la diversidad interna y la variabilidad en el tiempo no es todo, ya que los

²⁸ Traducción propia del texto original: “*What is good in us is lacking in them*”.

²⁹ Traducción propia del texto original: “*What is lacking in us is (still) present in them*”.

marcadores identitarios con frecuencia no se corresponden con las acciones o características reales del colectivo identificado como “otro”. No hay que buscar mucho para encontrar múltiples casos de este fenómeno, tanto en el pasado como en la actualidad: las representaciones coloniales y poscoloniales, la estigmatización de la población judía, gitana y otros colectivos durante la II Guerra Mundial, los estereotipos de género, etc. Finalmente, hay que ser consciente de que, a nivel colectivo, los marcadores identitarios están sujetos a constante negociación en cuanto a su forma, contenido y significado, lo que adicionalmente precisa de cautela a la hora de hacer generalizaciones. Pensemos por ejemplo sobre el caso de las corridas de toros en España. Los omnipresentes suvenires con toros, que transmiten un potente mensaje identitario, la abolición de corridas en Cataluña, el no-posicionamiento respecto a la práctica de una parte de la población, las imágenes de los toreros en las revistas del corazón, etc., son todos elementos que atestiguan de una multiplicidad de significados atribuidos a este potencial marcador identitario que en el imaginario popular tan fácilmente se asocia a España.

4.1.4 CONSTRUCCIÓN DE DIMENSIONES IDENTITARIAS DENSAS

Identidad: un fenómeno complejo

La noción de dimensiones identitarias densas es afín a conceptos utilizados por otros autores, como el de “fronteras sociales claras” de Richard Alba (2005) o el de “identidades tribales” utilizado por el escritor Amin Maalouf (1999). Este último, de forma ilustrativa, aborda la tensión entre identidades complejas, caracterizadas por múltiples pertenencias e identidades tribales, es decir, dominadas por una única dimensión identitaria, por una única pertenencia fundamental. Maalouf pone un énfasis especial en que las identidades son mucho más complejas de lo que se suele pensar, indicando que todas las personas están compuestas por muchos puntos de referencia que las hacen únicos y a la vez que las vinculan con distintos grupos. Pese a la multiplicidad de facetas identitarias, las inclinaciones esencialistas inducen a pensar sobre la identidad como si se tratase de un fenómeno unidimensional:

“Por comodidad, englobamos bajo el mismo término a las gentes más distintas, y por comodidad también les atribuimos crímenes, acciones colectivas, opiniones colectivas: “los serbios han hecho una matanza...”, “los ingleses han saqueado...”, “los árabes se niegan...”. Sin mayores problemas formulamos juicios como que tal o cual pueblo es “trabajador”, “hábil” o “vago”, “desconfiado” o “hipócrita”,

"orgullosa" o "terco", y a veces terminan convirtiéndose en convicciones profundas" (Maalouf 1999, p. 30)

Maalouf analiza no sólo la complejidad de la identidad sino la interrelación entre las dimensiones identitarias. Es esta característica la que en gran medida influye en que surjan puntos de referencia de muy alta relevancia social. El hecho de que las dimensiones identitarias estén ligadas entre sí hace que los cambios en una de ellas puedan afectar a las demás:

"La identidad de una persona no es una yuxtaposición de pertenencias autónomas, no es un mosaico: es un dibujo sobre una piel tirante; basta con tocar una sola de esas pertenencias para que vibre la persona entera" (Maalouf 1999, p. 34)

El siguiente fragmento sirve de ilustración de la influencia que puede ejercer un punto de referencia sobre las demás dimensiones. Con frecuencia es la faceta de la identidad más atacada la que se convierte en la principal base para la auto-definición, imponiéndose a las demás categorías identitarias:

"Pensemos en un homosexual italiano en la época del fascismo. Ese aspecto específico de su personalidad tenía para él su importancia, es de suponer, pero no más que su actividad profesional, sus preferencias políticas o sus creencias religiosas. Y de repente se abate sobre él la represión oficial, siente la amenaza de la humillación, la deportación, la muerte -al elegir este ejemplo echó mano obviamente de ciertos recuerdos literarios y cinematográficos. Así, ese hombre, patriota y quizás nacionalista unos años antes, ya no es capaz de disfrutar ahora con el desfile de las tropas italianas, e incluso llega a desear su derrota, sin duda. Al verse perseguido, sus preferencias sexuales se imponen sobre sus otras pertenencias, eclipsando incluso el hecho de pertenecer a la nación italiana -que sin embargo alcanza en esta época su paroxismo. Habrá que esperar a la posguerra para que, en una Italia más tolerante, nuestro hombre se sienta de nuevo plenamente italiano" (Maalouf 1999, p. 20)

Tal y como indica el fragmento anterior, una dimensión de alta densidad puede convertirse en un crucial punto de referencia, pero esto no significa que la identidad pueda ser percibida como un fenómeno unidimensional. Analizarla de esta manera implicaría perder de vista la inherente capacidad de cambio de sus facetas.

La distinción de Richard Alba (2005) entre fronteras sociales claras y borrosas (texto original: *"bright and blurred boundaries"*) constituye otra aportación teórica que ayuda a comprender la necesidad de analizar la variación de densidad de las dimensiones identitarias. En su texto sobre las segundas generaciones en Francia, Alemania y Estados

*Fronteras
sociales claras
y borrosas
(Alba 2005)*

Unidos, Alba indica que en todas las sociedades de inmigración existe una frontera social entre la población nativa y la población de origen inmigrante. Esta frontera, impuesta por la mayoría étnica, puede ser clara, implicando que hay poca ambigüedad en cuanto a la membresía de cada grupo o borrosa si esta ambigüedad existe. El desarrollo de dimensiones identitarias de alta densidad, y por tanto de la frontera social clara, tiene lugar cuando la distinción entre la población nativa y de origen inmigrante se ve institucionalizada en muchos ámbitos, como podría ser el de la ciudadanía o el lenguaje, y se asocia con asimetrías en cuanto al estatus social y el poder.

*Comunidad,
conexionismo
y grupalidad*

Para evitar caer en las trampas del “positivismo ingenuo” o del “relativismo absoluto” (Levine 1999), Rogers Brubaker y Frederick Cooper (2001) proponen abandonar por completo el uso del concepto de “identidad”, ya que este es utilizado para denotar fenómenos tan diferentes que al final pierde su capacidad explicativa. En su lugar proponen hablar de comunidad, conexionismo y grupalidad (texto original: “*commonality*”, “*connectedness*”, “*groupness*”), introduciendo además otra serie de nociones que serán analizadas más adelante. Los tres conceptos son definidos por los autores de la siguiente manera:

“Comunidad” denota el compartir algún atributo común, “conexionismo” los lazos relacionales que unen a las personas. Ni comunidad ni conexionismo por sí solos generan “grupalidad” –el sentido de pertenecer a un grupo distintivo, unido y solidario. Pero comunidad y conexionismo juntos sí pueden hacerlo” (Brubaker y Cooper 2001, p. 26)

El fenómeno de “grupalidad” hace referencia a las dimensiones identitarias de muy alta densidad, al sentido de pertenencia exclusivista a un grupo unido que impulsa, por una parte, el sentimiento de solidaridad con los demás miembros y, por otra, la separación con los individuos “de afuera”. Los autores afirman que el sentimiento fuerte de pertenencia compartido puede darse también en casos en los que el conexionismo relacional es mínimo. Es el caso de colectividades muy numerosas como las naciones. Cuando la autodefinición difusa como miembro de una nación cristaliza en el fenómeno de la grupalidad, es posible que la base de este fenómeno no represente un fuerte conexionismo relacional sino una comunidad poderosamente imaginada (Anderson 1993) y sentida.

Las dimensiones identitarias de muy alta densidad no constituyen una característica intrínseca de colectivos humanos, sino que surgen, se consolidan en momentos específicos de la historia, sólo para desvanecerse a continuación (Brubaker 2002). Son la prueba más visible de la capacidad de cambio de los puntos de referencia identitarios, tanto en cuanto a su relevancia social como a su significado.

La adquisición de relevancia social de una dimensión identitaria puede plasmarse en múltiples aspectos de vida. En la siguiente tabla se recogen, basándose, entre otros, en ideas de Rogers Brubaker (2009) y Andreas Wimmer (2008b), algunos de los elementos clave que pueden influir en la consolidación de dimensiones identitarias densas a nivel colectivo:

Cuadro 4. Elementos clave que pueden influir en la consolidación de dimensiones identitarias densas.

Auto-definición y/o categorización externa	- ¿Existen actores sociales que utilizan un nombre que designa al grupo?
Indicios de membresía	- ¿Se utilizan marcadores identitarios (lingüísticos, fenotípicos, relativos a la cultura material, etc.) para identificar a los miembros? - ¿Se requiere el conformismo en cuanto al comportamiento de los miembros (por ejemplo, a través de la presión social o existencia de sanciones)? - ¿Existe ambigüedad en cuanto a quién pertenece al grupo o no?
Relaciones sociales	- ¿La categoría identitaria influye en el favorecimiento intra-grupal en la construcción de redes sociales (endogamia, predominio de miembros del endogrupo en redes de amistad, etc.)? - ¿Existe concentración residencial ? - ¿Existe separación institucional visible en la creación de organizaciones culturales, religiosas, etc., separadas?
Nivel político	- ¿Se emprende acción colectiva para defender los intereses del grupo? - ¿Existen líderes o partidos políticos que representan el grupo? - ¿Existen asimetrías en cuanto al acceso al poder ?
Nivel económico	- ¿Se favorece el grupo propio por encima de los demás repercutiendo en la distribución desigualitaria de recursos ? - ¿Existe segregación laboral ? - ¿Existen negocios separados que abastecen al grupo?
Estabilidad	- ¿Los patrones nombrados se mantienen a lo largo de tiempo ?

Fuente: Elaboración propia.

Podemos hablar de una densa dimensión identitaria cuando un colectivo se define a sí mismo y es definido por otros como un grupo. Además, esta diferenciación debe plasmarse en las relaciones sociales, de tal manera que existe poca ambigüedad en cuanto a quién pertenece al colectivo. El punto de referencia común debe adquirir suficiente relevancia para privilegiar a los miembros del endogrupo. En tales circunstancias los componentes de la comunidad cristalizada estarán dispuestos a afrontar altos costos para defenderla. Será además más probable que definan sus propios intereses en términos de los del grupo propio y de responder positivamente a la presión colectiva en cuanto a las formas de actuar. Según Hale (2004), las dimensiones de muy alta densidad suelen surgir en periodos de una profunda incertidumbre, por ejemplo durante crisis económicas o levantamientos sociales. En estas ocasiones pueden asociarse al desarrollo intensificado de estereotipos étnicos.

Pero la consolidación identitaria puede deberse a múltiples factores, abarcando tanto a los intereses de índole económica y política como a los condicionantes culturales. Son estos últimos los que influyen en que, con frecuencia, sea la búsqueda del reconocimiento, el orgullo grupal y la dignidad lo que se halla detrás de las dimensiones identitarias densas. En este sentido, tienen relevancia elementos como el prestigio ligado a la pertenencia a un grupo que goza de legitimidad en el seno de la sociedad o la seguridad personal. No sin importancia aparece también la estabilidad psicológica enraizada en el sentimiento de pertenencia a una comunidad que brinda su apoyo y que aporta el sentimiento de encontrarse “culturalmente «en casa»”, tal como fue expresado por Andreas Wimmer (2013, p. 5).

Uno de los mecanismos que frecuentemente intervienen en el fuerte aumento de la importancia de una dimensión identitaria tiene que ver con la invención de una historia común que reafirma el parentesco de sangre. Es así porque la creencia en el pasado común da mayor credibilidad en el compartir también el futuro (Hale 2004). El estudio del mito político serbio realizado por Ivan Čolović (2001) sirve de ilustración de este fenómeno en el caso del conflicto de los Balcanes. Su investigación muestra que, mucho tiempo antes de la explosión de la violencia aparecían señales que anunciaban la posibilidad de los futuros acontecimientos. Los contenidos del mito político presente en los medios de comunicación, de forma clara, contribuyeron al aumento de la relevancia social de auto-definición como

serbios, interviniendo además en el contenido de esta auto-definición. Uno de los protagonistas del mito fue el “Oeste Podrido”, mostrado como el foco del mal, que rechaza a Dios para celebrar al hombre y a los frágiles productos de su poder. Sirva como ejemplo este fragmento de un teólogo ortodoxo, Nikolaj Velimirovič: “la escuela europea ha abandonado su fe en Dios. En esto se halla su transformación en la morada del veneno y la causa de la muerte del hombre europeo”(citado en Čolović 2001, p. 58). El desarrollo de las actitudes nacionalistas era visible a través de unos fenómenos objetivos y fáciles de medir, como el aumento drástico de nombres de los héroes nacionales históricos y míticos a niños en los años directamente anteriores al conflicto armado. A través de un extenso análisis histórico, rico en ejemplos etnográficos, Čolović llega a la conclusión de que el mito político, en ciertas circunstancias, se transforma en el discurso que representa a la sociedad como aislada, homogénea, autosuficiente y, sobre todo, amenazada por otras. El fundamento de este discurso se halla en una creencia en la profunda e insuperable diferencia entre las distintas naciones.

Permaneciendo en los Balcanes, volvamos al libro de Amin Maalouf (1999) para concluir este apartado. El extracto, que se incluye a continuación, sirve de ilustración literaria de como la relevancia de las dimensiones identitarias puede variar, llegando a ser muy alta, en un muy corto periodo de tiempo:

“Sigamos en Sarajevo. Hagamos allí, mentalmente, una encuesta imaginaria. Vemos, en la calle, a un hombre de cincuenta y tantos años.

Hacia 1980, ese hombre habría proclamado con orgullo y sin reservas; “¡Soy yugoslavo!”; preguntando un poco después, habría concretado que vivía en la República Federal de Bosnia-Herzegovina y que venía, por cierto, de una familia de tradición musulmana.

Si lo hubiéramos vuelto a ver doce años después, en plena guerra, habría contestado de manera espontánea y enérgica: “¡Soy musulmán!” Es posible que se hubiera dejado crecer la barba reglamentaria. Habría añadido enseguida que era bosnio, y no habría puesto buena cara si le hubiésemos recordado que afirmaba orgulloso que era yugoslavo.

Hoy, preguntando en la calle, nos diría en primer lugar que es bosnio, y después musulmán; justo en ese momento iba a la mezquita, añade, y quiere decir también que su país forma parte de Europa y que espera que algún día se integre en la Unión Europea” (Maalouf 1999, p. 16)

4.1.5 LA IDENTIDAD Y LAS RELACIONES SOCIALES

Según Richard Jenkins (2008, p. 39), el mundo, tal como este es construido y vivido por los seres humanos, se puede analizar en tres órdenes principales: el orden individual, que hace referencia a los individuos y el funcionamiento de su mente (*“what-goes-on-in-their-heads”*); el orden de interacción, que denota las relaciones entre personas (*“what-goes-on-between-people”*); y el orden institucional, que expresa las regularidades de la vida social (*“established-ways-of-doing-things”*). A pesar de esta distinción analítica, los tres están intrínsecamente ligados entre sí. Los procesos de categorización constituyen una fuente de sentido que se proyecta a otros aspectos de la vida, influyendo en el comportamiento humano e implicando un trato diferenciado de individuos clasificados como pertenecientes a distintas categorías.

Partiendo de esta perspectiva, Jenkins analiza el proceso identitario según su sujeción a la “dialéctica de identificación interna y externa” (*“internal-external dialectic of identification”*). Los colectivos humanos se consolidan como resultado de la auto-definición de sus miembros, así como de la identificación por parte de actores ajenos. De esta manera, la idea de grupo puede ser construida tanto interna como externamente³⁰.

La auto-identificación como grupo puede ser pensada como el proceso de diferenciación basado en la percepción de similitud intragrupal y de diferencia respecto a los demás, haciendo referencia a lo que no somos para definir lo que somos. Dicho de otro modo, la definición de “otros” según criterios propios es una forma de identificarnos a nosotros mismos. No obstante, hay que tener en cuenta que no es suficiente con afirmar la dimensión identitaria común. Esta tiene que ser validada o reconocida por el entorno. Ninguna dimensión identitaria es unilateral y de ahí la importancia de la “presentación del yo” en la interacción (Goffman 2001). Puesto que no podemos asegurar la deseada recepción o interpretación de nuestros actos, con frecuencia nos encontramos con el dilema “expresión *versus* acción”, tal y como lo ilustró Sartre: “El alumno atento que desea estar atento, con sus ojos clavados en la maestra y sus oídos bien abiertos, se agota de tal modo representando el papel de atento que termina por no escuchar nada” (citado en Goffman 2001, p. 44). Lo que es importante es que no es suficiente con mandar el mensaje sobre la

³⁰ El pensamiento de George Herbert Mead (2009) fue clave para la comprensión de este proceso.

auto-definición. Para que una dimensión identitaria adquiriera relevancia social el mensaje, al menos en líneas generales, debe ser aceptado por los demás.

A nivel grupal, los procesos de auto-identificación en gran medida dependen de los debates internos. En este contexto, las élites intragrupalas pueden desempeñar un papel clave en cuanto a la delimitación de las fronteras sociales y criterios de pertenencia. El texto de Peter Uvin (1999) aporta evidencias que apoyan la relevancia de este fenómeno en el caso del genocidio en Ruanda de 1994. A diferencia de Burundi, las líneas divisorias que fracturaban la sociedad ruandesa eran sobre todo de carácter regional y social, pero no étnico. Según Uvin, el descontento popular fue por tanto principalmente una cuestión regional intra-Hutu. No obstante, el discurso del antagonismo Hutu-Tutsi y su plasmación en las políticas públicas fueron uno de los componentes clave de la estrategia de la legitimación y del control sobre el estado por parte de las élites en el poder. Los documentos de identidad especificaban la categoría étnica oficial (Brubaker 2009). Cuando las élites eran amenazadas, exacerbaban las divisiones étnicas para obstaculizar una democratización y un acceso más igualitario al poder. Esta situación contribuyó a la radicalización de las posturas y la rutinización de la violencia, a la “exclusión moral” de una categoría de personas, permitiendo primero su “muerte social y luego física” (Uvin 1999, p. 253).

La identificación interna normalmente se vincula con una paralela identificación externa. No obstante, lo contrario no siempre tiene lugar. La definición de un colectivo por actores ajenos puede influir en el surgimiento de consciencia grupal, aunque no necesariamente (Jenkins 2008). El grupo sujeto a identificación externa puede no reconocer el contenido de esta. En definitiva, la categorización externa no tiene porque desembocar en consolidación de una dimensión identitaria. Para ejemplificar este último fenómeno veamos el caso de la propaganda antisemita en el caso de Cracovia durante la II Guerra Mundial. La ciudad fue inundada con prensa, carteles, folletos, exposiciones y actuaciones que mostraban a los judíos como el enemigo más peligroso, que amenazaba a la humanidad. Eslóganes como "La nación judía de parásitos" o "La influencia corrompente de los judíos", se encontraban en todas las partes de la ciudad. En uno de los edificios más emblemáticos de la plaza central de Cracovia se hizo una exposición pseudocientífica titulada "La plaga mundial de los judíos". Las imágenes de personas sucias y con patologías

graves fueron diseñadas para transmitir el mensaje de la responsabilidad judía por la difusión de enfermedades (Jodłowiec-Dziedzic 2003). Se trata de un ejemplo de la fuerza de poderosos actores externos para influir en la realidad, sin que el contenido de esta definición sea reconocido por el colectivo en cuestión.

*Consolidación
de vínculos
internos*

La “dialéctica de identificación interna y externa” (Jenkins 2008) influye profundamente en la densidad de las dimensiones identitarias. Volviendo al caso de la etnicidad, esta puede adquirir formas muy diversas desde una dimensión identitaria borrosa a una de gran relevancia social, que puede estimular el surgimiento de un movimiento político feroz (Fenton 2003). Los individuos, bajo ciertas circunstancias, tratan, por ejemplo la etnicidad, como algo crucial, convirtiéndolo en el motor de acción social, o bien lo ven como algo de poca relevancia. Desde esta perspectiva, colectivos étnicos también pueden ser grupos de interés, alimentados por el reforzamiento de los lazos entre sus miembros. El desarrollo del conexionismo relacional (Brubaker y Cooper 2001), denotando los vínculos sociales intragrupal, constituye una de las manifestaciones de alta relevancia social de las dimensiones identitarias compartidas.

En este contexto se antoja necesaria una referencia al concepto de capital social. Para las necesidades de este estudio, seguiremos las aportaciones teóricas de Alejandro Portes (1995, p. 12), que define este concepto como³¹:

"la capacidad de los individuos para acceder a escasos recursos en virtud de su pertenencia a las redes o estructuras sociales más amplias. Estos recursos pueden incluir tangibles económicos como descuentos en los precios y los préstamos sin interés, o intangibles como la información sobre las condiciones para el negocio, consejos de empleo y "buena voluntad" en las transacciones del mercado. Los propios recursos no constituyen capital social. El concepto se refiere a la capacidad del individuo para movilizar estos recursos cuando los demanda"³².

En otro texto, Portes y Julia Sensenbrenner (1993) identifican dos fuentes de capital social especialmente relevantes para el tema de las fronteras sociales y la identidad: la solidaridad limitada (“*bounded solidarity*”) y confianza exigible (“*enforcable trust*”). El

³¹ La gran influencia del concepto de capital social en las ciencias sociales se debe a autores como Pierre Bourdieu (1986), James Coleman (1988) y Robert Putnam (1993). Una revisión exhaustiva de los estudios y aportaciones teóricas sobre el concepto excede los objetivos del presente trabajo.

³² Traducción propia del texto original: “*Social capital refers to the capacity of individuals to command scarce resources by virtue of their membership in networks or broader social structures. Such resources may include economic tangibles like price discounts and interest-free loans, or intangibles like information about business conditions, employment tips, and generalized “goodwill” in market transactions. The resources themselves are not social capital; the concept refers instead to individual’s ability to mobilize them on demand.*”

primer fenómeno surge en las situaciones en las que compartir una situación común empuja a los individuos afectados a identificarse como un grupo. Se manifiesta con mayor fuerza en casos de discriminación por actores externos o una amenaza al grupo, sea esta real o percibida. La predisposición altruista de los componentes del colectivo no es universal, sino se limita a la comunidad. Según Portes:

“Es la fuente de capital social la que lleva a los miembros acaudalados de una iglesia a apoyar económicamente de forma anónima a las escuelas y hospitales de dicha iglesia; a los miembros de una nación oprimida a participar, para defenderla, en actividades militares que pueden poner en riesgo su vida; y a obreros industriales a tomar parte en marchas en protesta o huelgas solidarias para apoyar a su compañeros” (Portes 2014, p. 66).

La retribución por actuar para el bien de la comunidad es asegurada no por el conocimiento del receptor directo, sino por la inserción de ambas partes en una estructura social común. Sirva de ejemplo el caso de un miembro de un grupo étnico que decide financiar una beca para un estudiante perteneciente a la misma etnia sin esperar una retribución por parte del beneficiario directo. Más bien se trata de la búsqueda de reconocimiento social en el seno de la comunidad y de la mejora de la situación colectiva.

La “confianza exigible” se fundamenta en la capacidad sancionadora y de control por parte del grupo, que permite el apoyo mutuo entre los miembros. Tiene poco que ver con el altruismo, quedando más bien vinculado con la capacidad de imponer respeto a normas grupales. La comunidad se convierte en el garante del cumplimiento de obligaciones recíprocas. Poniendo otro ejemplo, si un banquero ofrece un préstamo sin avales a un miembro de una misma comunidad religiosa, la operación es asegurada por la amenaza del ostracismo con el que se encontraría el receptor en caso de no cumplir con sus obligaciones. Según Portes:

“La confianza existe en estas situaciones debido precisamente a que se puede exigir que su cumplan las obligaciones, no mediante la aplicación de la ley o por medio de violencia, sino mediante el poder sancionador de la comunidad” (Portes 2014, p. 67).

La influencia de la dialéctica de las identificaciones interna y externa se puede plasmar también en los patrones residenciales. La existencia de “enclaves étnicos”, así como de “comunidades étnicas” (Logan, Zhang y Alba 2002) constituye una ilustración de este fenómeno. La concentración residencial de los distintos grupos de inmigrantes constituye

un fenómeno ampliamente documentado en diversos contextos históricos y geográficos (Thomas y Znaniecki 2004 [1918-20]; Portes y Jensen 1987). El surgimiento de este fenómeno se puede vincular con limitaciones que restringen las posibilidades de elección del lugar de asentamiento. Juan Carlos Checa y Ángeles Arjona (2007) demuestran el funcionamiento de mecanismos que llevan a la segregación residencial de la población inmigrante en el caso de la provincia de Almería. Su investigación indica como causa principal las preferencias residenciales de los nacionales por el endogrupo, lo que desemboca en la etno-discriminación en el ámbito geográfico analizado.

“La incorporación residencial de los inmigrantes en los centros urbanos depende fundamentalmente de las estrategias de arrendamiento y venta de los propietarios, que se diseña a partir de las posibilidades económicas y, sobre todo, por el origen del demandante. Esto implica, en la actualidad un submercado de la vivienda para inmigrantes. Estos quedan circunscritos, de forma casi obligada, a un mercado diseñado para ellos y que corresponde a unas determinadas zonas, edificios o casas dentro de los distintos municipios y diseminados. Con esta estrategia se reactiva una parte del mercado inmobiliario residual y de rentabilidad nula (...) Los inmigrantes, en suma, pagan tanto por sus alojamientos como los españoles, debido a que para éstos la oferta es muy amplia, mientras para los inmigrantes se reduce, coyuntura que aprovechan los propietarios para incrementar el precio” (Checa y Arjona 2007, p. 190-191)

Como consecuencia de la etno-discriminación, la población nacional e inmigrante de similares condiciones económicas no se inserta en los mismos espacios. Con el crecimiento de la inmigración se creó un mercado residencial dual. La preferencia por el endogrupo desemboca en que la oferta de las viviendas para la población extranjera, sobre todo de origen africano, disminuya. Esta reducción, unida a la alta demanda, condujo a la subida de precios del alojamiento ofertado a los inmigrantes y a la puesta en el mercado de viviendas que, de otro modo, debido a su estado o localización, no tendrían demanda.

John Logan y asociados (2002) apuntan, no obstante, que, de forma paralela a patrones de segregación residencial ligados a limitaciones que restringen la elección de lugar de asentamiento, pueden surgir las “comunidades étnicas”. Estos se definen como “vecindarios étnicos que son elegidos como entorno de vida por personas que tienen más

opciones gracias a sus recursos económicos”³³. Se trata por tanto de áreas caracterizadas por la concentración de personas de un mismo origen. Las decisiones de asentarse en zonas de una mayor densidad de compatriotas quedan ligadas en mayor medida a las elecciones personales que a las limitaciones externas.

En el caso español la instalación de jubilados europeos de medio y elevado poder adquisitivo permite hablar, en algunos casos, de patrones de concentración residencial de inmigrantes que cuentan con mayores recursos económicos. Por ejemplo, según el estudio de Karen O’Reilly y Andreas Huber (2004), el asentamiento en las urbanizaciones constituye un patrón residencial importante entre los migrantes británicos de tercera edad en la Costa del Sol. En este aspecto destaca sobre todo la zona occidental de Málaga, entre Fuengirola y Marbella³⁴.

La plasmación de las categorías identitarias en distintos aspectos de la vida social, sean estos residenciales, económicos o de otra índole, hace que coincidamos con Andreas Wimmer (2014) en su definición de las fronteras sociales. Según este autor estas constituyen una metáfora, ya que no existen en la vida social límites que tengan el mismo estatus ontológico de las fronteras de los estados o los límites de cuerpos físicos. No obstante, las categorías identitarias (tales como suizos o suecos) son ontológicamente “reales”, al igual que las prácticas sociales basadas en estas categorías (por ejemplo, si los suizos, a nivel general, privilegian a sus compatriotas por encima de los suecos). Wimmer (2014), en su texto de respuesta a las críticas de su libro “Ethnic Boundary Making. Institutions, Power, Networks” (Wimmer 2013) responde a la sugestión de Rogers Brubaker de centrarse en las prácticas de categorización en lugar de hablar sobre fronteras. Wimmer defiende la metáfora de la frontera, enfatizando que los límites grupales son configurados tanto por la vertiente categórica como por la conductual. Utilizar la metáfora de la frontera permite captar las posibles consecuencias de nuestras formas de clasificación. Y es que la etnicidad no necesariamente se articula sólo mediante un mero acto de categorización. Las clasificaciones que utilizamos pueden llevar, por ejemplo, a patrones de discriminación que

³³Traducción propia del texto original: “We use the term ethnic community to refer to ethnic neighbourhoods that are selected as living environments by those who have wider options based on their market resources”.

³⁴ No obstante, según los autores, no podemos hablar sobre dominación de partes enteras de litoral o creación de guetos físicamente aislados.

convierten nuestra forma de pensar sobre el mundo social en un fenómeno plasmado en realidades muy tangibles.

4.1.6 PROCESOS DE IDENTIFICACIÓN Y RELACIONES DE PODER

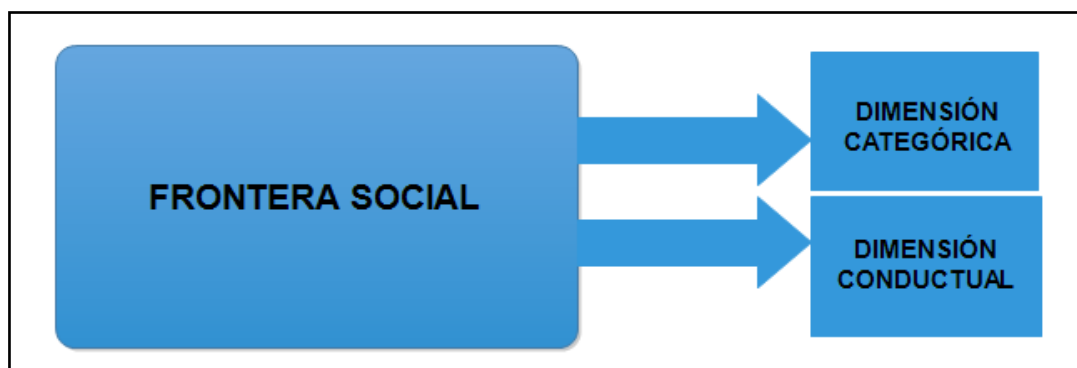
El hecho de que las dimensiones identitarias sean construidas en base a las relaciones sociales, induce a indagar en la influencia de las estructuras de poder existentes en la consolidación grupal. En otras palabras, implica analizar las repercusiones de las relaciones sociales de carácter vertical. Desde este punto de vista, es crucial preguntarnos por las maneras en las que se utilizan las categorías. Tanto los actos cotidianos de clasificar a los demás y las implicaciones de estas categorizaciones, como la limitación de acceso a recursos escasos en base a la exclusión de algunos colectivos, deben ser objeto de análisis. Las identificaciones sociales se plasman a nivel de interacciones, lo que puede ser ilustrado por el hecho de que al conocer a una persona extraña una de las primeras cosas que solemos hacer es intentar ubicarla en nuestro mapa social. Y es que las relaciones humanas serían inimaginables sin alguna forma de saber quiénes son las demás personas de nuestro entorno y sin algún sentido de quiénes somos nosotros. En la ordenación del universo social, el proceso de categorización, basado en la percepción de rasgos comunes y distintivos de cada categoría, juega un papel fundamental. En el ámbito relacional esto permite que al encontrar personas extrañas se crean expectativas en cuanto a su comportamiento. Sin embargo, definir los criterios de pertenencia a una categoría conlleva también establecer la frontera sobre quién forma parte y quién no. Por consiguiente, la inclusión en una categoría implica al mismo tiempo exclusión. Pese a la cotidianeidad de los procesos de identificación, la historia nos aporta múltiples casos de sus potenciales consecuencias catastróficas. Tal y como afirma Ulrich Beck “los regímenes totalitarios siempre se han apoyado en alguna idea acerca del verdadero hombre, para luego apartar, excluir, reformar o aniquilar a aquellos que no quisieran amoldarse a ese ideal” (Beck 2003: 24).

4.1.6.1 Ejes de construcción de fronteras sociales

Para comprender la relación entre los procesos de identificación y las relaciones de poder distinguiremos entre los principales ejes de construcción de límites grupales, apoyándonos en las aportaciones teóricas de Andreas Wimmer (2008a) y de Michèle

Lamont y Virág Molnár (2002). El primero, centrándose en la etnicidad, diferencia el eje categórico y conductual, mientras que Lamont y Molnár distinguen aspectos simbólicos y sociales de fronteras sociales. El nivel categórico se fundamenta en el proceso de categorización que divide el mundo social en grupos basándose en la distinción “nosotros” - “ellos”. La dimensión conductual se fundamenta en orientaciones de cómo actuar hacia individuos o grupos categorizados como “nosotros” y “ellos” en diferentes situaciones cotidianas, llevando a la consolidación de fronteras a nivel social (véase Figura 3). Estas últimas se manifiestan en patrones estables de asociación, así como en la distribución y el acceso desiguales a los recursos, tanto materiales como no-materiales, y a oportunidades sociales. Los aspectos simbólicos y sociales son igualmente reales: los primeros existen a nivel de intersubjetividad, estando ligados a la percepción de similitud y membresía, mientras que los segundos se manifiestan como agrupaciones de individuos. Sólo si las fronteras simbólicas adquieren relevancia social pueden influir en los patrones de interacción, en la articulación de procesos de inclusión y exclusión, así como en la estratificación social.

Figura 3. Las principales vertientes de las fronteras sociales según Andreas Wimmer (2008a).



Fuente: Elaboración propia.

Los trabajos de Michel Foucault (2008) sobre las transformaciones del “saber” sobre la locura sirven para ilustrar la relevancia del eje categórico de construcción de fronteras grupales. Diferentes colectivos compiten entre sí en la producción, institucionalización y cuestionamiento de distintos sistemas de clasificación, ya que son estos los que permiten definir la realidad. Es por esta razón por la que el conocimiento psiquiátrico, según Foucault, no puede ser entendido sin tener en cuenta las relaciones de poder y el contexto social más amplio:

"El enfermo se siente a sí mismo como un extraño y sin embargo, no es posible darse cuenta de la experiencia patológica sin referirla a estructuras sociales" (Foucault 2008, p. 95)

La categorización de ciertos individuos bajo la etiqueta de "locura" es ligada a lo que en una sociedad específica es predominantemente considerado "normal" y "anormal", por lo que históricamente las formas de definir a este colectivo y de actuar frente a él quedaron sujetas a cambios. El desarrollo del tratamiento médico de la locura en el siglo XIX, a pesar de mostrarse basado en la objetividad científica, según Foucault, es cuestionable por su vinculación con las ideas de normalidad prevalentes en la época y por su influencia en el aislamiento y exclusión de los considerados enfermos mentales. Apuntando en la misma línea, Eduardo Galeano (2000, p. 54) permite llevar las conclusiones generales de Foucault al campo de los estudios migratorios:

"Nunca han faltado pensadores capaces de elevar a categoría científica los prejuicios de la clase dominante (...) Hace un siglo, Alfred Binet inventó en París el primer test de coeficiente intelectual, con el sano propósito de identificar a los niños que necesitaban más ayuda de los maestros en las escuelas. El inventor que era el primero en advertir que este instrumento no servía para medir la inteligencia, que no puede ser medida, y que no debía ser usado para descalificar a nadie. Pero ya en 1913, las autoridades norteamericanas impusieron el test de Binet en las puertas de Nueva York, bien cerquita de la estatua de la Libertad, a los recién llegados inmigrantes judíos, húngaros, italianos y rusos, y de esa manera comprobaron que ocho de cada diez inmigrantes tenían una mente infantil (...). En 1994, el libro "The Bell Curve" tuvo un espectacular éxito de ventas en los Estados Unidos. La obra, escrita por dos profesores universitarios, proclamaba sin pelos en la lengua lo que muchos piensan pero no se atreven a decir, o dicen en voz baja: los negros y los pobres tienen un coeficiente intelectual inevitablemente menor que los blancos y los ricos, por herencia genética (...). Los pobres, y sobre todo los pobres de piel negra, son burros, y no son burros porque sean pobres, sino que son pobres porque son burros" (Galeano 2000, p. 54)

En el contexto migratorio actual existen evidencias empíricas que indican patrones de categorización similares en el caso de la concentración deliberada, que presuntamente se realiza, según las capacidades intelectuales de los alumnos en diferentes clases o escuelas. Numerosos estudios muestran que en la percepción de esta capacidad intelectual que determina la selección, influyen factores como los recursos económicos, el origen étnico y el estatus del inmigrante. Por ejemplo, en Suiza, más de la mitad del alumnado en

clases y escuelas para niños con necesidades especiales no posee la nacionalidad de este país (Nusche 2009).

La identificación de otros colectivos como inferiores con frecuencia se edifica en base a la percepción de su falta de civilización. Franke Wilmer (2010) indica la fuerza de este imaginario entre los colonizadores en los Estados Unidos. El discurso de la justicia, al topar con la presión de expansión y de búsqueda de recursos, desembocó en que el presidente Jackson, pese a denunciar con anterioridad la reubicación de la población indígena como inmoral, en 1835 afirmó:

“El plan de reubicar la población aborígen que aún queda en los asentamientos de Estados Unidos (...) está a punto de concluir (...) Todos los experimentos precedentes de mejora de los Indios han fallado. Parece ahora ser un hecho establecido que no pueden vivir en contacto con una comunidad civilizada y prosperar” (citado en Wilmer 2010, p. 188)³⁵

El fragmento citado no deja duda de quién es percibido como el colectivo civilizado por las autoridades estadounidenses en aquella época. A continuación se incluye un texto de John G. Burnett, escrito por un soldado estadounidense que tomó parte en la implementación de la reubicación de los cherokee, aporta una visión bastante diferente del trato de la población indígena:

“La eliminación de los indios cherokee de sus hogares de toda la vida en el año 1838 me encontró como hombre joven en la flor de la vida y como soldado (...) del ejército americano. Estando familiarizado con muchos de los indios y siendo capaz de hablar fluidamente su lenguaje, fui mandado como intérprete a las Smoky Mountain Country en mayo de 1838, y fui testigo de la ejecución de la orden más brutal en la historia de conflictos armados americanos. Vi a los indefensos cherokee arrestados y sacados de sus hogares y conducidos a punta de bayoneta a las empalizadas. Y, al fresco de una llovizna de una mañana de octubre, los vi cargados como ganado u ovejas en seiscientos cuarenta y cinco vagones que se dirigieron hacia el Oeste (...).

El largo y doloroso viaje hacia el Oeste acabó el 26 de marzo de 1839 con cuatro mil tumbas silenciosas que se extendían desde el piedemonte de las Smoky Mountains hasta lo que es conocido como el Territorio Indio del Oeste. La codicia por parte de la raza blanca fue la causa de todo lo que los cherokee tuvieron que sufrir (...)

³⁵ Traducción propia del texto original: *“The plan of removing the aboriginal people who yet remain within the settled portions of the United States (...) approaches its consummation... All preceding experiments of the improvement of the Indians have failed. It seems now to be an established fact that they cannot live in contact with a civilized community and prosper”.*

El asesinato es asesinato, y alguien debe de responder. Alguien debe explicar los ríos de sangre que fluyeron en el territorio indio en el verano de 1838. Alguien debe de explicar las 4000 tumbas silenciosas que marcan la ruta de los cherokees hasta su exilio. Desearía poder olvidarlo todo, pero la imagen de los 645 vagones dejados sobre el suelo helado con su carga de humanidad sufriende aún perdura en mi memoria” (citado en Wilmer 2010, p. 189)³⁶

**Categoriza-
ciones
identitarias:
¿quién las
hace? y ¿quién
las padece?**

La cuestión fundamental es de quién proviene la definición de la realidad social que tiene relevancia, lo que indica la importancia de las relaciones de poder y del diferenciado acceso a los recursos. No obstante, con frecuencia el debate académico acaba, tal como expresó Floya Anthias (2001), “atrapado en la cultura” (“*stuck in culture*”), obviando los aspectos de la realidad social vinculados a las desigualdades y la exclusión. El análisis de la construcción de las dimensiones identitarias no debe perder de vista el marco social, económico y político más amplio que repercute en que el ámbito identitario se convierta con frecuencia en un área de coacción pero también de contestación y resistencia.

Brubaker y Cooper (2001) hacen hincapié en la distinción crucial entre el proceso de identificación y su posible, pero no necesario, resultado de consolidación identitaria. La definición de un colectivo como diferente puede o no traducirse en el surgimiento de su fuerte conciencia grupal. La identificación, tanto de uno mismo como de los otros, es intrínseca a la vida social. Las dimensiones identitarias densas, no obstante, surgen tan sólo en momentos específicos. Centrarnos en la acción de identificar permite evitar presuponer el resultado de este proceso e induce a especificar los agentes que realizan la identificación. Es por eso por lo que en el foco del análisis sobre la identidad deben encontrarse los

³⁶ Traducción propia del texto original: “*The removal of Cherokee Indians from their life long homes in the year of 1838 found me a young man in the prime of life and a Private soldier in the American Army. Being acquainted with many of the Indians and able to fluently speak their language, I was sent as interpreter into the Smoky Mountain Country in May, 1838, and witnessed the execution of the most brutal order in the History of American Warfare. I saw the helpless Cherokees arrested and dragged from their homes, and driven at the bayonet point into the stockades. And in the chill of a drizzling rain on an October morning I saw them loaded like cattle or sheep into six hundred and forty-five wagons and started toward the west (...).*

The long painful journey to the west ended March 26th, 1839, with four-thousand silent graves reaching from the foothills of the Smoky Mountains to what is known as Indian territory in the West. And covetousness on the part of the white race was the cause of all that the Cherokees had to suffer (...)

Murder is murder, and somebody must answer. Somebody must explain the streams of blood that flowed in the Indian country in the summer of 1838. Somebody must explain the 4000 silent graves that mark the trail of the Cherokees to their exile. I wish I could forget it all, but the picture of 645 wagons lumbering over the frozen ground with their cargo of suffering humanity still lingers in my memory”.

procesos de categorización, sin suponer que su resultado sean grupos exclusivistas y unidos o, en otras palabras, caracterizados por una dimensión identitaria densa.

“Sólo cuando uno puede analizar “discusiones sobre el concepto de nación” y políticas nacionalistas sin dar por supuesta la existencia de “naciones”, o “discusiones sobre el concepto de raza” (...) sin suponer la existencia de “razas”, entonces uno puede analizar “discusiones sobre identidad” e identidades políticas como analistas, sin suponer la existencia de “identidades”” (Brubaker y Cooper 2001, p. 6)

Una categorización por parte de actores ajenos tiene una mayor posibilidad de estimular procesos identitarios grupales si es acompañada por prácticas de exclusión social. De ahí surge la importancia de los agentes que tienen el poder de imponer sus categorizaciones sociales sobre los demás. Al analizar las identificaciones existentes, hay que distinguir por tanto entre “quién las hace” y “quién las padece” (Olmos 2009). Cuando un colectivo, o incluso un individuo, percibe y trata a otro como diferente, teniendo el poder de influir en su vida, esta percepción tiene un alto potencial de volverse relevante para los afectados. Existen evidencias empíricas (Hale 2004) que muestran que amenazas a un colectivo fundamentadas en categorizaciones grupales, como por ejemplo en el caso de un conflicto, tienden a producir cohesión interna y predisposición de los individuos a aceptar un liderazgo centralizado. Y es que la identidad de los individuos es influida por fuerzas externas que limitan las opciones, la viabilidad y el atractivo del abanico de posibles dimensiones identitarias. Es por esta razón por la que las identificaciones externas constituyen un objeto de indagación crucial.

El contexto migratorio nos aporta múltiples ejemplos que apoyan esta tesis. Al instalarse en el país de acogida, los migrantes pueden descubrir que algunas de sus características, como el idioma del origen o los rasgos fenotípicos, les ubican en el marco de colectivos a los que se atribuyen una serie de estereotipos que, a su vez, repercuten en los patrones de comportamiento predominantes de la sociedad de acogida respecto a ellos (Odgers-Ortiz 2003). Las desigualdades sociales que radican en estas categorizaciones, según Amin Maalouf (1999), contribuyen al desarrollo de dimensiones identitarias densas. La percepción de amenaza, tanto por parte de la sociedad de acogida como por parte de los migrantes, influye en la falta de respeto recíproco. Sentirse en peligro o hallarse en una situación de inseguridad provoca que el cierre intragrupal sea visto como un acto positivo de protección del bienestar y la supervivencia de los suyos. Es muy fácil por tanto, según el

autor, convertirse de una víctima de la xenofobia a un xenófobo. Se trata de la expresión, según Manuel Castells (2004, p. 9), de “la exclusión de los que excluyen por los excluidos” (*“the exclusion of the excluders by the excluded”*).

No obstante, no es sólo el trato cotidiano recibido en el país de destino, sino las propias estructuras administrativas del Estado las que constituyen un mecanismo de identificación de gran potencial para influir en las dimensiones identitarias de los migrantes. Empezando por la adjudicación de la situación administrativa al extranjero por parte del Estado, los inmigrantes de entrada, al estar incluidos en esta categoría oficial, se encuentran en una situación de desigualdad respecto a derechos y oportunidades de la población nacional (Soriano 2010). Siguiendo a Foucault, Ian Hacking (en Jenkins 2008) argumenta que la clasificación de los individuos y las poblaciones se halla en el corazón de las estrategias burocráticas de gobierno y el control en la actualidad. El ámbito de la identificación constituye un área de lucha, puesto que existe una relación directa entre ella y el acceso a derechos o distribución de recursos. Las categorías legales pueden incluso influir en lo que se considera “culturalmente auténtico”. Joane Nagel (1994) relata, por ejemplo, que en el año 1990 se introdujo una ley que requería a los indígenas estadounidenses estar certificados como artesanos indios por una tribu india federalmente reconocida si quieren poner en sus productos la etiqueta *“Indian produced”*. Como consecuencia, un número elevado de artistas indígenas persiguió cumplir este requisito legal, pero también varios se opusieron a esta política a la vez que algunos artistas indios reconocidos fueron excluidos de galerías, museos y exhibiciones.

Los casos descritos indican que no todos los colectivos tienen iguales oportunidades de que sus formas de identificar y definir la realidad social sean reconocidas. En diferentes momentos de la historia determinados individuos o colectivos³⁷ adquieren el poder de incidir en las formas predominantes de percibir el mundo o, incluso, el poder de imponer sus categorizaciones sobre los demás.

4.1.6.2 Categorizaciones externas

Las prácticas oficiales de los Estados, así como de otras organizaciones, tienen un gran potencial de influir en los sistemas de clasificaciones dominantes. Los actores políticos,

³⁷ No siempre estos colectivos constituyen mayorías en términos numéricos.

al evocar a ciertos colectivos y representarlos como arraigados en el pasado remoto, contribuyen a construir lo que aparentemente describen. Los Estados, en sus prácticas formales de nombrar, clasificar y contabilizar la población, pueden transformar las formas de auto-definición y organización de los colectivos que distinguen. La realidad colonial y postcolonial constituye un área ampliamente analizada en este aspecto (Anderson 1993). Muchos de los estudios se centran en los censos y estadísticas oficiales, mostrando, sobre todo en los casos en que estas clasificaciones se vinculan, con la posibilidad de obtención de beneficios específicos, cómo los Estados contribuyen a “nominar a la existencia” (“*nominate intoexistence*”) a nuevos colectivos de personas, según lo expresó David Goldberg (citado en Brubaker 2009, p. 33). Sirva de ilustración el análisis de Charles Hirschman (1987) de las clasificaciones censales utilizadas en Malasia desde 1871 hasta 1957 y en la época postcolonial, entre 1957 y 1980. Sus resultados, resumidos por Anderson (1993, p. 230), indican cómo a lo largo del tiempo las categorías utilizadas cambiaron de forma altamente arbitraria y rápida:

“De estos censos, Hirschman saca dos conclusiones principales. La primera es que, al ir acabándose el periodo colonial, las categorías del censo se volvieron más visibles y exclusivamente raciales. Por otra parte, la identidad religiosa poco a poco desapareció como clasificación básica del censo. Los «hindúes» - clasificados al lado de los «klings» y los «bengalíes» - se desvanecieron después del primer censo de 1871. Los «parsis» duraron hasta el censo de 1901, en que todavía aparecieron -junto con los “«bengalíes», «birmanos» y «tamiles»- en la vasta categoría «tamiles y otros aborígenes de la India». Su segunda conclusión es que, en general, las grandes categorías raciales fueron retenidas y hasta concentradas después de la independencia, pero ahora redesignadas y recatalogadas como «malayo», «chino», «indio» y «otros». Y sin embargo, las anomalías continuaron hasta el decenio de 1980. En el censo de 1980 «sij» aún aparecía tímidamente como subcategoría pseudoétnica -junto con «malayali» y «telegu», «paquistaní» y «bangladeshí», «tamil de Sri Lanka» y «otros de Sri Lanka»- bajo el rubro general de «indios»” (Anderson 1993, p. 230)

El poder de nombrar categorías de personas puede contribuir a fomentar las dimensiones identitarias colectivas, como cuando las clasificaciones oficiales se traducen en categorías de auto-identificación. Ralph Grillo (1998) indica, por ejemplo, que en la época colonial las poblaciones subyugadas eran amalgamadas en amplias categorías jerárquicamente ordenadas. Las identificaciones externas, creadas para las necesidades del

gobierno colonial, en múltiples ocasiones sobrevivieron a pesar de la transformación del contexto. Sirva de ejemplo el caso de los Yoruba, el mayor grupo étnico en Nigeria en la actualidad. Realmente se trata de una categoría creada en el siglo XX (Peel 2000). Otro ejemplo de la influencia de las identificaciones externas en el contexto colonial es el ya citado caso de los Hutu y Tutsi en Ruanda y Burundi. En el periodo pre-colonial, ambos términos hacían referencia a estilos de vida de clanes de campesinos y pastores, más que a los grupos étnicos. Los reyes locales gobernaban en un sistema que abarcaba tanto a clanes Hutu como a clanes Tutsi. Fue la administración colonial belga la que sistemáticamente privilegiaba a los individuos de origen Tutsi, creando los cimientos para que categorías de estilo de vida se conviertan en grupos étnicos (Wimmer 2008a).

Entre los actores con el poder de influir en las categorías de identificación predominantes se hallan también los propios científicos sociales. Los trabajos académicos pueden contribuir a crear las etnicidades que afirman estudiar (Eriksen 2002). No obstante, como afirman Brubaker y Cooper (2001), hay que tener presente que las identificaciones externas pueden, pero no tienen porqué, llevar a la consolidación identitaria. En su estudio Sharon Hutchinson (1996) cuestiona, por ejemplo, la categoría de Nuer, tal como esta aparece en las obras clásicas de Edward Evans-Pritchard (1956). La permeabilidad de fronteras del “grupo” en cuestión constituye una premisa para deconstruir el contenido de las identificaciones impuestas por el aparato colonial. Y es que la antropología de la época colonial intentó mapear las poblaciones conquistadas en función de algunas putativas características comunes ligadas al territorio (Brubaker y Cooper 2001). A pesar del poder de las identificaciones impuestas, éstas no tenían por qué cristalizar en dimensiones identitarias internas. La época colonial se caracterizó por la intensidad de la construcción de categorías identitarias, pero no se puede presuponer que el resultado de este proceso siempre llevara a la consolidación grupal.

Los actuales estados liberales están también en gran medida étnicamente cargados (Kymlicka 2010), estando con frecuencia más cercanos a pseudotribus que a una entidad postétnica, por utilizar la terminología de Gerd Baumann (1999). Esta realidad tiene que ver con la historia de su surgimiento, basada en la idea de división de la humanidad en naciones homogéneas internamente. Como observa Ernest Gellner (Gellner 1991, p. 15 [1983]), hemos aprendido a pensar que “tenemos que tener alguna nacionalidad de la misma forma

que tenemos que tener nariz y dos ojos (...) pero esto no es cierto (...) Nacionalidad no es un atributo innato, aunque actualmente lo percibamos así". Efectivamente, desde hace generaciones, en el imaginario colectivo, la pertenencia a una nación es percibida como parte intrínseca de la naturaleza humana. Sin embargo, la aparición de las categorías nacionales es el resultado de un proceso histórico relativamente reciente que está vinculado con la formación de los estados modernos (Hobsbawm 2008 [1983]). Éstos debían de monopolizar el ámbito de la cultura nivelando los particularismos locales e introduciendo la identificación colectiva como nación, puesto que en ellos el orden no sería posible sin la "acumulación de los medios culturales suficientes para la conservación de la identidad del estado y su particularidad a través de la identidad singular de sus ciudadanos" (Bauman 2000, p. 75). Según Eric Hobsbawm (2008 [1983]), para conseguir este objetivo se llevaron a cabo programas basados en las "tradiciones inventadas", que permitieron representar a las naciones como entes arraigadas en un pasado remoto y consagrado por sus ancestros. El elemento clave de estas "comunidades imaginadas" (Anderson 1993) era la idea de conexión entre el hombre y el territorio del país. Él y sus habitantes habrían de formar una unidad, un todo, metaforizado mediante comparaciones con los fenómenos naturales. Según éstas, la nación constituye una gran familia, simbolizada por un árbol arraigado en el suelo patrio. Dicha noción nos devuelve a la cuestión de los inmigrantes, dado que ellos pueden permanecer "en" nuestra tierra, pero no tienen derecho a ella ya que no son "de" esta tierra (Dijkstra, Geuijen y De Ruijter 2001, p. 59). Este pensamiento constituye el fundamento para la percepción de la población extranjera como una amenaza para el "orden natural".

No obstante, no siempre los procesos de identificación que estigmatizan a una población son el resultado de las categorías oficiales o científicas existentes. En el contexto migratorio se ha observado que la población inmigrante que accede a la ciudadanía con frecuencia no deja de ser percibida como diferente por la sociedad de acogida. Desde ahí José Casanova plantea lo siguiente:

"Los "trabajadores extranjeros invitados" pueden ser económicamente incorporados de una manera provechosa. Pueden incluso conseguir el derecho al voto, al menos a escala local, y demostrar que son ciudadanos modelo, o al menos ciudadanos corrientes. Pero, ¿podrán pasar las normas no escritas de la pertenencia cultural europea, o tendrán que seguir siendo "extranjeros"?" (Casanova 2007a, p. 19)

Los procesos de identificación constituyen una base para el surgimiento de las desigualdades sociales. La jerarquización entre grupos sociales es el fruto de la asociación de juicios de valor al discurso de la diferencia. La definición de “otros” en términos negativos fundamenta la legitimación de situaciones de dominación. En este sentido, es crucial subrayar el hecho de que las identificaciones constituyen una construcción social. Somos los seres humanos quienes establecemos las fronteras entre categorías, diferenciando entre lo correcto y lo incorrecto, entre lo positivo y lo problemático. Darse cuenta del carácter construido de las categorías identitarias conlleva unas implicaciones fundamentales para la comprensión de los procesos de estratificación social. “En primer lugar, que una situación social de desigualdad provocada por relaciones de alteridad sea una construcción social, significa que es evitable y que puede ser de otra manera. Es decir, que no posee ninguna fuerza intrínseca natural que nos impida denunciar y cambiar esa situación” (Olmos 2009, p. 57). En segunda instancia, pensar en las categorizaciones internas y externas como un producto humano invita, además, a preguntarnos por los actores sociales que llevan a cabo esta actividad.

“El género, la clase social, la raza... son construcciones sociales que estratifican la sociedad y establecen las desigualdades entre individuos aludiendo a supuestas características naturales, cuando en realidad se deben a «características sociales naturalizadas»” (Olmos 2009, p. 58). De ahí surgen las minorías, definidas desde el punto de vista de las ciencias sociales, como segmentos subordinados de la sociedad de un estado (Van Amersfoort 1978), que suelen padecer discriminación en los ámbitos de la educación, el mercado laboral y residencial así como en cuanto al disfrute de derechos. Estas no constituyen el único colectivo sujeto al poder de las identificaciones externas. Tal y como afirma Zygmunt Bauman (2005, p. 86):

“En un extremo de la jerarquía global emergente están los que pueden componer y descomponer sus identidades más o menos a voluntad, tirando del fondo de ofertas extraordinariamente grande de alcance planetario. El otro extremo está abarrotado por aquellos a los que se les ha vedado el acceso a la elección de identidad, gente a la que no se da ni voz ni voto para decidir sus preferencias y que, al final, cargan con el lastre de identidades que otros les imponen y obligan a acatar; identidades de las que se resisten pero de las que no se les permite despojarse y que no consiguen quitarse de encima. Identidades que estereotipan, que humillan, que deshumanizan, que estigmatizan...”

Cuadro 5. Vertiente discursiva y conductual de las dimensiones identitarias: recapitulación.

1. Las **fronteras sociales**:
 - a. Se apoyan en el proceso de categorización de la población humana en grupos a nivel discursivo y conductual.
 - b. Se edifican en base a los marcadores identitarios, **invisibilizando diferencias internas y generalizando rasgos** (supuestamente) **distintivos**.
 - c. Por eso pueden persistir pese a los cambios culturales en el tiempo, diversidad interna o transformaciones de membresía.
2. Los **marcadores de diferencia**:
 - a. Son tratados como señas de pertenencia y **criterios de inclusión/exclusión**:
 - b. Suelen ser los **elementos más simples y visibles**, como las diferencias lingüísticas o fenotípicas. **A estos elementos se asocia otra serie de rasgos**, así como **juicios de valor**.
 - c. Es posible que los individuos compartan los mismos marcadores identitarios a **nivel nominal**, pero que estos en la práctica signifiquen para ellos cosas muy distintas.
 - d. Las **dimensiones identitarias de muy alta densidad** no constituyen una característica intrínseca de colectivos humanos, sino que surgen en contextos específicos. Pueden plasmarse, entre otros, en el desarrollo del conexionismo relacional exclusivista, la solidaridad limitada, los patrones de segregación laboral o residencial, el emprendimiento de la actividad política para defender los intereses del grupo, etc.
3. La **idea de grupo** puede ser construida tanto **interna como externamente** (siendo fruto de categorización interna y externa).
 - a. La cuestión fundamental es **cuya** definición de la realidad social tiene relevancia social, lo que indica la importancia de las relaciones de poder.
 - b. Por ello hay que distinguir entre **“quién hace”** y **“quién padece”** las identificaciones existentes. La definición de **“otros”** en términos negativos fundamenta la legitimación de situaciones de dominación.
4. Al analizar la correspondencia de las identificaciones existentes con patrones culturales hay que tener en cuenta:
 - a. **Diversidad intragrupal** (así como los **debates internos** en cuanto a la forma, contenido y significado de los marcadores identitarios).
 - b. **Variabilidad en el tiempo** de los patrones culturales.
 - c. La frecuente **falta de correspondencia** de identificaciones externas **con las acciones o características reales** del colectivo identificado como **“otro”**.
 - d. La posibilidad de **discriminación** que puede hallarse detrás de algunos rasgos distintivos.
 - e. La frecuente **sobreestimación** de la importancia **de cuestiones culturales** por encima de cuestiones socio-económicas y políticas.

Fuente: Elaboración propia.

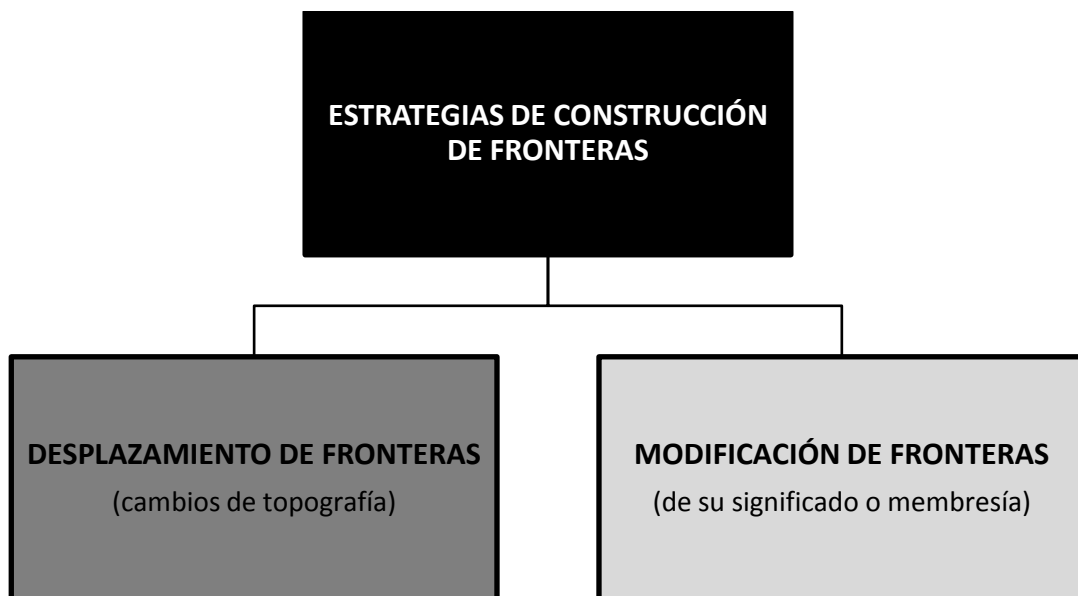
4.1.7 PROCESOS DE RECONFIGURACIÓN DE FRONTERAS SOCIALES

Las fronteras sociales, debido a su carácter construido, están sujetas a cambios. En este apartado se analizarán los mecanismos de surgimiento, mantenimiento,

transformación y supresión de los límites identitarios. Los trabajos de Andreas Wimmer (2008b, 2008a) aportan la tipología más completa de estos mecanismos centrándose en las fronteras étnicas.

Según la tipología de Wimmer, las estrategias de construcción de fronteras se dividen en dos grupos principales referentes a: el desplazamiento de fronteras (“boundary shifting”) y la modificación de fronteras (“boundary modification”) (Figura 4). En el primer caso se trata de mecanismos que persiguen cambiar la ubicación de las fronteras existentes. La segunda modalidad hace referencia a una situación en la que la frontera se mantiene en el mismo sitio, pero cambia su significado o membresía.

Figura 4. Estrategias de construcción de fronteras.

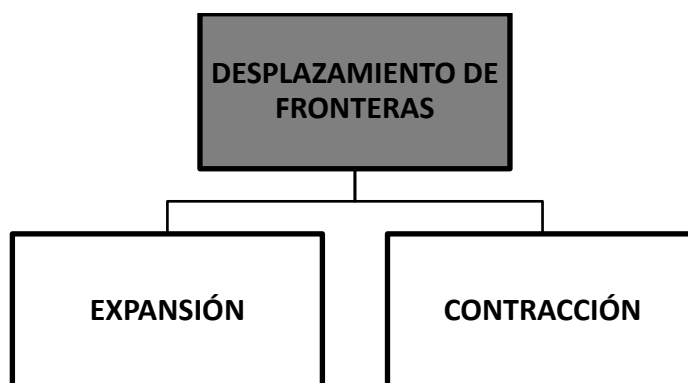


Fuente: Elaboración propia en base a Wimmer (2008a).

4.1.7.1 Mecanismos de desplazamiento de fronteras

El desplazamiento de fronteras hace referencia al cambio de la localización de la frontera de modo que esta abarque a más o menos grupos. En este primer caso hablamos de la expansión (“expansion”) y en el segundo sobre la contracción (“contraction”) (Figura 5).

Figura 5. Mecanismos de desplazamiento de fronteras.



Fuente: Elaboración propia en base a Wimmer (2008a).

La expansión se basa en la fusión entre categorías existentes de modo que el número de estas se reduce mientras que la frontera de una de ellas se expande, convirtiéndose en más inclusiva. La ubicación de esta frontera cambia, ya que abarca a más personas antes pertenecientes a otros colectivos. Tanto el proceso de etnogénesis o de construcción de nación (“nation-building”) tienen lugar a través de este proceso. Ambos pueden adquirir tres modalidades principales: fusión, a través de (1) incorporación o (2) amalgamación, o (3) énfasis en la categoría más amplia (“emphasis shift to higher level”) (Figura 6).

Desplazamiento de fronteras: expansión

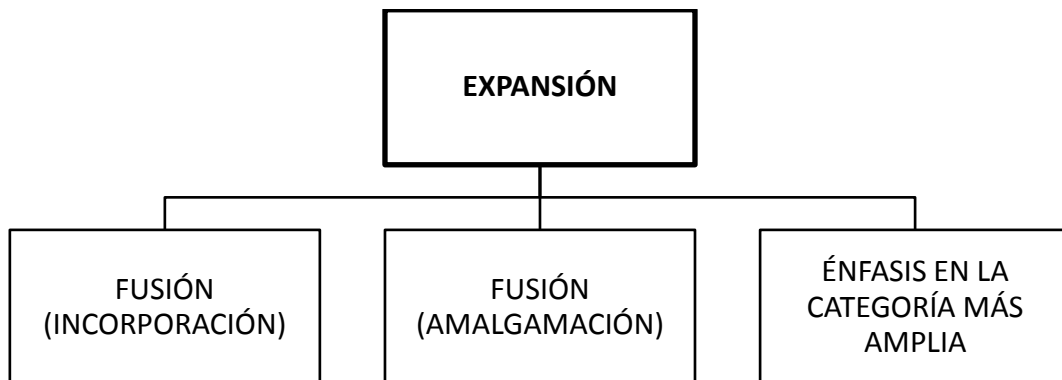
La construcción nacional con frecuencia se basa en promover como núcleo nacional, al que el resto de la población debe asimilarse, la lengua y los atributos culturales de las élites. En este caso se persigue redefinir uno de los grupos existentes como el “molde” para la construcción nacional. Así, por ejemplo, se trató de incorporar, fusionar o asimilar otros colectivos a características lingüísticas y culturales de los protestantes ingleses en el este de Estados Unidos o de la población de *Île-de-France* en Francia.

La siguiente variante consiste en crear una nueva categoría nacional a través de la fusión de una variedad de grupos étnicos en la que las antiguas categorías desaparecen. Esta modalidad se podría comparar con los objetivos teóricos del modelo estadounidense del “Melting pot”. La fusión, con frecuencia, es difícil de diferenciar de la variante referente al énfasis en el nivel más alto (“emphasis shift to higher level”), en la que las antiguas categorías no desaparecen sino sobreviven de una manera menos prominente. Dicha variante consiste en poner énfasis en un nivel de diferenciación más alto que se corresponde, por ejemplo, con la población de un estado. Un caso de esta modalidad es

Suiza, donde la categoría nacional fue propagada por la parte vencedora de la guerra civil en 1848, logrando que esta se sobrepusiera por encima de fronteras establecidas de carácter provincial y comunitario. El contexto de la inmigración puede influir también en que las categorías identitarias se eleven a un nivel más alto, tal como fue el caso de los inmigrantes italianos en los Estados Unidos a principios del siglo XX. En la nueva situación las personas que anteriormente se definían sobre todo en términos regionales, como napolitanos o toscanos, pronto aprendieron la nueva forma de auto-definición como italianos (Alba 1985).

La creación de una nación puede hacer la frontera más inclusiva, pero raramente abarca a todos³⁸. Con frecuencia algunos grupos domésticos se quedan fuera de frontera trazada por la mayoría nacional. Estos grupos pueden estar sujetos a los mismos procesos de expansión de fronteras, por ejemplo a través de la creación de categorías más amplias para su mejor control por parte del estado. Aunque Wimmer se centra en las fronteras étnicas, los mecanismos descritos se aplican también a otros límites comunitarios.

Figura 6. Mecanismos de expansión de fronteras.



Fuente: Elaboración propia en base a Wimmer (2008a).

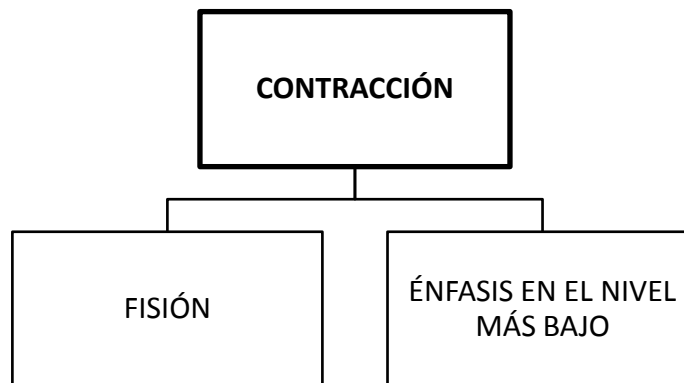
Desplazamiento de fronteras: contracción

Las fronteras pueden ser desplazadas también a través de la contracción, cuando se distingue una frontera más estrecha que la asignada por los actores externos. La contracción puede adquirir dos modalidades: (1) fisión, es decir división de la categoría

³⁸ Hay que subrayar que no siempre la construcción nacional se lleva a cabo desde la iniciativa de élites estatales. Esta puede tener lugar como consecuencia de movimientos anti-estatales, tal como se dio en el caso de los movimientos anti apartheid en la República de Sudáfrica. De igual manera la etnogénesis no tiene por qué ser el resultado de las actuaciones del aparato estatal, pudiendo ser la consecuencia de movimientos sociales liderados por los emprendedores políticos pertenecientes a las minorías estatales, tal como se da, por ejemplo, en los intentos de fomentar las identificaciones pan-étnicas de los hispánicos o asiáticos en Estados Unidos. Es más, no todos los intentos de construcción de la nación consiguen sus objetivos. Pensemos sobre el caso de Somalia en el que la idea de una nación somalí como una comunidad política no llegó a sobreimponerse a las divisiones regionales y de clan.

existente en dos; (2) y el énfasis en el nivel más bajo (Figura 7). Es sobre todo la segunda variante la que en la práctica adquiere mayor protagonismo. En múltiples casos los inmigrantes hacen referencia al país de origen o a categorías étnicas más estrechas en lugar de utilizar clasificaciones en términos de raza o continente de origen impuestas por las mayorías nacionales. Es el caso, por ejemplo, de la población china en California, que rechaza su ubicación en el “puchero categorico” junto con los japoneses, poniendo además un énfasis especial en la diferenciación entre los taiwaneses y los chinos continentales. De igual manera la población de origen pakistaní en Londres resiste su asociación con los inmigrantes de la India junto a los que quedan etiquetados como Sur-asiáticos.

Figura 7. Mecanismos de contracción de fronteras.

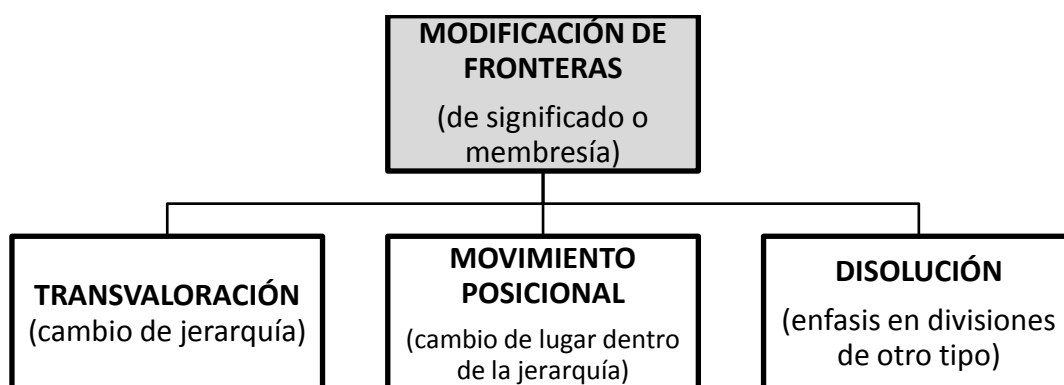


Fuente: Elaboración propia en base a Wimmer (2008a).

4.1.7.2 Mecanismos de modificación de fronteras.

A continuación pasaremos de las estrategias que influyen en la topografía de las fronteras a las estrategias de modificación del significado o membresía de las fronteras existentes. Estas incluyen (1) la transvaloración (“transvaluation”), es decir, la transformación de la jerarquización entre categorías; (2) el movimiento posicional (“positional move”) o, en otras palabras, el cambio de la posición de uno mismo vis-a-vis la frontera; y (2) la disolución (“blurring”), o énfasis en formas de pertenencia no-étnicas (Figura 8).

Figura 8. Mecanismos de modificación de fronteras.



Fuente: Elaboración propia en base a Wimmer (2008a).

**Modificación
de fronteras:
trans-
valoración**

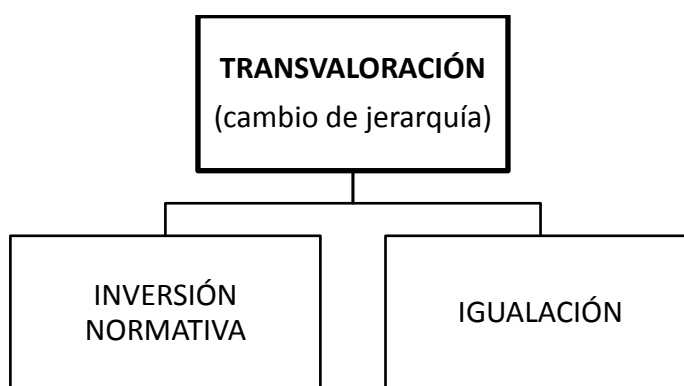
La transvaloración hace referencia a la contestación a la jerarquía existente. Persigue cambiar no la localización de las fronteras sino los principios normativos de los sistemas de clasificación. Esto puede tener lugar a través de (1) la inversión normativa, que invierte el orden existente, y (2) de la igualación, que persigue la igualdad en distintos aspectos de la vida social (Figura 9). La primera modalidad convierte al grupo excluido en el colectivo elegido y superior al grupo dominante. Los casos de fundamentalismo religioso o nacionalismo potente constituyen ejemplos de la inversión de juicios de valor asociados a la frontera social pero que, al mismo tiempo, reafirman estas fronteras. Sirva de ilustración el movimiento de “Red power” que promovió la imagen de la población nativa de América como Primeras Naciones (“First Nations”), oponiéndose al lugar subordinado de este colectivo. Tanto este como muchos otros movimientos indígenas en todo el mundo reinterpretan el significado atribuido a su colectivo, enfatizando el orgullo del patrimonio de sus ancestros en lugar de adherirse a los discursos evolucionistas que siguen mostrándoles como primitivos y atrasados. Reivindican su lucha heroica contra la injusticia oponiéndose a su ausencia en las cartas de historia escritas por los conquistadores. Reviven, o más bien (re)inventan (Hobsbawm 2008), sus tradiciones, tales como la celebración de powwow (Hoefnagels 2007), olvidadas bajo la imposición cultural de otros grupos.

Algunas de las creencias de la Nación del islam, tal como estas se describen en la autobiografía de Malcolm X escrita en co-autoría con Alex Haley (2001), sirven como otro ejemplo de la inversión normativa. La oposición a la discriminación de la población negra en los Estados Unidos fue uno de los ejes principales de la ideología de esta organización. La jerarquía existente fue cuestionada, entre otros, a través de la promoción de una nueva

concepción de la creación. Según esta los primeros humanos eran negros, siendo los afroamericanos los descendientes de una de las tribus elegidas. La población blanca fue creada gracias a Yakub, un enemigo de Alá, cuya labor llevó al emblequecimiento de los negros. De ahí la descripción de la sociedad dominante como el „diablo blanco”.

Otra forma, menos radical de transvaloración consiste en perseguir la igualdad con la población dominante. Un ejemplo obvio de la igualación es el movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos liderado por Martin Luther King, cuyo objetivo consistió en eliminar la jerarquización legal, social y simbólica entre la población blanca y negra.

Figura 9. Mecanismos de transvaloración.



Fuente: Elaboración propia en base a Wimmer (2008a).

El carácter de las fronteras puede ser modificado también a través del movimiento posicional, es decir, el cambio de lugar individual o grupal en el seno de la jerarquía existente. En este caso no se opone a la jerarquía existente sino se persigue modificar la posición de uno mismo dentro de esta. En otras palabras, se acepta la jerarquía pero no la ubicación propia en su seno, por lo que el movimiento posicional reproduce y reafirma los patrones de estratificación. Para ilustrar el funcionamiento de este fenómeno a nivel colectivo volvamos al ejemplo aportado por Matthew Jacobson (1999) citado anteriormente. Entre otros, los inmigrantes italianos del sur a principios del siglo XX en los Estados Unidos no eran considerados lo suficientemente blancos como para recibir un trato igualitario a la población dominante. No obstante, con el tiempo fueron incorporados a este grupo. El cambio de su posición específica no significa, sin embargo, que las divisiones raciales desaparecieran del contexto en cuestión. La jerarquización racial sigue siendo

*Modificación
de fronteras:
movimiento
posicional*

vigente, por lo que podemos hablar en este caso del movimiento posicional de la población de origen italiano.

El movimiento posicional puede tener lugar también a nivel individual. La re-clasificación y asimilación constituyen las estrategias principales para escapar al estigma de la minoría. Por ejemplo, los nobles indígenas, en épocas iniciales del México colonial, podían oficialmente acceder al estatus legal como “españoles”. De esta manera conseguían evitar ser discriminados como „indios” al menos a nivel legal. Este mecanismo fue observado también por Fredrik Barth (1976 [1969]).

“Es evidente que los límites persisten a pesar del tránsito de personal a través de ellos. En otras palabras, las distinciones étnicas categoriales no dependen de una ausencia de movilidad, contacto o información; antes bien, implican procesos sociales de exclusión e incorporación por los cuales son conservadas categorías discretas a pesar de los cambios de participación y afiliación en el curso de las historias individuales” (Barth 1976: 9-10).

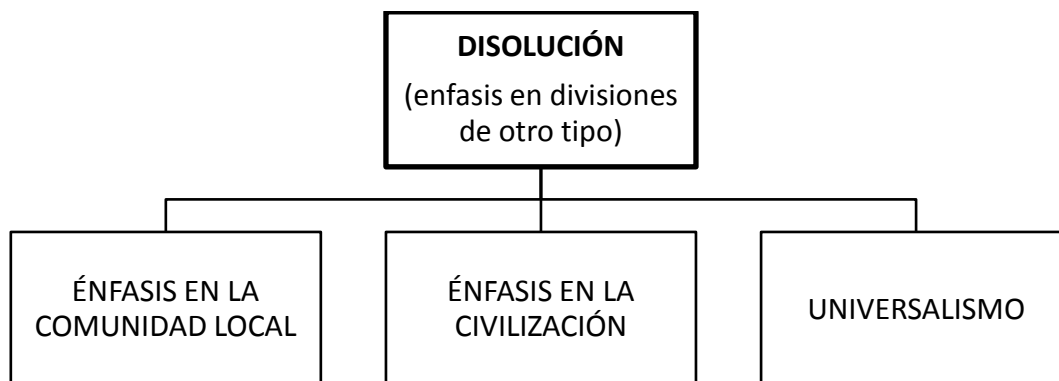
En su texto Barth afirma que siempre ha habido movimientos entre categorías y cambios de pertenencia en el curso de la vida de algunos individuos o grupos de individuos. No obstante, esta movilidad no significa que las fronteras no existan. Tal y como afirma Richard Alba (2005), cuando más clara la frontera más difícil es el movimiento posicional, produciendo a nivel individual sentimientos de deslealtad, ansiedad sobre la aceptación, etc.

**Modificación
de fronteras:
disolución**

Finalmente, Wimmer (2008a) analiza los patrones de disolución de fronteras a través de la reducción de la importancia de la etnicidad como un principio de categorización y organización social (Figura 10). Siguiendo la terminología aplicada en este capítulo, se trataría de situaciones en las que una dimensión social pierde relevancia en favor de otro tipo de categorización. La estrategia más común enfatiza la comunidad local por encima de fronteras de otro carácter. El texto de Ulf Hannerz (1994) sobre Sophiatown, uno de los barrios de Johannesburgo, demuestra el funcionamiento de este fenómeno. Se trata de un foco de florecimiento cultural en el que los africanos, judíos y distintos colectivos inmigrantes, procedentes de países como China e India, crearon una comunidad inspirada por el jazz americano, la moda británica y los estilos literarios continentales. Este estilo de vida urbano fue percibido como una contra-cultura desarrollada en los años 40 y 50 como

oposición al *apartheid* emergente. El asentamiento fue destruido por las autoridades locales en la década de los 50, desalojando a sus habitantes para que la población blanca pudiera ocupar este territorio.

Figura 10. Modalidades de disolución de fronteras sociales de carácter étnico.



Fuente: Elaboración propia en base a Wimmer (2008a).

Otra manera de reducir la relevancia social de fronteras étnicas, raciales o nacionales radica en el énfasis en las pertenencias globales. En casos de colectivos más excluidos y estigmatizados se subrayan las cualidades humanas generales.

La disolución de fronteras puede realizarse también a través del desarrollo de identificaciones que abarcan a colectivos muy amplios, haciendo referencia por ejemplo a la civilización y el patrimonio común. Muchos Británicos de origen Pakistani, según el estudio de Jacobson (1997), se identifican más bien con la *umma* que con el país de sus padres. Su discurso radica de la búsqueda del islam más allá de las prácticas religiosas diferenciadas existentes en Pakistán.

4.1.8 LA ETNICIDAD: POLÉMICAS Y CONTROVERSIAS³⁹

El concepto de “etnicidad”, al igual que tantos otros términos debatidos en las ciencias sociales, es objeto de múltiples polémicas. Las controversias existentes se vinculan con el sesgo teocéntrico que decide sobre su uso para referirse sobre todo a los subgrupos dentro del Estado-nación considerados como diferentes y exóticos. Como consecuencia, las

³⁹ La problemática de la etnicidad ha sido tratada a lo largo de todo el capítulo dedicado a la temática identitaria. En el presente apartado, evitando repeticiones, se recogen algunas cuestiones no incluidas en las páginas anteriores, además de abarcar las perspectivas que apelan a mirar más allá de las “lentes étnicas” (Glick Schiller, Caglar y Guldbrandsen 2006).

mayorías son percibidas como no-étnicas. Con frecuencia el término de grupo étnico sirve para etiquetar a colectivos considerados inferiores. Tal y como irónicamente afirma John Rex, “nosotros somos gente normal y ordinaria, ellos son etnias” (citado en Olmos 2009, p. 96). En este contexto, la aplicación de los términos nación o grupo étnico con frecuencia tiene como componente fundamental el acceso al poder del que disfruta cada uno de estos colectivos.

*Definiendo la
etnicidad*

Desde la perspectiva expuesta anteriormente, la etnicidad constituye una dimensión potencial de la identidad, fundamentada en un conjunto de elementos que, siguiendo la tradición weberiana (1993 [1922])⁴⁰, pueden abarcar la percepción de origen, cultura, idioma o rasgos fenotípicos compartidos por un conjunto de personas. La religión constituye un elemento más, que permite construir este sentimiento de pertenencia común (Lamine 2005). Podemos hablar sobre la consolidación de un grupo étnico cuando un colectivo se une en torno a un punto de referencia de índole étnico que adquiere alta relevancia social.

A lo largo de la historia se dieron numerosos casos en los que diferentes colectivos presentaban consciencia étnica o nacional a pesar de la diversidad cultural interna y pese a que no tenían raíces comunes (Anderson 1993; Gellner 1991; Hobsbawm 2008). El descubrimiento de este fenómeno permitió entender que los grupos que se definen en términos de etnicidad o nacionalidad no constituyen entes naturales, coherentes e inalterables (Sanders, 2002). Desde finales de los años 60 una nueva oleada de investigación y reflexión sociológica apuntó hacia el carácter instrumental y flexible de la afiliación étnica. Por un lado, los vínculos étnicos pueden ser utilizados de forma racional y calculada para conseguir determinados objetivos. Por otro, en la mayoría de los casos, no son elegidos por los individuos ya que constituyen una realidad que nos viene dada en el proceso de socialización. El hecho de que la etnicidad la adquiramos como producto del contacto con las personas más cercanas repercute en que internalicemos la idea de su estrecha conexión con la sangre. Como consecuencia, la dimensión étnica de la identidad con frecuencia se nos presenta como algo evidente y normal, creando además un fuerte sentimiento de obligación con las personas con las que la compartimos.

⁴⁰ Según la definición de Max Weber, los grupos étnicos son “*aquellos grupos humanos que, fundándose en la semejanza del hábito exterior y de las costumbres, o de ambos a la vez, o en recuerdos de colonización y migración, abrigan una creencia subjetiva en una precedencia común*” (Weber 1993 [1922], 318).

Ya Weber (1993 [1922]) indicó que es la subjetiva creencia en el origen común la que es central para la definición de la etnicidad. Este énfasis en una consciente auto-identificación es ampliamente aceptada, plasmándose también en el diseño de los censos y estadísticas oficiales en diversos países. No obstante, el nivel categórico de la identidad constituye un área de negociaciones y conflictos. Por ejemplo, algunos colectivos pueden crear lobbies para incluir ciertas categorías en los censos, persiguiendo dar visibilidad a intereses colectivos de su grupo. También pueden darse casos en los que surge un conflicto en cuanto a la introducción de nuevas categorías. Jonathan Burton, Alita Nandi y Lucinda Platt (2010) relatan el caso de la oposición de algunos grupos de interés de la población negra en Estados Unidos cuando se propuso la posibilidad de respuesta múltiple a la pregunta sobre la raza en el censo. Estos grupos temían que esta medida redujera la proporción de informantes que se definen como “negros”. Hay que ser consciente de que incluso si los informantes de este tipo de estudios responden ajustándose a las categorías ofrecidas, los resultados no tienen por qué reflejar las autodefiniciones reales. Las personas pueden elegir de entre las categorías ofrecidas, considerando que estas son las correctas, pero sin que realmente respondan a sus identificaciones cotidianas.

El carácter construido de la etnicidad implica que el contexto, y sobre todo los vínculos y patrones de interacción con otros individuos y grupos, constituyen el marco imprescindible de su estudio. El crecimiento de la relevancia social de la dimensión étnica de la identidad implica la interpretación de la realidad en términos étnicos y la canalización de relaciones de tal manera que los marcadores étnicos se conviertan en la señal de un trato diferenciado de otras personas (Banton 2008). Pensemos, por ejemplo, sobre el reclutamiento laboral, que puede ser influido por las clasificaciones de carácter étnico o racial⁴¹. Sirva de ilustración, el estudio, realizado por Marianne Bertrand y Sendhil Mullainathan (2003), en el que se han enviado solicitudes de trabajo en respuesta a anuncios publicados en Boston y Chicago. Para manipular la percepción de la raza a las solicitudes se asignaron o nombres típicos de los afro-americanos o nombres típicos de la población blanca. Los resultados mostraron que los nombres “blancos” recibieron un 50%

⁴¹ Los investigadores discrepan si raza y etnicidad deben ser estudiadas de forma conjunta o como fenómenos claramente diferenciados. En el presente trabajo partimos de los planteamientos de Richard Alba (2005), que afirma que en el estudio de la incorporación de la población inmigrante es altamente recomendable analizar las diferencias raciales como un aspecto de las distinciones étnicas más amplias.

más de invitaciones para la entrevista de trabajo que los nombres “Afro-americanos”. La existencia continua de prácticas similares en el mercado laboral puede llevar a la consolidación de colectivos enteros caracterizados por oportunidades vitales limitadas.

A pesar de las prognosis de sociólogos como Max Weber o Talcott Parsons de que la urbanización e industrialización llevarían a la erosión de los lazos étnicos, estos han persistido. En la actualidad las categorías nacionales y étnicas se hallan entre las cuestiones más ampliamente debatidas a nivel político. Los flujos migratorios actuales se encuentran entre los fenómenos de mayor relevancia a la hora de comprender las divisiones sociales en múltiples países de acogida. En este sentido es necesario comprender el funcionamiento de nuevas formas de racismo, ya que la desacreditación biológica de la existencia de razas, no implicó la desaparición de clasificaciones raciales. Estas siguen siendo utilizadas en la actualidad influyendo en los procesos de estratificación social. El fenómeno del nuevo racismo (Barker 1981), o racismo diferencialista (Taguieff 1987), nos introduce en la cuestión de los marcadores de diferencia ligados a las cuestiones culturales.

“Nos enfrentamos cada vez más a un racismo que evita ser identificado como tal, que logra ligar la “raza” con la nación, el patriotismo y el nacionalismo. Este racismo se ha distanciado necesariamente de unas ideas simples sobre la inferioridad biológica y ahora pretende presentar una definición imaginaria de la nación como una comunidad cultural unida. Construye y defiende una imagen de la cultura nacional que es homogénea en su blancura pero, sin embargo, precaria y permanentemente vulnerable a los ataques de los enemigos que están fuera y dentro” (Gilroy 1987, p. 87)

Se trata de un fenómeno que se ha desprendido de la idea de la jerarquía racial. Pierre-André Taguieff (1987) distingue el racismo diferencialista de otras formas de racismo en que este rechaza la idea de superioridad de unos pueblos sobre otros utilizando un lenguaje aparentemente igualitario y antirracista. En esta nueva forma de racismo se hace referencia a las incompatibilidades culturales, a la preferencia “natural” de vivir en la comunidad que comparte una “misma cultura”.

“La prevalencia de la definición de racismo en términos de superioridad/inferioridad ayuda a esconder lo común que es el racismo que no necesita hacer este tipo de afirmaciones – de hecho, puede hacer una virtud positiva del hecho de no hacerlas” (Barker 1981, p. 4)

Como ejemplo de un discurso político que se inscribe en la corriente del nuevo racismo, veamos el siguiente extracto de una entrevista con Enoch Powell, un político británico, en la que responde a la pregunta de si se autodefine como racista:

“Si por ser racista, te refieres a un hombre que desprecia a seres humanos porque pertenecen a otra raza, o un hombre que cree que su raza es inherentemente superior a otra en su civilización o su capacidad de [crear] una civilización, entonces la respuesta es enfáticamente no” (citado en MacMaster 2001, p. 194)

A continuación se cita un fragmento del programa del Frente Nacional en el que se puede apreciar su argumentación a favor de la separación entre “diferentes culturas”. Es emblemático que en los discursos del nuevo racismo tenga lugar un cambio de vocabulario. Con frecuencia se rechaza el concepto de la raza sustituyéndolo por el de población inmigrante o minoría étnica. Igual que el racismo clásico mostraba, por ejemplo, a los matrimonios mixtos como una degeneración de la raza, el nuevo racismo muestra la mezcla entre culturas como dañina para la integridad cultural y la identidad.

“Un pueblo que pierde su identidad, que ya no sabe ni quién es o de dónde viene, ni qué valores encarna, está condenado a muerte (...) Ningún pueblo es capaz de asimilar e integrar grandes números de extranjeros que pertenezcan a una civilización totalmente diferente a su propia” (citado en MacMaster 2001, p. 194)

La relevancia de las divisiones sociales basadas en la percepción de diferencias culturales no necesariamente implica que en todos los casos nos enfrentemos con demarcaciones claras. Los discursos identitarios a nivel político pueden coexistir con fronteras permeables (Brubaker 2002; Brubaker y Cooper 2001), que permiten a los individuos su adhesión a un rango de categorías y la posibilidad de la conmutación fluida entre diferentes formas de pertenencia. Es más, la búsqueda de las divisiones étnicas puede reforzar el nacionalismo metodológico invisibilizando otras formas de autodefinición y pertenencia. Steven Vertovec (2007), al acuñar el término de la “super-diversidad”, persiguió dar cabida a un alto nivel de heterogeneidad en el seno de las múltiples sociedades. Pese a las distintas interpretaciones del concepto (Vertovec 2014), el valor del texto de Vertovec (2007) reside en que apunta a la naturaleza cambiante de las migraciones globales, que en las últimas décadas trajeron consigo la “diversificación de la diversidad”, por utilizar las palabras del autor. Vertovec indica la gran cantidad de factores que influyen en la complejidad de la realidad social actual. En el caso de Gran Bretaña, analizado en el

*El concepto de
“super-
diversidad”*

artículo, la población de origen inmigrante hasta hace poco era identificada con las comunidades afro-caribeñas y sud-asiáticas procedentes de países de la Mancomunidad de Naciones o de los antiguos territorios coloniales. No obstante, las últimas décadas fueron testigos de una transformación de esta realidad migratoria con el influjo de personas de múltiples orígenes, con frecuencia vinculadas por lazos transnacionales y estratificadas en cuanto a su situación legal y socioeconómica.

Según Vertovec, la procedencia, la lengua y la religión constituyen elementos importantes en cuanto a su influencia identitaria, interacciones y formación de redes sociales que pueden mediar, por ejemplo, en cuanto al acceso al empleo o el alojamiento. No obstante, existen otros factores que repercuten en la heterogeneidad existente entre la población inmigrante. Las diferenciadas formas de migración influyen en el estatus legal de las personas, determinando la duración permitida de estancia, la posibilidad de reunificación familiar o el acceso a los servicios sociales. Pensemos que entre personas de un mismo país de origen podemos encontrar individuos que disfrutan de ciudadanía del estado de acogida, solicitantes de asilo, inmigrantes en situación administrativa irregular o estudiantes con su visado correspondiente. El estatus legal no hace referencia sólo a la relación de uno mismo con el estado, sino que influye también en el acceso al mercado laboral, a recursos públicos e incluso a posibilidades de formación de capital social. Un inmigrante en situación administrativa irregular, por ejemplo, al intentar evitar el control policial, reduce su movilidad en el espacio público, lo que limita sus contactos con el mundo exterior. Otras variables que pueden tener un profundo impacto en la experiencia migratoria y en las relaciones con el contexto de acogida incluyen el capital humano o la involucración transnacional. De igual manera la estructura por sexos y edades o los patrones residenciales se hallan entre las realidades con mayor potencial para repercutir en el contexto migratorio.

La frecuente atribución de los conflictos sociales a las diferencias étnicas o religiosas pierde de vista la influencia de estos múltiples factores que se plasman también a nivel identitario. A pesar de la violencia en algunos países de acogida ligada al discurso de las diferencias culturales, numerosos lugares poblados por personas de diversos orígenes o religiones se caracterizan por una convivencia pacífica. De ahí la necesidad de analizar desde

una perspectiva multidimensional la problemática migratoria, superando la suposición *a priori* de su explicación en términos étnicos, nacionales o raciales.

4.2 DESARROLLO DE LA PERSPECTIVA DE LA RELIGIÓN VIVIDA

„Yo creía, y sigo creyendo, que no hay grupo (...) en el que no se desarrolle una vida propia, que se hace significativa, sensata y normal en cuanto se la conoce desde dentro”
/Erving Goffman (citado en Lozano 2003, p. 49)/

La perspectiva de la religión “vívda” constituye una aproximación al fenómeno religioso centrada en el ámbito cotidiano. Al abarcar la diversidad de actores sociales involucrados en la construcción, el mantenimiento y la contestación de los significados religiosos, el enfoque permite ir más allá del etnocentrismo y el esencialismo institucional en el estudio de la religión. La propuesta de la religión “vívda” evita visiones dicotómicas y jerarquizadas, analizando cómo los aspectos normativos se articulan en la vida cotidiana. Esto no significa perder de vista las relaciones de poder, sino ubicar los individuos, colectivos e instituciones con acceso al poder en un panorama más amplio en el que sus narrativas y prácticas coexisten e interactúan con las de otros actores sociales. La religión puede articularse en la vida cotidiana con niveles de relevancia diferenciados y en formas heterogéneas dependiendo de contextos estructurales y recorridos vitales específicos (Schielke 2010). La perspectiva de la religión “vívda” aporta sensibilidad a esta diversidad y el carácter cambiante del fenómeno religioso.

4.2.1 APROXIMACIONES TEÓRICAS AL FENÓMENO RELIGIOSO DESDE LAS CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS

4.2.1.1 Definiendo el concepto de religión

La religión desde las ciencias sociales y humanas

Muchos de los más influyentes investigadores de la historia de las ciencias sociales y humanas, como Augusto Comte, Émile Durkheim, Edward B. Tylor o Karl Marx, pronosticaban, utilizando razonamientos distintos, el final del *Homo religiosus*. El desarrollo de la teoría de la secularización fue clave en la pérdida de importancia del estudio de la religión en las ciencias sociales y humanas. No obstante, con el tiempo, tal como indica Jeffrey Hadden, la propia “idea de secularización llegó a ser sacralizada” (citado en Ebaugh 2002, p. 387)⁴², pareciéndose más a una doctrina que a una teoría. Como consecuencia, según Helen Ebaugh (2002), el estudio científico de la religión, para muchos, llegó a ser considerado un oxímoron. Sin embargo, las evidencias empíricas así como los desarrollos

⁴² Traducción propia del texto original: “the idea of secularization became sacralized” (citado en Ebaugh 2002, p. 387).

teóricos de las últimas décadas, que se analizarán a lo largo de este capítulo, indican la necesidad de repensar la manera de definir y estudiar la religión. Dicha reflexión conceptual posibilita la apreciación de las transformaciones a las que es susceptible el fenómeno religioso.

Desde la perspectiva de la sociología, el análisis del fenómeno religioso debe centrarse en la influencia recíproca entre religión y sociedad. Como afirma Peter Berger (2005, p. 185), “es posible demostrar con ejemplos concretos cómo «ideas religiosas», aún muy abstractas, llevaron a cambios empíricamente apreciables en la estructura social. En otros casos es posible mostrar cómo cambios estructurales, también empíricamente comparables, afectan al nivel de conciencia y a la ideación religiosa” (Berger 2005, p. 185). Tal y como indica Michele Dillon (2003, p. 7), “la sociología de la religión trata la religión como un hecho social empíricamente observable”⁴³, analizando las creencias religiosas en relación a prácticas, identidad, cosmovisión y sus implicaciones para otros dominios de la vida social. Lo que se encuentra, por tanto, en el centro de la indagación es la dimensión socio-cultural del fenómeno religioso. Y es que la religión, aunque abarca las creencias referentes a la esfera no-empírica, tiene consecuencias muy tangibles en el pensamiento y conducta humana.

La existencia o no de una conexión entre la religión y lo supernatural y la cuestión de la compatibilidad o incompatibilidad de la religión con la ciencia quedan por tanto fuera del interés de las ciencias sociales. Estas estudian el fenómeno religioso como cualquier otro fenómeno socio-cultural y no entran en el debate sobre la falsedad o veracidad de las creencias. No es su objetivo comprobarlas o negarlas. Se ocupan de la realidad social, en este caso referente al ámbito de la fe religiosa, que tiene consecuencias reales en la vida humana (Michera 1992). Clave para estos planteamientos fue el desarrollo de la fenomenología, que, induciendo la suspensión de nuestros juicios sobre el mundo exterior, permite acercarnos a la dimensión socio-cultural de las creencias. La fe en la existencia de

⁴³ Traducción propia del texto original: “*The sociology of religion treats religion as an empirically observable social fact*” (Dillon 2003, p. 7).

un ámbito no-empírico sobrenatural⁴⁴, al ser mediada por expresiones religiosas, sean estas discursivas o conductuales, se presta de esta manera a la indagación desde las ciencias sociales y humanas.

Michele Dillon (2003) indica que algunos investigadores evitan el tema de la religión debido a la percepción de que el estudio de este campo puede ser interpretado como una forma de legitimar las creencias religiosas. No obstante, basta con recordar el ateísmo de Durkheim o la ampliamente citada falta de “oído musical para lo religioso” de Weber, para darnos cuenta de la falta de correspondencia de esta visión con la realidad. Tal y como observa Robert Wuthnow (2003), los científicos sociales pueden estudiar las desigualdades sin ser simpatizantes del sistema que los genera, la discriminación racial sin que ellos mismos sean racistas o las revoluciones sin personalmente identificarse como revolucionarios.

La religión adquiere una importancia crucial para el estudio de la conducta humana si nos damos cuenta de la existencia de alguna forma de religión en sociedades muy diversas a lo largo de la historia. Los primeros comportamientos religiosos aparecen ya con el *Homo neanderthalensis*. Al contrario que sus homínidos predecesores, hay evidencias de que practicaba enterramientos intencionales (Szyjewski 2001). Las formas de ubicar a los cuerpos en las tumbas, su dotación con objetos de valor, el uso del ocre, que se convierte en elemento permanente de las tumbas del paleolítico, indican su creencia en una vida después de la muerte.

Desde estas primeras formas de expresión religiosa, a lo largo de la historia humana, en distintas sociedades se desarrollaron innumerables variedades de creencias y prácticas religiosas (Eliade 2005, 1997). Esta diversidad de fenómenos analizados bajo la misma categoría genera importantes dificultades a la hora de definir la religión.

Tipos de definiciones

Entre las definiciones existentes podemos diferenciar entre las de carácter sustancial y funcional (Droogers 2009). Las primeras responden a la pregunta **qué es** la religión. Un ejemplo clásico de una definición sustancial de la religión es la ofrecida por Edward B. Tylor

⁴⁴ Los elementos no-empíricos del fenómeno religioso son enfatizados, por ejemplo, en la definición de la religión de Jan van Baal y Wouter van Beek. Según estos autores, se trata de “todas las nociones e ideas explícitas e implícitas, aceptadas como verdaderas, que se refieren a la realidad que no puede ser verificada empíricamente” (traducción propia del texto original: “*all explicit and implicit notions and ideas, accepted as true, which relate to a reality which cannot be verified empirically*”) (citado en Droogers 2009, p. 2).

(1977), que argumenta que el denominador común de las religiones es la creencia en seres espirituales. Para contrastar las definiciones de carácter funcional indagan en **qué hace** la religión, centrándose en las maneras en las que esta puede ser utilizada, tanto de forma consciente como inconsciente. La ampliamente citada definición de Clifford Geertz puede servir de ilustración:

“Religión es un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único” (Geertz 2000, p. 89)

Un ejemplo de una definición que combina ambas cualidades es la ofrecida por Émile Durkheim (1982), que veía la religión como:

“un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas; creencias y prácticas que se unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ella” (Durkheim 1982, p. 42)

Otra manera de agrupar las conceptualizaciones de la religión existentes se basa en la diferenciación entre las definiciones de carácter monotético y politético. En esta primera modalidad todos los elementos incluidos en la definición son tanto suficientes como necesarios. Aplicar una definición monotética al campo religioso significa poder denominar “religión” sólo a estos fenómenos que son caracterizados por todos los elementos presentes en la definición. Como consecuencia, la adopción de una definición monotética limita o el número de los fenómenos que pueden ser descritos por esta o la cantidad de características definitorias. En cambio una definición politética normalmente está compuesta por más elementos pero que no son ni necesarios ni suficientes. Este tipo de definición queda ligada al concepto de “categorías de parecido familiar” de Ludwig Wittgenstein. Se trata de una manera de:

“resolver el problema de tratar con objetos claramente asociados (...) entre sí (...), pero sin que ninguno se caracterice por todo el conjunto de atributos relevantes (...) Supongamos por ejemplo, que hay seis casos y seis atributos, que cada caso tiene cinco atributos, y que no hay dos casos que compartan la misma serie de cinco. Esos casos se pueden comparar puesto que todos pertenecen a la misma familia de casos, pero no a la misma clase. La categoría conceptual que los define y que indica cuáles

se incluyen y cuáles no, carece de una definición «necesaria y suficiente» (Mair 2013, p. 208)

Una definición politética aporta un listado de posibles atributos que pueden caracterizar a los elementos pertenecientes a la misma categoría. Por ejemplo, existe la polémica sobre si el budismo debe ser considerado una religión o no. Si aplicásemos una definición monotética que incluya como uno de sus elementos la creencia en deidades, el budismo podría quedar fuera de la categoría de religión. No obstante, si esta misma característica formase parte de una definición politética, estas modalidades de budismo en las que no existe la creencia en ningún tipo de ser sobrenatural, pero que comparten con otras religiones otras características, podrían ser incluidas. De ahí las definiciones politéticas se basan en similitudes, mientras que las de carácter monotético requieren que todos los elementos de una categoría sean idénticos en todos los aspectos que componen la definición.

*La crítica
postcolonial
del concepto
de la religión*

Para comprender los problemas de la definición de religión es necesario adentrarnos no sólo en la diversidad de conceptualizaciones existentes sino también en los planteamientos provenientes del campo de los estudios postcoloniales. El pensamiento de Talal Asad (1993) fue clave en la crítica del concepto de religión por su carácter etnocéntrico. Este investigador reconocido defiende que las formas de entender el fenómeno religioso están profundamente enraizadas en las ideas ligadas al cristianismo y al judaísmo, obstaculizando la comprensión de la diversidad de tradiciones religiosas.

No obstante, según Meredith McGuire (2008), reconocer que nuestros conceptos son producto de los contextos específicos en los que son generados no significa que debamos descartar su uso por completo. La contextualización del estudio de la religión en las ciencias sociales permite apreciar de una manera más crítica nuestras herramientas conceptuales. Según James Beckford (2003b), debemos partir desde la visión del construccionismo social en su modalidad moderada, rechazando la idea de que exista alguna esencia de la religión y reconociendo que se trata de un concepto fuertemente contestado⁴⁵. Es por eso por lo que las afirmaciones como “el islam dice” o “el cristianismo enseña” producen confusión. Más bien deberíamos preguntarnos cómo los musulmanes, cristianos, etc., perciben su religión y

⁴⁵ La aplicación de este planteamiento se ve obstaculizada en los contextos en los que los individuos o grupos clasificados como religiosos rechazan el término de religión y otros conceptos como cristiano, budista, secta etc., como una categoría de descripción de sí mismos (Woodhead 2011).

cómo difieren entre sí en estas visiones⁴⁶. La religión constituye un cambiante complejo de creencias, prácticas e instituciones sociales cuya comprensión se verá obstaculizada si adoptamos una definición demasiado estricta.

En este trabajo seguiremos los planteamientos de John Bowen (2014, p. 4), que propone definir la religión en dos etapas. Primero parte de una conceptualización muy general, definiendo la religión como “ideas y prácticas que postulan una realidad más allá de lo que es accesible a nuestros sentidos”⁴⁷. En segundo lugar, para adentrarnos en las especificidades de distintas maneras de ver y practicar la religión Bowen postula la necesidad de preguntarnos por las maneras en las que los diversos actores sociales construyen su mundo vital. En este sentido la propuesta del autor parte del supuesto de que la realidad socio-cultural es creada, mantenida y transformada por los seres humanos. Se nos presenta como algo dado por supuesto, ocultando de esta manera su carácter construido. A la vez constituye un marco en el que desarrollamos nuestras vidas cotidianas. Deberíamos, por tanto, centrar el análisis en “las maneras en las que los humanos han constituido (heredado, reproducido, creado, transformado) los fundamentos y contornos de mundos específicos en los que viven y en las formas en las que han confrontado y ocultado los mecanismos sociales y conceptuales de su construcción” (Bowen 2014, p. 7)⁴⁸.

Un contexto socio-cultural puede ser caracterizado por el predominio de las expresiones religiosas que se ajustan a las conceptualizaciones de la religión enraizadas en las tradiciones occidentales. No obstante, no tiene por qué ser así. Existen múltiples elementos que nos llevan a cuestionar el carácter universal de las definiciones predominantes. Entre los más controvertidos se hallan los siguientes supuestos (Bowen 2014): (i) La religión constituye un conjunto de creencias compartido por todos los

⁴⁶ John Bowen (2014) aporta un ejemplo proveniente de su investigación realizada con la población musulmana de Sumatra. Durante el trabajo de campo, Bowen observó que muchas personas del ámbito rural llevaban a cabo comidas rituales para pedir a los espíritus ancestrales ayuda, por ejemplo, en la curación. Los entrevistados veían esta práctica como consistente con el islam, pese a su origen pre-islámico. Al mismo tiempo los especialistas religiosos consideraban los ritos ajenos a la adecuada comprensión de la religión. Esta diversidad condujo a Bowen a centrarse en las maneras en las que los diversos actores sociales debaten en su vida cotidiana las ideas sobre qué es el islam y cómo difieren entre sí sus prácticas.

⁴⁷ Traducción propia del texto original: “*ideas and practices that postulate reality beyond that which is immediately available to the senses*”.

⁴⁸ Traducción propia del texto original: “*the ways humans have constituted (inherited, reproduced, created, transformed) the foundations and contours of specific worlds, confronted and concealed the social and conceptual mechanics of world building, and lived their lives within these worlds*”.

seguidores; (ii) Cada persona sigue sólo una religión; (iii) La religión es un fenómeno homogéneo; (iv) La religión hace referencia sólo a las creencias y prácticas avaladas por las instituciones religiosas; (v) La religión constituye un elemento separado de otros aspectos de la vida. A continuación se aportan ejemplos específicos que permiten ilustrar la influencia de estos supuestos controvertidos en la investigación desde las ciencias sociales y humanas.

Bowen (2014) analiza el caso de Japón para ejemplificar los problemas con la definición de la religión siguiendo los criterios enumerados. Se trata de un país en el que muchas ideas y prácticas de la población podrían ser consideradas religiosas a la vez que la mayoría de los japoneses afirma no tener ninguna religión. Distintas encuestas muestran que entre el 65 y el 85% de los japoneses dice no tener ninguna creencia religiosa. Entre el 20 y el 30% afirma creer en la existencia de *kami* (espíritus) o en las almas de los muertos. No obstante, al mismo tiempo, el 76% tiene en su casa un altar shinto dedicado a los *kami* o un altar budista dedicado a las almas de los muertos. El 89% afirma visitar las tumbas de los ancestros para rezar por ellos. Estos datos aparentemente contradictorios se explican mediante una serie de factores. Uno de los más importantes es que no se requiere que un individuo siga tan sólo una religión de manera exclusiva. Es una práctica común que los japoneses, en los censos, se declaren tanto budistas como shintoístas. Al mismo tiempo, con frecuencia, las mismas personas se casan en iglesias protestantes. El gobierno japonés clasifica a aproximadamente el 75% de la población como budistas, al 95% como shintoístas y a más del 10% como miembros de nuevos movimientos religiosos. También se pone un mayor énfasis en las prácticas que en las doctrinas, por lo que resulta más fácil combinar los elementos de diversas tradiciones. La negación de vinculación con la religión por parte de la mayoría de los japoneses se debe al contexto específico en el que se tradujo la palabra religión con el japonés *shukyo*. El término se originó para responder a los misionarios a sus preguntas sobre la religión de la población local, denotando un conjunto de creencias separado de la vida y actividades cotidianas. De ahí la falta de percepción de prácticas como construcción de altares domésticos como una actividad religiosa.

Otro ejemplo interesante es el caso del hinduismo. El término en sí apareció en el siglo XIX para denotar las tradiciones religiosas de la India (Bank 2010). Un mínimo compartido por la mayoría de los hinduistas se puede resumir en tres palabras: *Vedas*, *dharma* y *varna*

(Díez 2006). La primera hace referencia a los textos sagrados del hinduismo. El segundo término es utilizado por los hinduistas para hacer referencia al principio que abarca la ley, religión y moralidad (Bank 2010). Por último, el hinduismo asume el sistema de castas. Sin embargo, hay que subrayar que se trata de un fenómeno de tan gran heterogeneidad que su definición bajo un único concepto resulta casi imposible. Cada intento de llegar a algún consenso acerca de características comunes del hinduismo se ve desacreditado, ya que siempre se encuentra algún grupo considerado por todos como hinduista pero que no se ajusta a la definición (Díez 2006). Este hecho puede ser en parte explicado por la falta de un fundador establecido o de una organización centralizada que marcaría la ortodoxia. En la India actual las prácticas religiosas y formulaciones de las doctrinas varían de un lugar a otro. No hay, y no se considera que deba haber, una única formulación del hinduismo.

4.2.1.2 El estudio de la religión en la historia de las ciencias sociales y humanas

La religión ha estado presente en la reflexión sociológica y antropológica desde los comienzos de estas disciplinas (Durkheim 1982; Weber 2003, 1993; Frazer 2002; Tylor 1977; De Coulanges 2012; Smith 1972). Como consecuencia, en la historia de estos campos de indagación, se han consolidado distintas maneras de conceptualizar y de estudiar la religión (Droogers 2009; Woodhead 2011; Collins 2007). Iniciamos este apartado con un muy breve recorrido por los pensadores que históricamente han marcado el desarrollo del estudio de la religión, para centrarnos en la segunda parte en la cuestión de la religión y la construcción social de la realidad.

Aproximaciones clásicas a la religión

Una de las líneas clásicas de aproximación al fenómeno religioso lo analiza como mistificación o ilusión. Se fundamenta en el postulado de que la religión es realmente lo que

se halla bajo la superficie. Entre los autores que podríamos identificar con esta perspectiva se hallan pensadores tan diversos como Karl Marx⁴⁹, Sigmund Freud⁵⁰ o Friedrich Nietzsche.

El escenario del declive de la religión como un proceso inherente al progreso de la humanidad era defendido por múltiples pensadores clásicos desde razonamientos y disciplinas muy diversas. Son quizás las ideas evolucionistas las que tuvieron mayor impacto en la diseminación de este postulado. El estudio comparativo de la religión a finales del siglo XIX se basó en dos supuestos principales: la idea de que la religión progresa desde sus formas más simples a las más complejas y que es posible reconstruir sus orígenes analizando las poblaciones consideradas primitivas. El análisis del fenómeno religioso desde el enfoque evolucionista forma parte de trabajos de autores como Augusto Comte, Edward B. Tylor, James Frazer, Herbert Spencer, Henri de Saint-Simon o Émile Durkheim.

Este último es uno de los pensadores claves en la corriente de pensamiento que analiza la religión como fuente del orden social. Durkheim (1982), indagando en los orígenes de la religión, llegó a la conclusión de que esta no puede ser un simple resultado de

⁴⁹ Karl Marx veía la religión como el “opio del pueblo” (Marx 2005, p. 50), como un sistema que pospone la felicidad a la vida después de la muerte, conduciendo a la aceptación de las desigualdades. De esta manera la religión invisibiliza las reales condiciones de vida, inhibiendo la capacidad de cambio. Según Marx:

“El hombre hace la religión y no la religión al hombre (...) La religión es el suspiro de la criatura atormentada, el alma de un mundo desalmado, y también es el espíritu de situaciones carentes de espíritu. La religión es el opio del pueblo” (Marx 2005, p. 49-50)

La religión en esta visión queda vinculada a intereses materiales específicos, contribuyendo al mantenimiento de una sociedad injusta. Constituye un fenómeno ligado a los objetivos de la clase dominante, que es la que controla los medios necesarios para la producción y diseminación de las ideas. La lucha con la religión se convertía en este contexto en un elemento necesario para el cambio radical del orden social.

Randall Collins (2007) apunta, no obstante, que la religión a lo largo de la historia fue utilizada también desde abajo como una inspiración para la protesta social. A su vez, el autor indica que históricamente las religiones dominantes tenían un mayor impacto entre los grupos privilegiados que en el grueso de la población. En Europa es tan sólo a partir de la Reforma y la Contrarreforma cuando el resto de la población se incorpora masivamente a las iglesias. Así, con anterioridad, la religión influyó en la percepción de superioridad de las élites, sin influir en igual medida en otros grupos. La expansión de las religiones dominantes fue parte de la penetración del Estado en la sociedad.

⁵⁰ Freud defendía la comprensión de la religión como una neurosis colectiva. En su obra “El porvenir de una ilusión” (Freud 2012), argumentaba que el psicoanálisis puede ser utilizado para combatir la influencia de la religión. Esta es vista en su pensamiento enraizada en los sentimientos generados durante la infancia y en las limitaciones ligadas a la vida en el seno de la sociedad. Por ello consideraba que la religión es un factor que obstaculiza la crítica racional y la reconstrucción de nuestras sociedades.

La vinculación de la religión con la problemática psicológica es visible también en el pensamiento de Bronislaw Malinowski (1984), que argumentaba que la religión y la magia tienen sus raíces en las preocupaciones y los miedos humanos. Según este destacado antropólogo, la religión permite enfrentar el hecho de que la vida humana está en gran parte sujeta a fuerzas incontrolables, como desastres naturales, revoluciones y, sobre todo, la muerte.

fenómenos tales como la percepción de los sueños, el miedo de la muerte o la admiración por los fenómenos de la naturaleza. Defendía que, si fuese así, la religión no llegaría a jugar un papel tan destacado en distintos ámbitos geográficos e históricos. Su definición de la religión se fundamenta en la diferenciación entre lo sagrado y lo profano citada en las páginas anteriores.

Apoyándose en la documentación existente sobre los aborígenes australianos, Durkheim focalizó su análisis en el papel de los rituales y objetos sagrados, llegando a la conclusión de que el papel fundamental de la religión es regular la conducta humana y catalizar la integración social. La práctica de ritos colectivos genera sentimientos y representaciones comunes, lo que finalmente repercute en la creación de la conciencia grupal. De esta forma, la religión puede ser vista como el medio más eficaz de unidad y cohesión social. Tiene además el poder de ejercer control sobre una colectividad, ya que sanciona las desviaciones y santifica los valores y las normas del grupo. En este sentido es un vehículo que permite la estabilidad de un sistema social. Por todas estas razones Durkheim concluyó que es la sociedad la que, para dar validez a sus normas, reforzar la solidaridad y legitimar el orden social, crea la religión. Es una fuente de cohesión social.

El caso de los clanes de los aborígenes australianos sirvió a Durkheim para demostrar su tesis. Según el pensador, los tótems median en el establecimiento de vínculos intracomunitarios. Sirven para dar nombre al grupo y así marcar los límites de la colectividad. El lazo con el tótem se plasma en los vínculos internos entre las personas que comparten el mismo tótem. Los delitos más graves tienen que ver con los delitos contra el orden sagrado y es así porque este representa la sociedad, por lo que la pérdida de su significado constituye una amenaza directa a los límites del grupo. El carácter objetivado, obligatorio y externo a los individuos de la religión santifica a la sociedad, que tiene los mismos rasgos. Por eso Durkheim consideraba que el tipo de deidad de una sociedad dada se corresponde con su estructura social. Ciertos rasgos de la sociedad dan lugar a características correspondientes de su religión. Al distinguir la solidaridad mecánica y orgánica el pensador (Durkheim 2001) llegó a la conclusión de que la creciente diferenciación en el seno de la estructura social es acompañada por el cambio en los símbolos religiosos, desde particularistas a universalistas, desde literales a abstractos. Esto a la vez se traduce en el cambio en el código moral desde represivo, con sanciones

especialmente graves en el caso de la violación de símbolos de grupo, a rehabilitador. Una mayor diferenciación social conllevaría una menor conciencia grupal y por tanto deidades más perdonadoras⁵¹. Los sentimientos religiosos se vinculan con la intensidad de la pertenencia grupal. En este contexto son los rituales los que juegan un papel central en el refuerzo los lazos grupales⁵².

En definitiva, la idea de que la religión lleva a la creación y el mantenimiento de los lazos sociales, creando, sacralizando y estabilizando los valores comunes, es en la tradición sociológica más frecuentemente asociada con el pensamiento de Durkheim (Woodhead 2011). Para él la religión y la sociedad son inseparables. La religión refuerza la solidaridad social comunicando ciertas ideas y sentimientos, así como regulando las relaciones sociales y consolidando vínculos intracomunitarios. Es en la religión donde la sociedad refuerza sus vínculos internos y límites externos y, por tanto, donde llega a existir.

Otra línea de indagación en el fenómeno religioso se vincula con las obras de Max Weber (2003, 1993, 1987). En sus trabajos el pensador puso énfasis en el estudio de los actores sociales y en la comprensión de las intenciones y significados que atribuyen a sus acciones. Polemizando con Karl Marx (2005), Weber apuntaba que la religión puede ser la fuerza que puede transformar la sociedad. Es el significado que los individuos atribuyen a sus creencias religiosas lo que puede influir en el cambio de orden social. Weber (2003) estudió con especial atención uno de estos grandes acontecimientos en el que, según él, la religión tenía un papel clave en estimular cambios económicos.

⁵¹ Este modelo se ajusta mejor a las redes sociales personales y en menor medida a la estructura social en general (Collins 2007). De ahí que pueda haber una sociedad de un alto nivel de diferenciación interna y sin embargo contener grupos e individuos con redes sociales limitadas, alimentando en su caso una visión de la religión más particularista.

⁵² El pensamiento de Durkheim contribuyó a una mejor comprensión del papel de los rituales, tanto religiosos como no religiosos. Según sus conclusiones, para que un ritual sea exitoso son necesarios: (i) encuentro en un mismo lugar, (ii) existencia de límites espaciales que separan del mundo externo y, por tanto, constituyen un indicador claro de límites grupales, (iii) concentración de atención en una misma dirección y realización de los mismos actos creando el sentimiento de pertenencia a algo más allá del individuo y, (iv) finalmente, el compartir una misma emoción. Sobre todo los dos últimos elementos alimentan lo que Durkheim llamó la "efervescencia colectiva". Esta tiene lugar en rituales llevados a cabo de forma adecuada, confirmando las creencias y dándoles al mismo tiempo un fuerte componente emocional. Los resultados de un ritual exitoso se plasmarían, entre otros, en el sentimiento de pertenencia al grupo y auto-definición común, el compartir de los símbolos grupales y el sentimiento de ser más fuerte al percibir la pertenencia a algo más grande que uno mismo.

El ámbito ritual constituye a la vez un área de estudio importante en el estudio de la religión. Las aportaciones de autores como Arnold van Gennep (2006) o Victor Turner (1995) se hallan entre las más influyentes en la indagación de este campo.

En una de sus obras más célebres, “La ética protestante y el espíritu del capitalismo” Weber (2003) analizó cómo la influencia del protestantismo ascético en Europa Occidental llevó a la formación de una cierta mentalidad económica que promovía la acumulación de la riqueza. Según el pensador, la creencia en la predestinación impulsó a los creyentes a buscar las señales de la bendición de Dios en la tierra. El bienestar económico era interpretado como uno de ellos y por tanto los feligreses se esforzaban en conseguir riqueza. Al mismo tiempo, el carácter ascético de su religión no les permitió disfrutar de los bienes acumulados, los orientaba hacia inversiones para la multiplicación del capital y no hacia el consumo. De este modo las acciones impulsadas por las creencias religiosas influyeron en la economía conformando fundamentos para el consiguiente desarrollo de la mentalidad capitalista. El análisis de la influencia del protestantismo forma sólo una parte del estudio comparativo de Weber, de la relación entre las grandes religiones mundiales y los sistemas económicos en distintos lugares de nuestro planeta. Según él, la influencia de las otras creencias y prácticas religiosas, en muchos casos, no solamente no favorece la acumulación del capital sino que incluso la obstaculiza, contribuyendo a diferentes modelos de economía.

El pensamiento de Weber fue clave para el desarrollo de enfoques constructivistas, que influyeron también en el estudio de la religión. Peter Berger (2005) en una de sus obras más importantes en el campo de la sociología de la religión, “El dosel sagrado”, subraya el “carácter intrínsecamente dialéctico del fenómeno social” (Berger, 2005: 14). Afirma que la sociedad es un producto del hombre, pero a la vez el hombre es el producto de la sociedad. Por esta razón, los fenómenos sociales tienen por un lado su parte objetiva y, por otro, su fundación subjetiva e individual (Berger y Luckmann 2003). Según estos planteamientos, explicados en detalle en las premisas teóricas del marco metodológico de este estudio, la realidad social, a pesar de ser creada a través de acciones humanas en el proceso de exteriorización y objetivación, con el tiempo se nos muestra como algo dado por supuesto. A través del proceso de interiorización, los humanos se convierten en el producto de la sociedad, pero siempre reteniendo la capacidad de transformar o reafirmar el status quo.

*La religión y la
construcción
social de la
realidad*

Al mantenimiento de la estructura social vigente contribuyen la socialización, el control social y el proceso de legitimación. Berger define este último como “un «conocimiento» socialmente objetivado, que sirve para justificar y explicar el orden social”

(Berger 2005, p. 52). Aunque las legitimaciones son objetivadas, para ser eficaz tienen que ser interiorizadas por individuos para formar parte de la realidad subjetiva. El propósito de legitimación es la conservación del mundo social o, en otras palabras, el mantenimiento de la realidad en una comunidad determinada.

A lo largo de la historia la religión fue “el instrumento más extendido y más efectivo de legitimación” (Berger 2005, p. 56). La efectividad legitimadora de la religión está en su referencia hacia la realidad última, ya que el orden institucional es más eficaz cuanto más oculta su carácter construido. La religión lo muestra como algo que ha existido desde el principio de los tiempos, como algo cuya continuación no depende de la actividad de los humanos. A la vez se basa en la creencia de que proceder de acuerdo con los programas institucionales es equivalente a estar en armonía con el orden del universo. Sitúa las instituciones sociales dentro de un marco de referencia sagrado. Una de las más antiguas formas de legitimación es la relación que se establece entre el orden social y la estructura sagrada de la realidad supernatural, entre el microcosmos de la sociedad y el macrocosmos divino. Esto significa que cada cosa en la tierra tiene su equivalente en el Cielo. Por ejemplo, en China el concepto de *tao*, “orden correcto”, considera a las instituciones como el reflejo del orden cósmico.

Las instituciones, gracias a la legitimación religiosa, se vuelven inevitables porque están aceptadas no sólo por los hombres sino también por los dioses. Como ya se ha dicho anteriormente, las identidades y significados están atribuidos y formados en constante diálogo con los demás. Por tanto, dependen de otras personas y pueden transformarse cuando los miembros de la sociedad cambian de opinión. La religión permite liberarse en cierto grado de este condicionamiento externo, ya que los creyentes obtienen un fundamento seguro asumiendo que siempre tendrán el apoyo de Dios.

El concepto de las “estructuras de plausibilidad”, acuñado por Berger, es especialmente relevante en este contexto. Fundamentándose en la sociología del conocimiento, el autor defiende que nuestro “conocimiento” es reforzado por el hecho de que los demás crean en lo mismo. Por eso, según él, el pluralismo actual mina sistemas de creencias que afirman ser protectores de la verdad absoluta. No obstante, las religiones de este tipo pueden sobrevivir en el mundo actual en grupos cerrados.

“Hoy lo sobrenatural, como una realidad significativa, está alejado o ausente de los horizontes de la vida cotidiana de un gran número (...) de personas (...). Esto significa que aquellos a los que lo sobrenatural es todavía, o de nuevo, una realidad significativa se encuentran en un estado de (...) minoría cognitiva - una realidad muy importante con consecuencias a muy largo alcance.

Por minoría cognitiva me refiero a un grupo de personas cuya visión del mundo difiere significativamente de la que generalmente se da por sentado en su sociedad (...). La mayor parte de lo que sabemos procede de la autoridad de los demás, y sólo mientras los demás continúen confirmando este "conocimiento" seguirá siendo plausible para nosotros (...).

Sólo en una contracultura de considerable fuerza la desviación cognitiva tiene la oportunidad de mantenerse a sí misma (...). Para el cumplimiento de su función de proporcionar apoyo social para el desviado cuerpo del "conocimiento", la contracultura debe proporcionar un fuerte sentido de solidaridad entre sus miembros (...) y debe ser bastante cerrada a los actores externos”⁵³ (citado en Woodhead y Heelas 2002, p. 59-60)

Uno de los requisitos más importantes para el establecimiento de un orden específico son las “instituciones recordatorias” que aseguran que los miembros de un colectivo determinado siguen afirmando, a través de sus acciones, las pautas culturales establecidas. Las diferentes religiones utilizan este tipo de instituciones para recordar una y otra vez las definiciones de la realidad y sus legitimaciones. En esta cuestión la teoría de Berger se acerca al pensamiento de Durkheim (1982), ya que ve a la religión como un mecanismo para legitimar la realidad social existente.

Sin embargo, esta visión de la religión como la fuente de estabilidad social no nos puede hacer perder de vista que tanto ella como cualquier otra institución social no existe independientemente de las acciones de los individuos. Esta observación nos permite darnos

⁵³ Traducción propia del texto original: *“Today the supernatural as a meaningful reality is absent or remote from the horizons of everyday life of large numbers (...) of people (...). This means that those to whom the supernatural is still, or again, a meaningful reality find themselves in the status of a (...) cognitive minority – a very important consequence with very far reaching consequences.*

By a cognitive minority I mean a group of people whose view of the world differs significantly from the one generally taken for granted in their society (...). Most of what we know we have taken on the authority of others, and it is only as others continue to confirm this “knowledge” that it continues to be plausible to us (...). Conversely, the plausibility of fellow men, is imperilled, not just in our own dealings with others, but most importantly in our own minds (...).

Only in a countercommunity of considerable strength does cognitive deviance have a chance to maintain itself (...). To fulfil its function of providing social support for the deviant body of “knowledge”, the countercommunity must provide a strong sense of solidarity among its members (...) and it must be quite closed vis-à-vis the outside”

cuenta de que la religión no es algo fijo sino más bien un proceso. Por tanto su significado se entiende a través del contexto en el que existe. No hay en ello nada esencial y establecido fuera de las circunstancias particulares. De igual modo el significado de conceptos como “familia”, “arte”, “conflicto” o “belleza” depende de la sociedad en la que funcionen. Además, incluso en un mismo colectivo, el sentido de estos términos tan básicos está bajo constante proceso de negociación y, por tanto, puede ser contestado, rechazado, confirmado o modificado (Beckford, 2003). El significado religioso es atribuido por la gente y por eso es variable.

La religión: un concepto contestado

La historia de las disputas acerca de qué es la “verdadera religión” ha sido larga y sangrienta. El significado de la religión ha sido fuertemente defendido por distintos grupos de interés que promovían su definición. En todas las sociedades los agentes de poder influían en gran medida en lo que se entendía como las legítimas creencias y prácticas religiosas. Por tanto, como indica Talal Asad (1993), los cambios en el poder repercuten en el concepto de religión, provocando que a lo largo de la historia cambie lo que se entiende como realmente religioso. Los grupos más poderosos de la sociedad, para apoyar sus afirmaciones, llevaron a cabo grandes esfuerzos por formalizarlas y enseñarlas en forma de teologías mediante numerosos especialistas religiosos. Este fenómeno tuvo implicaciones en el estudio sociológico de la religión, ya que muchos teóricos la estudiaban como algo unido y homogéneo.

James Beckford (2003), en su libro “Social Theory and Religion”, propone una vía para omitir este obstáculo. Invita al análisis de los mecanismos de construcción, atribución y cuestionamiento del significado religioso. A la vez observa que no se puede estudiar qué “es” la religión o qué “hace” porque esta no constituye un fenómeno homogéneo. En cada sociedad existe una gran variedad de fenómenos a los que se les atribuye sentido religioso. Además, dentro de los colectivos, el uso y la definición de la religión difieren entre sus miembros. Un ejemplo ilustrativo pueden ser las muy diversas actitudes que hacia el vestimento de la mujer existen entre los musulmanes, o hacia la contracepción entre los romano-católicos. Por último hay que destacar que el uso del concepto de religión por las distintas instituciones dentro de una misma sociedad es muy diferenciado. Medios de comunicación, autoridades del Estado, escuelas o unidades del sistema sanitario emplean este término de forma distinta.

Hay que poner énfasis en que las estructuras religiosas no necesariamente producen los mismos efectos en sus practicantes. La religión, como cualquier otra institución social, no tiene la capacidad de influir en que todos actúen y piensen de igual manera. Ya que las personas interpretamos la realidad social, la pertenencia de un individuo a una comunidad religiosa no nos permite predecir sus disposiciones. La interpretación dependerá de un contexto mucho más amplio (Beckford, 2003). Sirva como ejemplo el caso de los musulmanes asentados en distintos países de Europa, que se caracterizan por una profunda diversidad interna (Grillo 2004). Por tanto, lo que los miembros de la sociedad de acogida denominan como musulmán puede ser muy distinto del comportamiento real de las personas a las que se aplica.

Por todo lo dicho anteriormente la clasificación de un fenómeno como la religión no nos dice demasiado sobre lo que la gente piensa, siente o hace. Existen grandes diferencias en cuanto a lo que cuenta como religioso y secular para cada sociedad o grupo, en sitios y tiempos particulares. Los científicos sociales no observan la religión, sino interacciones sociales, experiencias, estructuras, prácticas a las que se atribuye el significado religioso.

4.2.2 EL ÁNALISIS DE LA RELIGIÓN VIVIDA

4.2.2.1 Los principios básicos de la perspectiva de la religión vivida

El enfoque de la religión vivida, en el que se fundamenta la presente investigación, toma como punto de partida la religión tal como esta es experimentada por los individuos en la vida cotidiana. El surgimiento de esta perspectiva tiene que ver con lo que Samuli Schielke y Liza Debevec (2012, p. 1) describen como “la compleja dualidad de la religión como práctica cotidiana y doctrina normativa”⁵⁴. La vertiente normativa supone determinadas maneras de actuar y percibir el mundo y, sin embargo, la forma en la que las personas realmente viven sus vidas religiosas parece ser un asunto muy distinto. El enfoque de la “religión vivida” ofrece una manera de abarcar esta cuestión centrándose en las creencias y prácticas cotidianas de los individuos. Los actores sociales son concebidos como sujetos activos que viven su religión en múltiples y complejas formas que pueden divergir, o incluso contraponerse, a las definiciones institucionales de la religión (McGuire 2008). No

⁵⁴ Traducción propia del texto original: “*complex duality of religion as an everyday practice and a normative doctrine*” (Schielke y Debevec 2012, p. 1).

obstante, son estas últimas las que con frecuencia se utilizan como la única vía de acceso al dominio de la religión. Esta tendencia es visible, por ejemplo, en los intentos de analizar la religión a través de indicadores tales como la asistencia a la iglesia (Woodhead 2011) o la realización de rituales prescritos por las doctrinas salvaguardados por las instituciones religiosas. Como consecuencia, las expresiones definidas y experimentadas por los individuos como religiosas, pero que tienen lugar fuera del modelo prototípico promovido en el marco de las instituciones, quedan invisibilizadas.

Orígenes del enfoque

La perspectiva de la “religión vivida” es heredera de diversas corrientes de pensamiento. En Francia el concepto de “la religion vécue” cuenta con una larga tradición, cuyos inicios se pueden ubicar en la década de los 1940 (Neitz 2012). Su desarrollo tiene que ver con el debilitamiento de la Iglesia Católica en el seno de la sociedad francesa. Como mecanismo paliativo de esta situación, se consideró necesario el conocimiento de las características de la religión del conjunto de la sociedad. La investigación liderada por Gabriel Le Bras fue especialmente relevante en esta tradición centrada en comprender la relación entre los aspectos normativos de la religión institucional y las diversas prácticas locales (Davie 2007a).

En el periodo que comprenden las décadas de 1960 y 1980 emergieron en Francia nuevas maneras de pensar sobre la vida cotidiana (Dessing et al. 2014) en trabajos de autores como Henri Lefebvre, Roland Barthes, Georges Perec y Michel de Certeau. El aparato conceptual elaborado por este último (Certeau 1984), y que se analizará más adelante, ha sido especialmente revelador para los actuales trabajos sobre la religión vivida (Schielke y Debevec 2012; Woodhead 2014; Rosón 2014). La traducción de su obra al inglés repercutió en que a partir de la década de los 80 surgiera también en los Estados Unidos el interés por la religión vivida.

En 1997 se publica el destacado volumen “Lived religion in America: Towards a history of practice” (Hall 1997b). La colección, editada por David Hall, introduce el concepto de la religión vivida al público estadounidense más amplio. La introducción del editor (Hall 1997a), así como el capítulo escrito por Robert Orsi (1997), delimitan las líneas de posicionamiento de los contribuidores al volumen. Rompiendo con la división jerarquizada

ligada al concepto de la “religión popular”⁵⁵, se indica la necesidad de indagar en la vida religiosa en el ámbito cotidiano. Tal y como afirma Orsi (1997, p. 7), “la religión viene a estar en una relación continua y dinámica con las realidades de la vida cotidiana”⁵⁶.

Los autores de los trabajos incluidos en el libro de Hall, como Nancy Ammerman (1997), Danièle Hervieu-Léger (1997) o Robert Orsi (1997), jugarán posteriormente un importante papel en la popularización y desarrollo del concepto de la “religión vivida”. La primera editará otro relevante volumen centrado en la temática en cuestión (Ammerman 2007b), seguido por el reciente “Sacred stories, spiritual tribes: Finding religion in everyday life” (Ammerman 2013). La colección “Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives”, editada por Ammerman (2007b), recoge trabajos de investigadores clave que comparten el interés por la transformación de las conceptualizaciones existentes de la religión. Entre ellos se encuentran Grace Davie (2007b), que indica la importancia de los métodos cualitativos para la captación de fenómenos como la “religión vicaria”, o Peggy Levitt (2007b), cuyos trabajos han sido fundamentales para la comprensión del vínculo entre las tendencias transnacionales y el fenómeno religioso (2004, 2007a, 2003). Otro de los contribuidores destacados al volumen de Ammerman es Meredith McGuire (2007), que en 2008 publicó “Lived religion: Faith and practice in everyday life”. Se trata de un significativo libro en el que la autora invita a reconsiderar la relación entre lo sagrado y lo profano, así como problematizar el uso del marco institucional en el análisis académico de la religión.

El interés por la religión cotidiana se vincula también en gran medida con la disciplina de antropología y con los enfoques fenomenológicos en el estudio de la realidad humana. En este campo destaca el libro editado por Samuli Schielke y Liza Debevec (2012) “Ordinary Lives and Grand Schemes: An Anthropology of Everyday Religion”. La colección de trabajos de diversos autores es precedida por una introducción en la que Schielke y Debevec (2012) defienden la necesidad de ir más allá de las nociones jerarquizadas de conocimiento religioso. Postulan la necesidad de analizar los usos cotidianos así como el significado existencial de las expresiones religiosas de diversos actores y las relaciones entre ellos.

⁵⁵ Hall (1997a) indica, no obstante, que son los estudios de la “religión popular” los que influyeron en el interés académico en el dominio extra-eclesiástico.

⁵⁶ Traducción propia del texto original: “*Religion comes into being in an ongoing, dynamic relationship with the realities of everyday life*”.

En los trabajos teóricos publicados en los últimos años, diversos autores indican el valor de la perspectiva de la religión vivida en múltiples campos de la indagación científica. Wendy Cadge y Elaine Ecklund (2007), en su texto publicado en *Annual Review of Sociology*, abogan por la necesidad de incluir este enfoque en el ámbito de los estudios migratorios. Y es que la exploración de la vida cotidiana permite comprender la influencia de diversas expresiones religiosas en contextos que van desde los hospitales (Reimer-Kirkham 2009) hasta las aulas escolares. Desde el punto de vista metodológico, Peggy Levitt, David Smilde y Wendy Cadge (2011) enfatizan la necesidad de analizar los contextos fuera de las instituciones religiosas como una manera de cuestionar, redefinir y ajustar nuestras herramientas conceptuales. En este mismo año, Linda Woodhead (2011), en su trabajo de síntesis sobre las conceptualizaciones fundamentales de la religión, indica la importancia de la perspectiva de la religión vivida o cotidiana como una de las corrientes recientes de acercamiento al fenómeno religioso.

4.2.2.2 Vías alternativas de conceptualización de la religión

Contexto histórico y concepto de la religión

En su influyente obra, Talal Asad (1993, p. 29) afirma que “no puede haber una definición universal de religión, no sólo porque sus elementos constitutivos y sus relaciones son históricamente específicas, sino porque esa definición es en sí misma el producto histórico de procesos discursivos”⁵⁷. Según el autor, nuestras conceptualizaciones de la religión están sujetas a transformaciones. Lo que se considera “religioso” y lo que queda fuera de este dominio depende del contexto. Siguiendo a esta visión, Meredith McGuire (2008) apunta que el aparato conceptual científico referente al fenómeno religioso queda sujeto a la influencia de la realidad en la que vivimos. Esto significa que la definición de la religión que manejamos debe ser objeto de una reflexión crítica en cuanto a sus orígenes y su posible vinculación con las conceptualizaciones de la religión por parte de los actores sociales dominantes. Y es que a lo largo de la historia, diferentes agentes del poder influían

⁵⁷ Traducción propia del texto original: “*There cannot be a universal definition of religion, not only because its constituent elements and relationships are historically specific, but because that definition is itself the historical product of discursive processes*”.

en lo que se consideraba la “verdadera religión”⁵⁸. Estas modalidades de la religión han sido las más visibles tanto en el discurso público como en el estudio académico de la religión reproduciendo el imaginario dominante. Como consecuencia, según Linda Woodhead, el concepto de religión manejado en múltiples estudios ha sido fuertemente influido por las definiciones ligadas a las organizaciones religiosas:

“En el contexto de la experiencia colonial occidental, [la religión] se identificó con instituciones jerárquicas de tipo eclesiástico, liderados por hombres y caracterizadas por formas congregacionales, (...) autoridad de las escrituras y sacerdotal, esfuerzo dogmático y carismáticos fundadores masculinos” (Woodhead 2014, p. 11)⁵⁹

Esta visión de la religión se plasma en la concentración de la indagación académica sólo en algunos aspectos del fenómeno religioso, obviando otros. Al centrarse en las instituciones religiosas o en el seguimiento de los preceptos promovidos por estas, otras formas de articulación de la religión quedan invisibilizadas. Tras esta perspectiva se esconde el supuesto de que la religión es, sobre todo, cuestión de incorporación a instituciones religiosas. Según McGuire (2007, p. 43), “si no somos capaces de reconocer la naturaleza controvertida de las fronteras de definición, corremos el riesgo de adoptar un punto de vista excesivamente institucional - e históricamente inexacto - de religión”⁶⁰.

Desde la perspectiva de la religión “vivida”, la religión no es tratada como una categoría neutral sino como una construcción social (Woodhead 2014). Como tal tiene la tendencia a reflejar la percepción de los agentes de poder pero también a ser definida de forma alternativa por una diversidad de actores sociales. El enfoque de “religión vivida” reconoce la necesidad de ir más allá del marco institucional, cuestionando la reducción de la religión a la historia de la teología o la relación de las instituciones religiosas con el Estado. Si perseguimos captar la vida religiosa de los individuos comprobando su compatibilidad con

*Más allá del
marco
institucional*

⁵⁸ Un ejemplo ilustrativo de la importancia de las instituciones poderosas en la definición de la religión es el caso de la Inquisición. Al establecer las fronteras de la religión “verdadera” y, principalmente, al delimitar los actores legítimos para el ejercicio de las actividades religiosas, se persiguió a aquellos que se quedaron fuera de este marco (McGuire 2008). De esta manera, por ejemplo, la curación atribuida a una curandera podría ser considerada de inspiración satánica y, por tanto, estar castigada severamente al mismo tiempo que las curaciones reconocidas ligadas a los actores institucionales podían ser interpretadas como milagros.

⁵⁹ Traducción propia del texto original: *“In the context of Western, colonial experience, it became identified with male-led, hierarchical, church-like institutions, characterized by congregational forms, hierarchical leadership, scriptural and priestly authority, dogmatic endeavour and charismatic male founders”* (Woodhead 2014, p. 11).

⁶⁰ Traducción propia del texto original: *“If we fail to recognize the contested nature of definitional boundaries, we risk adopting an overly institutional - and historically inaccurate - view of religion”* (McGuire 2007, p. 43).

un conjunto de creencias y prácticas promovidas autoritativamente por alguna institución, perderemos de vista una importante parte de la realidad. Los individuos pueden utilizar una gran variedad de recursos que escapan a las definiciones teológicas predominantes de lo religioso. El trabajo seminal de Thomas Luckmann (1967), ya hace varias décadas, indicaba la necesidad de incorporar en nuestro análisis lo que él denominó “la religión invisible”. La perspectiva de la religión vivida es heredera de esta visión. Se caracteriza por el interés por las creencias y prácticas definidas como religiosas por los individuos (Hall 1997a). Esto no significa, no obstante, que se deba reemplazar el estudio de lo que tiene lugar en el seno de las organizaciones por lo que se desarrolla fuera de ellas. Según Meredith McGuire (2008), lo que las instituciones definen como “religioso” constituye un aspecto de la realidad, pero este no debería ser utilizado como el único punto de partida para el estudio del fenómeno religioso. Utilizarlo así sería equivalente a limitar el análisis a la definición de realidad por parte de los actores que de forma exitosa consiguen promover su visión como la única verdadera y legítima. De esta manera se invisibilizaría el hecho de que la ortodoxia está sujeta a contestación y, por tanto, a cambio.

“La cuestión de la ortodoxia (...) se convierte en una cuestión política: la ortodoxia no es más que la capacidad de reclamar creíblemente que se representa la verdad, la lectura y la práctica correcta de una tradición – una posición que está sujeta a cambio y contestación. La ortodoxia nunca es por tanto dada, y no puede servir como punto de partida del estudio antropológico de la tradición religiosa”⁶¹ (Schielke y Debevec 2012, p. 6)

De igual manera los discursos acerca del sincretismo religioso o aquellos que evocan la corrupción de la religión por los elementos culturales locales deben ser problematizados. Debemos tener en cuenta la diversidad de discursos y actores que definen lo religioso de manera diferente y que divergen en su percepción en cuanto a los elementos que deben ser incluidos bajo el concepto de religión, sin tomar *a priori* las definiciones de los actores institucionales como el único marco de análisis. En este sentido la perspectiva de la religión vivida lleva hacia una mayor reflexividad en cuanto a nuestro aparato conceptual, permitiendo a los informantes “cuestionar las preguntas, al cuestionador y a todo el aparato

⁶¹ Traducción propia del texto original: *“The question of orthodoxy (...) becomes a political one: orthodoxy is nothing else than the capability to credibly claim to represent the true, correct reading and practice of a tradition – a position that is subject to change and contestation. Orthodoxy is thus never given, and cannot be made the starting point of the anthropological study of religious tradition”.*

teórico”⁶² (Woodhead 2014, p. 12). Siguiendo a Linda Woodhead y Meredith McGuire (2008), el enfoque requiere una apertura y empatía hacia la heterogeneidad de puntos de vista.

*“Lo que es requerido no es tanto objetividad sino imaginación, creatividad, apertura, interés y empatía para conocimientos y perspectivas que no son de uno mismo”*⁶³ (Woodhead 2014, p. 14)

De ahí la perspectiva de la religión “vívda” es caracterizada como una manera de cambiar el énfasis “desde lo institucional a lo no-institucional, desde las prescripciones religiosas a prácticas religiosas y desde los especialistas religiosos a laicos” (Dessing et al. 2014, p. 1)⁶⁴, centrándose en la actividad que tiene lugar fuera de las organizaciones religiosas y más allá de los eventos institucionales (Ammerman 2007a, p. 5). Se trata de un cambio de enfoque que persigue captar qué significa la religión para los individuos que la practican en la vida cotidiana (Dessing et al. 2014). A pesar de que la religión “vívda” puede ser definida para distinguir “la experiencia real de personas religiosas de la religión prescrita y las creencias y prácticas institucionalmente definidas”⁶⁵ (McGuire 2008, p. 12), el presente trabajo adapta una visión que incorpora los agentes institucionales al análisis. Al mismo tiempo cuestiona la existencia de una separación estricta entre los textos, doctrinas y élites religiosas, por una parte, y la religión vívda de la gente ordinaria, por otra. En su estudio, Raana Bokhari (2014) demuestra la fluidez de esta frontera en el caso del islam. El estudio revela cómo las tradiciones religiosas se desarrollan en las prácticas discursivas tanto de los estudiosos religiosos como de personas ordinarias sin formación religiosa. El análisis de Bokhari (2014) indica la diversidad de usos de un texto religioso por parte de las mujeres Gujarati en Leicester. Estos usos van desde una aceptación completa hasta un decidido rechazo. En la mayoría de las situaciones se trata, sin embargo, de lecturas selectivas de carácter táctico, utilizando la terminología de Michel de Certeau (1984), que persiguen encajar con las situaciones personales de las mujeres estudiadas.

⁶² Traducción propia del texto original: *“To question the questions, the questioner and the entire theoretical agenda”*.

⁶³ Traducción propia del texto original: *“What is required is not so much objectivity, but imagination, creativity, openness, interest in and empathy for knowledges and perspectives which are not one’s own”*

⁶⁴ Traducción propia del texto original referente a los planteamientos de Linda Woodhead: *“Seeks to shift our gaze from institutional to noninstitutional, from religious prescriptions to religious practice and from religious scholars to laymen and women”* (Dessing et al. 2014, p. 1).

⁶⁵ Traducción propia del texto original: *“The actual experience of religious persons from prescribed religion and institutionally defined beliefs and practices”*.

Del reconocimiento de que nuestro conocimiento con frecuencia representa la visión de los actores sociales dominantes surge la preocupación por incorporar en el estudio de la religión las voces que carecen de visibilidad (Woodhead 2014). De esta manera los individuos y grupos que tienen que luchar en contra de sus representaciones existentes en el discurso público pueden ser incluidos en el análisis. Nadia Jeldtoft (2014) ejemplifica la necesidad de esta perspectiva con el caso del islam en el imaginario europeo. La autora defiende que las representaciones dominantes del islam y de los musulmanes, tanto a nivel de discurso público como académico, se centran de forma altamente selectiva sólo en algunos aspectos de la vida religiosa. Concretamente, en el centro de la atención se hallan las prácticas religiosas públicas, el activismo político islámico y las expresiones religiosas institucionalizadas. Estos elementos, de forma explícita o implícita, son mostrados y debatidos como representativos del islam y de la vida religiosa de los musulmanes. Son estos elementos los que influyen en qué vemos cuando hablamos sobre el islam y los musulmanes en los países Occidentales. A partir de ahí los aspectos mencionados se convierten en hipervisibles. Los estudios académicos con frecuencia reproducen estas visiones dominantes sobre la religión contribuyendo a la invisibilización de la diversidad de creencias y prácticas existentes en la vida cotidiana de personas que se definen como musulmanes. Y es que las investigaciones sobre la religión, al incluir ciertos aspectos de la realidad en este dominio y excluir otros, también constituyen un acto de poder. Pensemos en el ejemplo del análisis de algunos grupos como sectas⁶⁶, que puede tener tanto repercusiones legales como mediáticas para las organizaciones en cuestión.

La colección editada por Nathal Dessing y asociados (2014) pretende invertir este sesgo pasando desde la concentración en las formas religiosas hipervisibles en favor de las modalidades menos visibles. Por su parte Samuli Schielke (2010) enfatiza la necesidad de aportar una visión equilibrada del fenómeno religioso, cuestionando el lugar privilegiado de

⁶⁶ El texto de Pedro Castón y María del Mar Ramos (2008) analiza la historia y evolución del concepto de secta e iglesia en Sociología. Ya Max Weber (2003) elaboró la dicotomía entre ambas. Según su definición, la pertenencia a una secta es voluntaria, permitiendo sólo la participación de “verdaderos fieles”. Su funcionamiento se basa en el carisma personal del líder o líderes, seguidos por un pequeño grupo separado del resto de la sociedad. La propuesta de Weber ha sido desarrollada por otros autores, pero también criticada por establecer una dicotomía que implicó el trato de las religiones mayoritarias como modelo. En la actualidad se utilizan términos muy diversos para referirse a las nuevas organizaciones religiosas. Algunos de ellos se caracterizan por una clara carga peyorativa, mientras que otros persiguen ser neutrales. Sirvan de ejemplo: “Nuevos Movimientos Religiosos”, “grupos pseudoreligiosos”, “nuevas religiones”, “cultos”, “psicogrupos” o “movimientos religiosos alternativos”.

lo que podríamos llamar piedad religiosa. La concentración en este aspecto en la separación del contexto cotidiano más amplio influye en que nuestras descripciones y análisis del fenómeno religioso sean basados más en las aspiraciones de la gente y menos en cómo realmente viven. Y no es sólo al nivel discursivo al que atribuimos más importancia sino que también nuestra selección de los actores sociales a estudiar queda frecuentemente sesgada debido a la concentración en la visión predominante de la ortodoxia religiosa. Schielke, analizando el caso del islam, indica la preponderancia de los estudios sobre los activistas y líderes religiosos, en detrimento de la mayoría de los musulmanes que pueden no ser tan activos religiosamente. Según el autor, este fenómeno está ligado también al supuesto teórico de que el islam es la clave para comprender la vida de los musulmanes. No se trata de decir que la ortodoxia religiosa no debe ser objeto de estudio sino que en la vida humana influyen una serie de factores individuales y estructurales y la religión es tan sólo uno de ellos. Tal como indica Schielke:

“El problema con muchas de las numerosas etnografías publicadas sobre los musulmanes en los últimos años es que toman el activismo comprometido como el paradigmático y normal estándar de la religiosidad en lugar de tomar a los activistas comprometidos por quienes son: activistas comprometidos dispuestos a ir más lejos (...) que la mayoría de la gente”⁶⁷ (Schielke 2010, p. 12)

La perspectiva de la religión vivida problematiza la diferenciación entre lo sagrado y lo profano. No obstante, para muchos estudiosos de la religión, se trata de una distinción clave para la comprensión adecuada del fenómeno religioso. El pensamiento de Émile Durkheim (1982), que definió la religión como un sistema de creencias y prácticas referente a lo sagrado, contribuyó ampliamente a esta diferenciación. Pese a la diversidad inherente al fenómeno religioso, para Durkheim la experiencia de la separación entre estas dos realidades constituye un elemento central de todas las religiones. El orden sacro, en oposición a lo profano, se manifiesta como algo extraordinario, poderoso y ajeno a la cotidianidad (Berger, 1994). Despierta los sentimientos de veneración, pero también de miedo. Según algunos autores (Otto 1993; Taylor 2007), lo que distingue a la religión es

Problematizando la distinción entre lo sagrado y lo profano

⁶⁷ Traducción propia del texto original: *“The problem with many of the numerous ethnographies about Muslims that have been published in recent years is that they take committed activism as the paradigmatic, normal standard of religiosity instead of looking at committed activists as what they are: committed activists who are willing to go very far beyond ordinary expectations for the sake of an important cause in a way most people are not”.*

precisamente el tipo de experiencia que esta genera. Rudolf Otto (1993) atribuyó esta experiencia a la naturaleza de lo santo, que es a la vez terrorífica y fascinante.

Según Mircea Eliade (2005), la distinción entre lo sagrado y lo profano se hace también manifiesta en la percepción del espacio y del tiempo. Como observa este autor, para una persona religiosa ninguna de estas dimensiones es homogénea. En todo el mundo, entre las distintas sociedades, existen espacios (templos, montañas santas, etc.) o tiempos a lo largo del año (fiestas religiosas) a las que se atribuye valor sagrado, distinguiéndolas de este modo de la realidad profana. El mismo mecanismo se aplica a los objetos naturales y a los seres sagrados. Lo que conviene subrayar es que no hay nada esencial en las cosas que las haga pertenecer a una u otra categoría. Es la actitud de los humanos hacia ellas lo que las convierte en sagradas o profanas.

Acorde a la diferenciación entre lo sagrado y lo profano, lo primero constituye un dominio separado del ámbito cotidiano. Los lugares, objetos, situaciones y agentes sagrados se hallan fuera de lo ordinario. No obstante, desde la perspectiva de la religión vivida, esta división estricta es cuestionada. Diversos investigadores apuntan que los hallazgos de sus estudios (Williams 2010; McGuire 2008) indican la permeabilidad de los contextos cotidianos a los significados sagrados. La sensibilidad hacia las definiciones individuales de la religión nos obliga a reconsiderar nuestras nociones preconcebidas de los límites existentes entre lo profano y lo sagrado. Los actores sociales, vinculados de diferentes maneras con las organizaciones religiosas, crean el espacio para la religión en distintos ámbitos de su vida. Frecuentemente estos se hallan fuera del contexto de las religiones organizadas, en sitios y situaciones percibidos como seculares. Los estudios de la religión vivida en lugares asociados al pensamiento científico, como los hospitales, son especialmente reveladores a la hora de comprender la necesidad de problematizar la frontera entre lo sagrado y lo profano. Según Peggy Levitt, David Smilde y Wendy Cadge (2011), los contextos pretendidamente seculares deben ser analizados no como contextos secundarios sino como componentes fundamentales de la religión.

4.2.2.3 La diversidad de expresiones religiosas como objeto de indagación teórica

El presente subapartado tratará sobre la pregunta de cómo abarcar la cuestión de la conexión entre las doctrinas religiosas y el ámbito cotidiano y cómo responder conceptualmente a la diversidad en el seno de las religiones. Coincidimos con el antropólogo neozelandés Michael Jackson (1989, p. 65) en que “investigar las creencias o «sistemas de creencias» en separación de la actividad humana real es absurdo”, ya que las creencias no tienen “estables o intrínsecos valores verdaderos que puedan ser definidos fuera de contexto de su uso”. Deberíamos, por tanto, centrarnos en las maneras en las que los diferentes actores sociales incorporan los aspectos normativos de sus tradiciones, ligados a los textos y élites religiosas, en su vida diaria. Incluso en el caso de las religiones que cuentan con una base escrita que es considerada sagrada, hay que enfatizar que los textos en sí no nos dicen nada acerca de cómo estos son utilizados por los individuos (Bowen 2014). Las tradiciones pueden ser evocadas y usadas por agentes con acceso al poder, pero también aquí se trata de prácticas realizadas por actores sociales e influidos por un contexto más amplio. Las doctrinas normativas se hallan en una dinámica relación con las realidades diarias (Orsi 1997). Influyen en la vida cotidiana pero, a la vez, las prácticas de los actores sociales contribuyen a las transformaciones en el seno de las tradiciones⁶⁸.

La reflexión sobre la conexión de las doctrinas normativas religiosas con la pluralidad de prácticas reales no es, no obstante, nada nuevo en la investigación académica. Uno de los autores destacados en esta área es Robert Redfield (1956). Este sociólogo estadounidense sugirió que las religiones podrían ser analizadas utilizando la noción de “grandes y pequeñas tradiciones”. Las grandes tradiciones hacen referencia a la forma ortodoxa ligada a las élites de los centros urbanos. Las pequeñas tradiciones, en cambio, conciernen a creencias y prácticas heterodoxas presentes en el ámbito rural⁶⁹. Redfield sugiere que la relación entre grandes y pequeñas tradiciones puede ser marcada por depreciación o ajuste. En el primer caso las élites perciben la religión del resto de la

“Grandes y pequeñas tradiciones”

⁶⁸ Múltiples prácticas locales han sido asumidas por las instituciones religiosas. Sirva de ejemplo el caso de la incorporación de los conceptos y prácticas tántricas por el budismo tibetano o la devoción a santos por el canon católico (2014).

⁶⁹ Ernest Gellner (1983), en “La sociedad musulmana”, sigue la misma línea distinguiendo entre dos variantes del islam: el ortodoxo e intelectual variante, asociado con el ámbito urbano, y el periférico heterodoxo variante, presente en las zonas rurales.

población como superstición. En el segundo, las creencias y prácticas populares son consideradas como la religión de los que no entienden los contenidos doctrinales. Por eso las pequeñas tradiciones son frecuentemente toleradas sin acusaciones de herejía.

La división en grandes y pequeñas tradiciones, como una manera de resolver la cuestión de la diversidad en el seno de las religiones, fue objeto de profundas críticas. John Bowen (1993a, 1993b) afirma, por ejemplo, que en el caso del islam se trataba de una forma atractiva de dividir el trabajo dejando a los antropólogos las prácticas locales ligadas al ámbito rural y los textos religiosos a los Orientalistas. Como consecuencia, tal como afirma Dale Eickelman (1982), la tendencia de los investigadores que trabajaban utilizando el marco de las “grandes y pequeñas tradiciones” era realizar una yuxtaposición de ambas realidades sin entrar en las relaciones entre ellas. Según Bowen (1993a), este modelo dicotómico pierde de vista que los individuos incorporan en su vida cotidiana las “grandes tradiciones”.

“La religión popular”

La noción de religión popular sigue esta jerarquizada forma de pensamiento sobre el fenómeno religioso. El ámbito normativo constituye desde esta perspectiva la forma correcta de la religión. La introducción del volumen de David Hall (1997a), al caracterizar la perspectiva de la religión “vívica”, propone precisamente ir más allá de la dicotomía entre la religión oficial y popular, romper con la oposición entre ambas⁷⁰. Hay que reconocer que la última categoría permitió canalizar la atención de los investigadores hacia la cuestión de los actores no ligados con el ámbito institucional. No obstante, la oposición entre ambas modalidades de la religión llevó al supuesto de que la variante oficial es la versión “real”, “correcta”, mientras que las versiones no oficiales eran presentadas como degeneración de estas.

Meredith McGuire (2008) relata la influencia de este pensamiento dicotómico en su propio trabajo. Su intuición inicial la condujo a pensar que sus informantes con educación superior eran radicalmente diferentes en sus prácticas de los protagonistas de estudios sobre la religión cotidiana. Las prácticas de estos informantes fueron por tanto descritas en términos de bricolaje, siendo caracterizados por una ecléctica combinación de elementos procedentes de diversas tradiciones. Con perspectiva temporal, no obstante, la

⁷⁰ Pedro Castón (1985) aboga por evitar el concepto de “popular”, ya que este casi siempre conlleva un juicio de valor.

investigadora empezó a plantearse si la religión vivida de estas personas es realmente tan profundamente diferente de las prácticas y creencias de personas de otras épocas u otros contextos culturales.

Knut Graw (2012), en su estudio sobre las prácticas de adivinación y el islam en Senegal y Gambia, pregunta, por otra parte, por las formas en las que los rituales etiquetados frecuentemente con el término de magia pueden ser incorporados al estudio de la religión. Sus reflexiones pueden ser ejemplificadas con el caso de adivinaciones mediante el uso de conchas. Pese a que la práctica tiene orígenes pre-islámicos, en la actualidad es utilizada en un contexto ritual explícitamente asociado al islam. De esta manera la dicotomía entre la religión oficial y las actividades populares se difumina.

Otro ejemplo de la necesidad de ajustar nuestro aparato conceptual a la realidad de interacción entre el ámbito normativo y las realidades cotidianas es el estudio de Lynn Davidman (2007) sobre la población judía no vinculada con las sinagogas en los Estados Unidos. La autora argumenta que en los trabajos de clásicos de la sociología se diferencian dos formas de pertenencia, la adscrita (por el nacimiento) y la adquirida (elegida). En los textos de diferentes pensadores (Durkheim 2001; Linton 1936)⁷¹, la primera queda asociada a las sociedades pre-modernas mientras que la segunda a las sociedades modernas. No obstante, el caso analizado por Davidman cuestiona la oposición entre ambas. Sus informantes se consideraban a sí mismos judíos, definiéndose en términos de una pertenencia adscrita de carácter étnico, pero al mismo tiempo tomaban decisiones de cómo construir esta pertenencia. En lugar de renombrar su bricolaje con algún otro término u otra forma de pertenencia, veían sus creencias y prácticas ajustadas a su pertenencia adscrita. Incluso a la hora de involucrarse en acciones aparentemente seculares, utilizaban sus lentes etno-religiosas para definir a estas acciones. Sirva de ejemplo el caso de un informante que ha descrito el senderismo durante el Yom Kippur como una experiencia religiosa.

Resumiendo, la visión dicotómica de la religión defendida en los modelos discutidos queda sujeta a crítica por su incapacidad de captar las relaciones entre la religión oficial y las expresiones religiosas cotidianas. También se trata de una perspectiva que introduce una

⁷¹ El concepto de “solidaridad mecánica” de Durkheim (2001) está ligado precisamente a la idea de socialización en los mismos roles sociales adscritos, diferenciándose de la “solidaridad orgánica” en la que existe la posibilidad de elegir entre roles interdependientes distintos.

jerarquización entre diferentes maneras de percibir y practicar la religión, reproduciendo los discursos de los poderosos agentes institucionales. En algunos casos, esta visión llevaba a la difusión de visiones nostálgicas y románticas de la religión popular, trayendo consigo un implícito mensaje sobre el carácter estático de estas expresiones. No obstante, hay que subrayar que las preguntas planteadas por los investigadores ligados a estas perspectivas prepararon el terreno para el desarrollo del enfoque de la “religión vivida”.

El concepto de la “tradición discursiva”

El pensamiento de Talal Asad (1993, 1986) constituye una inspiración clave para abordar la cuestión de la diversidad en el seno de las religiones de forma alternativa. En su ensayo seminal “The Idea of an Anthropology of Islam” (1986) defiende el concepto de islam como una tradición discursiva. Este concepto puede ser aplicado tanto a otras religiones como a ámbitos no-religiosos (Bowen 2012; Schielke 2010). Desde el punto de vista de Asad, existen tres maneras distintas de abarcar el tema de la pluralidad presente en el seno del islam. La primera sugiere que islam no existe como un objeto teórico. La segunda utiliza como base la auto-definición de los musulmanes, por lo que el islam sería un conjunto heterogéneo de ítems designados como islámicos por los informantes. Asad rechaza estas dos primeras opciones defendiendo la idea de islam como una “tradición discursiva”, “una totalidad histórica distintiva que organiza varios aspectos de la vida social” (Asad 1986, p. 1)⁷². Se trata de una tradición constituida por generaciones de musulmanes que, haciendo referencia a fuentes textuales, debaten entre sí para llegar a una visión coherente en cuanto a la adecuada forma de la práctica. En este contexto la definición de la ortodoxia es crucial:

“La ortodoxia no es una mera corriente de opinión, sino una relación distintiva - una relación de poder. Dondequiera que los musulmanes tienen el poder de regular, mantener, exigir o ajustar las prácticas correctas, y condenar, excluir, socavar o reemplazar las incorrectas, está el dominio de la ortodoxia. La forma en que estos poderes se ejercen, las condiciones que los hacen posibles (sociales, políticas, económicas, etc.), y las resistencias que encuentran (de los musulmanes y de los no musulmanes) son igualmente fuente de indagación de la antropología del islam (...)

⁷² Traducción propia del texto original: “distinctive historical totality which organizes various aspects of social life”.

*Los argumentos y conflictos en torno a la forma y el significado de las prácticas son, por tanto, una parte natural de cualquier tradición islámica*⁷³ (Asad 1986, p. 15-16)

Una tradición discursiva se caracteriza por tanto por un sentido de conexión con sus orígenes, una tradición de debate y una preocupación por la práctica correcta persiguiendo coherencia a nivel normativo (Schielke y Debevec 2012). Esta definición se aplica, como ya se ha indicado, también a otros ámbitos, no sólo al islam.

La visión de Asad (1986) escapa del peligro de analizar el islam sólo en términos de existencia de múltiples formas locales. Según John Bowen (1993b), la limitación de la perspectiva centrada en la pluralidad conlleva el riesgo de invisibilizar tanto las históricas conexiones entre las sociedades musulmanas como el fuerte sentido de muchos musulmanes de basarse en un punto externo de referencia normativo para sus creencias y prácticas. Pese a la crítica de Asad del pensamiento de Clifford Geertz sobre la religión, para evitar percibir el islam como un abanico de distintas tradiciones discursivas locales, conviene recordar el estudio de este último (Geertz 1971) en el que se compara el islam en Marruecos y en Java (Lukens-Bull 1999). Según el autor, las sociedades musulmanas pueden ser comparadas utilizando el concepto de “categorías de parecido familiar” de Ludwig Wittgenstein, ya mencionado anteriormente, dando cuenta tanto de sus similitudes como de sus diferencias.

El concepto de tradición discursiva en el análisis de la religión permitió canalizar la investigación desde las deidades, textos e instituciones, a las maneras en las que las personas veneran a deidades, utilizan los libros y actúan en las instituciones. No obstante, según Samuli Schielke (2010), el pensamiento de Asad llevó al desarrollo de investigaciones que utilizan sus planteamientos para analizar el islam como una totalidad y persiguen dar la respuesta a la pregunta “qué es el islam”. Para responder a este interrogante, que podría aplicarse a nivel más general a la definición de religión, debemos darnos cuenta de que se trata de una pregunta empírica. Esto significa que la respuesta depende de la situación, de los actores sociales involucrados y de las preguntas específicas y estrategias metodológicas

⁷³ Traducción propia del texto original: “*Orthodoxy is not a mere body of opinion but a distinctive relationship – a relationship of power. Wherever Muslims have the power to regulate, uphold, require, or adjust correct practices, and to condemn, exclude, undermine, or replace incorrect ones, there is the domain of orthodoxy. The way these powers are exercised, the conditions that make them possible (social, political, economic, etc.), and the resistances they encounter (from Muslims and non-Muslims) are equally the concern of an anthropology of Islam (...). Argument and conflict over the form and significance of practices are therefore a natural part of any Islamic tradition*”.

que planteamos como investigadores. La cuestión principal consiste en analizar qué significa vivir como musulmán, cristiano, budista, etc., en contextos estructurales específicos y teniendo en cuenta las características y el recorrido vital de las personas con quienes tratamos.

4.2.2.4 La religión y el contexto vital

*La religión
entre los
“grandes
esquemas”*

Según Schielke (2010), para comprender la manera en la que la religión es vivida en el ámbito cotidiano es necesario ubicarla en un contexto vital amplio. Este es influido por múltiples marcos normativos, diversas limitaciones estructurales, pero también por cambiantes objetivos, deseos y aspiraciones. Utilizando la terminología del autor, la religión se articula, por tanto, entre otros “grandes esquemas” (Schielke 2010, p. 1) que compiten entre sí. Para ilustrar la necesidad de ubicar la investigación sobre la religión en esta perspectiva, aporta el ejemplo de sus investigaciones en el Egipto actual. El país, tal como muchos otros lugares en el mundo, ha experimentado el impacto de un fuerte fervor religioso desde los años 70, haciendo que el islam esté continuamente presente en distintas esferas. No obstante, este se articula en un “patchwork” de heterogéneas narrativas acerca de una buena vida:

“Las mismas personas que se arrepienten de sus pecados y piensan en el más allá también debaten sobre el partido de fútbol de la noche anterior, cuentan chistes, se sienten cansados y echan miradas al sexo opuesto, aun cuando haya pegatinas religiosas decorando las paredes y la voz del Corán en el de fondo. Viven con ideales del amor romántico que desafía todas las normas. Buscan su lugar en la vida, tratan de ser responsables con sus familias y sueñan con nuevas posibilidades para sí mismos. Tratan de hacer dinero y moverse hacia arriba en la sociedad, a menudo utilizando cualquier medio posible. Y en momentos distintos, defienden diferentes puntos de vista y perspectivas sobre la vida, argumentando a favor de ellos en tonos muy diversos” (Schielke 2010, p. 11)⁷⁴

Veamos cómo se articulan estas múltiples influencias en el caso de creencias y prácticas vinculadas con las relaciones de pareja. El autor describe el paseo marítimo de

⁷⁴ Traducción propia del texto original: *“The same people who repent their sins and think about the Afterlife also debate the previous evening’s football match, tell jokes, feel tired and glance at the opposite sex, even with religious stickers decorating the walls and the voice of the Qur’ân in the background. They entertain ideals of obsessive romantic love that defies all norms. They search for a place in life, try to be responsible towards their families and dream about new possibilities for themselves. They try to make money and to move up in society, often by any means possible. And at different moments, they hold different points of view and outlooks on life, arguing for them in very different tones” (Schielke 2010, p. 11)*

Alejandría o en la rivera del Nilo en El Cairo como escenarios dominados por parejas jóvenes que allí se citan, pese a los omnipresentes discursos que critican este tipo de prácticas:

“Pegatinas religiosas advierten a los jóvenes acerca de las citas: «¿Él no sabía que Dios mira?», «¿Lo aceptarías para tu hermana?», «¿Dónde está tu vida?»”. De hecho, la idea de jóvenes solteros saliendo, sentándose uno al lado de otro, cogidos de la mano y posiblemente besándose es causa de un considerable malestar moral y religioso entre los egipcios. Pero, al mismo tiempo, los mismos egipcios también consideran las citas de los amantes como una parte natural de la vida, escriben y consumen poesía y canciones de amor, celebran con entusiasmo el día de San Valentín y orgullosamente se identifican como un pueblo romántico” (Schielke 2010, p. 11)⁷⁵

En la realidad descrita coexisten e interactúan el consumismo y la explotación comercial de la atracción sexual, las narrativas sobre el amor romántico y apasionado, así como la religión con sus doctrinas normativas. Estos no representan, no obstante, mundos distintos, separados. Son más bien partes constitutivas del mundo vital de las personas. Para poder comprender la realidad en toda su complejidad, según Schielke, hay que tomar en cuenta la diversidad de aspiraciones, frecuentemente contradictorias, que componen la experiencia cotidiana. Estas ambigüedades son parte intrínseca de la vida. Su existencia pone en cuestión las representaciones simplistas de la vida cotidiana que persiguen forzar su ambivalente complejidad en narrativas de una única tradición. Los discursos normativos predominantes repercuten en nuestra vida diaria, pudiendo influir en la priorización de algunas preocupaciones y objetivos sobre otros. No obstante, pese a que la realidad cotidiana queda enraizada en los “grandes esquemas”, no puede ser reducida a estos. Es cierto que la religión, gracias a su énfasis en certidumbre y referencias al orden externo, puede ser utilizada de forma activa para navegar por las complejidades de la vida diaria (Schielke y Debevec 2012), pero no se debe atribuir *a priori* el papel central a la dimensión religiosa de la identidad en las creencias y conductas de las personas. Schielke advierte contra el riesgo de dibujar una línea arbitraria entre la religión y otros aspectos del ámbito

⁷⁵ Traducción propia del texto original: *“Religious stickers admonish youths about dating: «Didn’t he know that God sees?» «Would you accept it for your sister?» «Where is your life?» Indeed, the idea of young unmarried people dating, sitting shoulder to shoulder, holding hands and possibly kissing is a cause of considerable moral and religious unease among Egyptians. But at the same time, the same Egyptians also consider the meetings of lovers as a natural part of life, write and consume love poetry and songs, enthusiastically celebrate Valentine’s day and proudly identify themselves as the romantic people” (Schielke 2010, p. 11).*

cotidiano, indicando la necesidad de estudiar la religión como un fenómeno articulado de forma heterogénea, que puede encausar el recorrido vital en direcciones muy diversas.

Las prácticas religiosas cotidianas y las redes sociales

La perspectiva de la religión “vívda”, tal como ha sido caracterizada en este apartado, permite dar cuenta de las inconsistencias de la vida diaria, que coexisten con las ideas sobre la adecuada forma de la sociedad y la manera correcta de vivir. La atención a las diversas expresiones religiosas permite analizar la religión a nivel de relaciones y redes sociales. Frecuentemente los estudios se centran en las relaciones entre personas religiosas en detrimento del análisis de lazos con los actores externos (Woodhead 2011). Entre las investigaciones sobre las formas en las que la religión canaliza el establecimiento de vínculos, destacan aquellos que focalizan atención en cómo la religión sirve para conectar los migrantes con la sociedad de acogida, preservar los lazos con el origen o establecer las redes transnacionales (Sheringham 2013; Bava y Capone 2010; Levitt 2007b; Grillo 2004; Ebaugh y Chafetz 2002; Vertovec 2002). Pese a la importancia de este tipo de vínculos, la perspectiva de la religión vivida permite captar también las relaciones mediadas por la religión que unen a las personas que se identifican con diferentes religiones. De esta manera el enfoque canaliza la apertura hacia redes sociales más allá de aquellas limitadas a las fronteras de una institución o tradición religiosa.

4.2.2.5 Estudio de la pluralidad y transformaciones del hecho religioso

El estudio de las instituciones religiosas

El estudio de la religión “vívda” requiere, desde nuestro punto de vista, la incorporación en el análisis de diversos actores sociales, sin excluir las organizaciones. Ir más allá de la perspectiva de los especialistas religiosos no significa, por tanto, ignorar la influencia de las instituciones. ¿Cómo, sin embargo, incorporar la perspectiva “oficial”? Según Nancy Ammerman (2007a, p. 5):

“Comenzar con lo cotidiano es privilegiar la experiencia de los no expertos (...) Esto no significa que las ideas “oficiales” no sean nunca importantes sino que nos resultan más interesantes una vez que son usadas por alguien no profesional. Igualmente, lo cotidiano implica la actividad que tiene lugar fuera de la religión, los eventos y las instituciones organizadas. Pero esto no significa que descontemos la influencia que

*esas instituciones ejercen o que ignoremos lo que sucede en la religión organizada “cada día”*⁷⁶

La introducción al volumen de Nathal Dessing y asociados (2014) abarca parecidos planteamientos cuando indica que la perspectiva del islam vivido constituye un enfoque complementario, y no alternativo, a otras visiones:

*“Esto no implica ignorar la importancia del islam como tradición sino que nos interesamos por la variedad de maneras en las que la gente se relaciona con los textos y autoridades religiosas, y la variedad de formas en las que el islam es vivido. La “religión prescrita” sigue siendo importante para nuestro análisis cuando esta es usada en los discursos y prácticas de los interlocutores”*⁷⁷ (Dessing et al. 2014, p. 2)

Entre estos interlocutores se debe incluir también a los especialistas religiosos. Analizar ambos tipos de actores por separado significaría introducir una línea de división entre estos, cuando con frecuencia la existencia de la frontera es muy borrosa. La investigación de Anne Brown y David Hall (1997) sobre las históricas prácticas religiosas en Nueva Inglaterra muestra, por ejemplo, que, en el caso estudiado, el clero frecuentemente era cómplice de las transformaciones en el seno de las iglesias, siendo afectado por los mismos dilemas que los feligreses. Como afirma David Hall (1997a, p. ix):

*“La religión vivida sigue su propio camino rompiendo con la distinción entre lo bajo y lo alto que parece inevitablemente ser recurrente en los estudios sobre religión popular. Esto es, estos estudios de caso no son construidos en torno a una estructura de oposición”*⁷⁸ (Hall 1997a, p. ix)

Según la visión defendida en este trabajo, no se trata de privilegiar unos actores sociales sobre otros sino mostrar las diferentes maneras de ver y practicar la religión, sin determinar *a priori* dichas distinciones. Sólo si a lo largo de la investigación surge una frontera pronunciada entre las personas ordinarias y expertos religiosos podemos introducir

⁷⁶ Traducción propia del texto original: *“To start from the everyday is to privilege the experience of the nonexperts (...) This does not mean that “official” ideas are never important, only that they are most interesting to us once they get used by someone other than professional. Similarly, everyday implies the activity that happens outside organized religious events and institutions, but that does not mean that we discount the influence those institutions wield or that we neglect what happens within organized religion “every day”*”.

⁷⁷ Traducción propia del texto original: *“This does not imply disregard for the importance of Islam as a tradition, but our interest in is the variety of ways in which people relate to religious texts and authorities, and the variety of ways in which Islam is lived. «Prescribed religion» remains important for our analyses whenever it is used in the discourses and practices of interlocutors”*.

⁷⁸ Traducción propia del texto original: *“Where lived religion goes its own way is in breaking with the distinction between high and low that seems inevitably to recur in studies of popular religion. That is, these case studies are not built around a structure of opposition”*.

esta en nuestra descripción de la realidad. La frecuente falta de una separación estricta entre el ámbito cotidiano y el dominio institucional nos induce a pensar que las escuelas, hospitales, lugares de trabajo, etc., no deben ser privilegiados por encima de los contextos institucionales sino analizados de forma paralela, al menos en las etapas iniciales de la investigación. No obstante, algunos autores defienden una atribución de mayor peso a las expresiones religiosas no institucionales debido al hecho que estas han sido invisibilizadas en los estudios realizados hasta el momento (Woodhead 2014).

La perspectiva de la religión vivida nació parcialmente desde el reconocimiento de la necesidad de superar la visión jerárquica entre la privilegiada religión “oficial” y las creencias y prácticas populares, categorizadas en un nivel secundario. Esto no significa que debemos caer en el otro extremo invirtiendo la jerarquía sin dar cabida a la diversidad de actores sociales que se involucran en la construcción de significados religiosos. Pese a que los estudios desde la perspectiva de la religión vivida podrían haber empezado analizando la religión fuera del ámbito institucional, la tendencia actual se dirigió, según Mary Neitz (2012) hacia la problematización de esta frontera.

Transformaciones del campo religioso

La propuesta de la “religión vivida”, gracias a su sensibilidad a los significados y prácticas asociados a diversos actores sociales, abre el camino para el estudio en profundidad de transformaciones del fenómeno religioso, así como de diferentes modalidades de secularización. Las opiniones de los investigadores sobre el significado e impacto de la secularización divergen entre sí. Mientras que autores como Steve Bruce (2003) defienden que la secularización es la dirección más probable que seguirán las sociedades humanas actuales, otros creen que, pese a que la secularización y privatización de la religión pueden ser empíricamente comprobadas en algunas partes del mundo⁷⁹, se trata de fenómenos menos presentes y más variados de lo que cabría esperar (Davidman 2007). Una creciente proporción de investigaciones muestra que la relación entre la realidad actual y la religión es mucho más compleja de lo que se creía (Berriain y Sánchez de

⁷⁹ Muchos de los lugares históricos de culto están vacíos, en múltiples lugares la participación regular en los eventos religiosos institucionales está decreciendo mientras que las autoridades religiosas en diversas partes del planeta pierden su poder legal y cultural. De ahí que Nancy Ammerman (2007a), una de las teóricas principales de la “religión vivida”, afirme que si la fuerza de la religión se mide por la ortodoxia de las creencias, la capacidad de las instituciones religiosas de implementar sus normas y por la regularidad de la asistencia, lugares como Europa Occidental o Nueva Zelanda se hallan, efectivamente, en proceso de secularización.

la Yncera 2012; Pérez-Agote y García 2005; Castón 2002; Casanova 2000). Peter Berger (2006) afirma que resulta necesario repensar la tesis de que la modernización y secularización van inevitablemente unidas y replantear el vínculo entre pluralización y secularización⁸⁰.

Según José Casanova (2000), el concepto de la secularización es impreciso, ya que lo que se denomina secularización consiste realmente en tres procesos distintos⁸¹. El primero de ellos, el de la “diferenciación y emancipación de las esferas seculares de las instituciones y normas religiosas”, constituye la única premisa realmente válida de las teorías de la secularización. Este fenómeno es percibido por el autor como una tendencia estructural de la modernidad. En las sociedades modernas el Estado, la economía, la ciencia, la educación, el derecho, el arte, etc., disfrutan de autonomía y funcionan de manera independiente. La fusión de política y religión, característica de otros tipos de sociedades, es incompatible con

⁸⁰ Es emblemático que Peter Berger, uno de los principales defensores de la teoría de la secularización (Berger 2005), publicara en el año 1999 “The Desecularization of the World”, donde apuntó:

“El mundo hoy, con algunas excepciones sobre las cuales volveré, es tan furiosamente religioso como siempre lo fue, y en algunos lugares aún lo es más. Esto significa que todo un grupo de literatura denominada con soltura, por historiadores y sociólogos, ‘teoría de la secularización’ está esencialmente equivocada. En mis primeros trabajos yo contribuí a esta literatura. Yo estaba en buena compañía – la mayoría de los sociólogos de la religión tenían el mismo punto de vista-, y teníamos buenas razones para mantenernos en nuestras ideas” (Berger 1999, p. 2)

A partir de los años 80 y 90, en el análisis sociológico de la religión, surge la cuestión del retorno de lo religioso a la vida pública. En África y Asia el islam y el cristianismo están en fase de crecimiento, a la vez que nos encontramos con gran variedad de nuevos movimientos religiosos (Castón y Ramos 2008) y persisten las grandes religiones mundiales como el budismo, el hinduismo, el cristianismo o el islam. Son quizás, no obstante, los conflictos religiosos y el desarrollo del fundamentalismo religioso (Castells 2004) los contribuyentes en mayor medida de la creciente atención dedicada a la religión, tanto en el discurso público como en la investigación académica.

⁸¹ Larry Shiner (1967) distingue seis tipos de secularización: 1) secularización como decadencia de la religión; 2) como conformidad con este mundo; 3) como separación entre la religión y la sociedad; 4) como transposición de creencias e instituciones; 5) como desacralización del mundo; 6) como paso de una sociedad “sagrada” a una “secular”. Para una discusión detallada de cada una de las modalidades, véase el texto de Pedro Castón (2002).

el principio de ciudadanía. Por lo tanto, en los regímenes democráticos existe una separación formal entre instituciones religiosas y el Estado⁸².

El segundo de los procesos denominados mediante el término secularización hace hincapié en la decadencia de las creencias y las prácticas religiosas. Esta tendencia, aunque es dominante en muchos países, no constituye un rasgo estructural de la modernidad.

Las conclusiones de Casanova son especialmente reveladoras en el análisis de la tercera modalidad de secularización referente al retiro de la religión a la esfera privada. En su análisis, la tesis sobre la liberación del ámbito público de la religión es puesta en cuestión. De nuevo este fenómeno está presente en distintas sociedades. Sin embargo no es un proceso que necesariamente vaya unido a la modernidad. Según el estudio, hay religiones públicas en el mundo moderno que no ponen en peligro ni la libertad individual ni el principio de diferenciación. La primera modalidad de secularización no tiene por qué llevar a una situación en la que la religión pierde la influencia en otros ámbitos de la vida, desembocando en su privatización o marginación. Por ejemplo, James Beckford (2003a) analiza el caso de los movimientos sociales como una de las áreas en las que repercuten los elementos religiosos. Una menor influencia de las organizaciones religiosas, en ámbitos como la política, la familia o la economía, es al mismo tiempo acompañada por un menor control sobre los símbolos religiosos, que con mayor frecuencia son susceptibles a la apropiación, definición y uso fuera de las organizaciones religiosas. Sirvan como ejemplo los casos del papel de la religión en el movimiento por los derechos civiles en los Estados

⁸² Según Tariq Modood (1998), existen diferentes formas de relaciones entre el Estado y la religión en las que tan sólo el "secularismo radical" aboga por una absoluta separación entre ambos. El autor defiende que formas moderadas de secularismo están muy presentes en Europa Occidental, con excepción de Francia. Son estas formas moderadas las que permiten, por ejemplo, el diálogo con el Islam predominante.

En la misma línea, partiendo del análisis de Francia, Jean-Paul Willaime (1996) indica las diferenciadas maneras en las que los distintos Estados configuran la separación entre la religión y otras esferas de la vida. Para ilustrar su tesis indica, por ejemplo, el caso de Irlanda, donde existe una separación institucional de la religión acompañada por la falta de una separación a nivel cultural.

Los Estados Unidos podrían servir como otro ejemplo de las complejas relaciones entre la religión y otros ámbitos de la vida. Pese a la separación a nivel Estatal, la religión desempeña un papel muy diferente al caso francés. Ya Alexis de Tocqueville escribía en "La democracia en América" que "no existe ningún país en el mundo donde la religión cristiana retiene mayor influencia sobre las almas de las personas como en América" (citado en Noll 2000, p. 163) [traducción propia del texto original: "There is no country in the world where the Christian religion retains a greater influence over the souls of men than in America"]. Incluso en la actualidad, en los Estados Unidos, el declive de las creencias y prácticas religiosas parece no tener lugar aunque, tal como afirma Casanova (2007b), hay que tener en cuenta que se trata de un Estado que nació como secular sin tener que pasar por la fase absolutista con una iglesia establecida.

Unidos, en la contribución del catolicismo a la popularidad de Solidaridad en Polonia en los años 80, en la Revolución Islámica que transformó Irán o en las reivindicaciones de la Nación del islam en referencia a la población afro-americana.

En este contexto, conviene recordar que los teóricos de la secularización, como Peter Berger (2005), defendían que la consciencia de la pluralidad religiosa y la sensación de que la religión está sujeta a elección debilitará el papel de esta⁸³. De esta forma la diversidad religiosa es percibida como un fenómeno corrosivo para la religión, ya que mina su plausibilidad. Esta tesis fue posteriormente rechazada incluso por el propio Berger a la vez que los defensores de la Teoría de la Elección Racional argumentaban que la pluralidad religiosa puede incluso aumentar la dedicación religiosa, un fenómeno que tiene lugar por ejemplo en Estados Unidos. Esta perspectiva, asociada con los trabajos de Rodney Stark, William Bainbridge (1985) y Larry Lannaccone, apunta que la demanda de la actividad religiosa se incrementa si la oferta es suficientemente diversa y atractiva para atraer a consumidores.

Los críticos de la teoría apuntan, no obstante, que en distintos lugares la religión fue más poderosa en el pasado, perdiendo su influencia a la vez que las sociedades se diversificaban (Bruce 2003). Los casos de Australia, Noruega y Escocia pueden servir como ejemplo. Hay que tener en cuenta, además, que para muchas personas la religión no responde a preferencias personales, ya que fueron socializadas en tradiciones religiosas específicas y su cambio sólo puede ser efectuado mediante un gasto personal muy alto.

⁸³ Una de las transformaciones más profundas que afectó a la religión en diversas partes del mundo es el cambio de su carácter obligatorio. La religión se convierte en objeto de elección y no de coerción. Esto puede ser mejor ilustrado con el caso de Sheila Larson, descrito por Robert Bellah y asociados (1985). La mujer divergió tanto del modelo de religión basado en una comunidad, de la que hablaba por ejemplo Durkheim (1982), que afirmaba tener su propia religión privada, a la que ella llamó *"Sheilaism"*. En Europa los elementos que desafían el modelo histórico de la religión incluyen:

"el creciente nivel de elección, el alejamiento de las formas de adhesión adscritas, la llegada de otras comunidades de fe y, al menos en algunas partes de Europa, un reajuste de lo público y lo privado en cuestiones de religión" (Davie 2007b, p. 31) [Traducción propia del texto original: *"an erosion of the historic disciplines, an increasing level of choice, the shift away from ascriptive forms of membership, the arrival of significant other faith communities, and, in some parts of Europe at least, a realignment of the public and the private in questions of religion"*]

Para abarcar las transformaciones en el campo religioso, Paul Heelas y asociados (2005) proponen diferenciar entre religión y espiritualidad. La primera se asocia con el comportamiento impulsado por una autoridad externa, atribuyendo a los individuos específicos roles sociales. La espiritualidad, en cambio, abarca la autoridad proveniente de la subjetividad individual. Según Wuthnow (1998), pasamos de la espiritualidad de *"dwelling"* en un espacio religioso prescrito o la espiritualidad de búsqueda (*"seeking"*).

La apreciación de los complejos y diversos fenómenos que tienen lugar bajo la etiqueta de la secularización requiere una apertura a las transformaciones que afectan al campo religioso. Los cambios en los planteamientos de algunos de los más destacados investigadores de esta realidad constituyen una confirmación de la gran relevancia de enfoques sensibles a fenómenos sociales cambiantes. Un ejemplo significativo de cambio de postura, aparte del ya nombrado Peter Berger, es el caso de Grace Davie. En su influyente texto de hace ya dos décadas (Davie 1994), la autora defendía la tesis que resumió en la frase “believing without belonging” (“creer sin pertenecer”) para describir el progresivo declive, aunque heterogéneo, del cristianismo institucional en Europa, sobre todo desde los años 60, cuando la mayoría de los Europeos dejó de participar de manera regular en las instituciones de religiones dominantes, manteniendo a la vez altos niveles de creencia. Los europeos del este quedaron distanciados de las organizaciones religiosas, o “unchurched” como expresó Davie. No obstante, el desarrollo del pensamiento de Davie (2007b) con el tiempo la llevó a hablar sobre la “vicarious religion” (“religión vicaria”). El término hace referencia a la religión practicada por una activa minoría, pero en el nombre de una sociedad más amplia⁸⁴. Esta última, aunque fuese de forma implícita, entiende y aprueba las actuaciones de la minoría. Esto tiene lugar, por ejemplo, cuando las iglesias realizan rituales en el nombre de los demás, tal como fue el caso de las actuaciones de la iglesia luterana en la gestión del luto nacional en Suecia tras el hundimiento del barco Estonia en 1994, en el que murieron 852 personas. Pese al rechazo de las instituciones religiosas por parte de una importante parte de la población, estas y sus servicios son consideradas como bien público. Davie apunta que la gestión de los funerales, por su parte, es ampliamente demandada por la población y que la mayoría de los europeos se sentiría ofendida si su petición de funeral fuera denegada por parte de las autoridades eclesiásticas. De igual manera los edificios de las iglesias tienen carácter simbólico y patrimonial. En Europa “las iglesias son mantenidas

⁸⁴ Danièle Hervieu-Léger invirtió el término acuñado por Davie (1994) hablando sobre “*believing without belonging*” (“pertenecer sin creer”) para referirse a la situación en la que los europeos, incluso en los países más secularizados, siguen identificándose como cristianos, aunque se trate de una auto-definición difusa. Las iglesias históricas, como la católica, la luterana, la anglicana o la calvinista, a pesar de estar vacías, siguen funcionando como portadoras de la religión nacional. Grace Davie (2007b) ejemplifica esta tesis con el caso de los países Nórdicos, en los que la población sigue perteneciendo a las iglesias luteranas, utilizándolas para ciertos ritos, como el matrimonio, pagando sustanciales cantidades de dinero para sostenerlas y considerándolas partes de su pertenencia nacional. A la vez se trata de una de las menos creyentes y practicantes poblaciones del mundo.

por unos pocos para muchos”, existen “para ser utilizados cuando sea necesario” (Davie 2003, p. 276)⁸⁵.

Los debates mencionados apuntan a la existencia de la necesidad de repensar la manera en la que se analiza la religión y el fenómeno de la secularización. En esta línea Josetxo Beriáin e Ignacio Sánchez de la Yncera (2012) proponen el concepto de “sociedad post-secular”, que permite cuestionar la visión teleológica de la modernización a la vez que posibilita apreciar la diversidad y el carácter metamórfico del hecho religioso, las diferenciadas maneras de fusión y diferenciación entre “lo religioso” y “lo secular” y los procesos de multiplicación de opciones de diferente índole: religiosa, antirreligiosa, espiritual. Esta realidad demuestra que no se puede suponer *a priori* la manera en la que se desarrolla el proceso de secularización y de construcción de los significados religiosos. De ahí la utilidad de la perspectiva de la religión “vivida”. La sensibilidad a la multiplicidad de casos en los que la articulación de la secularización puede producirse, requiere el estudio de diversos factores que interactúan a nivel micro y macro: las diversificadas relaciones entre el Estado y las instituciones religiosas, los recorridos vitales de actores pertenecientes a distintos grupos sociales, la historia migratoria, la vinculación entre la religión y etnicidad, la competición de la religión con otros “grandes esquemas”, el posible desarrollo de fundamentalismos, etc.

4.2.3 LA CUESTIÓN IDENTITARIA EN EL ESTUDIO DE LA RELIGIÓN Y LAS MIGRACIONES

4.2.3.1 Los principales debates e interrogantes

La asociación de la religión al movimiento y la circulación de personas, ideas y símbolos no es nada nuevo. Pensemos sobre el caso del budismo, que, aunque nacido en la India, es hoy, en el territorio de este país, casi inexistente, abarcando tan sólo al 1% de su población. De igual manera la cuna del cristianismo, los territorios de Palestina, Siria o Turquía, cuenta con una minoría de seguidores de esta fe. La época de la colonización y las migraciones masivas vinculadas de los europeos a los territorios conquistados influyeron en que en la actualidad la mayoría de los cristianos viva en América. La expansión del islam

⁸⁵ Traducción propia del texto original: “Churches are maintained by the few for the many”, they exist “to be made use of when necessary”.

ligada a las migraciones repercute hoy en día en que países como Francia, Alemania o España cuenten con más población musulmana que algunos estados de Oriente Medio (Díez 2006). En este contexto hay que tener muy presente que las direcciones en las que se expanden las religiones no necesariamente dependen de proyectos estrictamente religiosos de individuos o instituciones, sino que se vinculan estrechamente con fenómenos tan diversos como guerras, catástrofes naturales, migraciones forzadas, etc. Las relaciones políticas, económicas y socioculturales constituyen el marco que, en gran medida, influye en el seguimiento de una u otra religión en distintas partes del mundo y en diversos grupos sociales (Plüss 2009). Basta con comparar el mapa de distribución de las llamadas “religiones mundiales”⁸⁶ con el desarrollo de diversos centros de poder a lo largo de la historia⁸⁷.

La relevancia del ámbito identitario

El estrecho vínculo entre la movilidad humana y la religión a lo largo de la historia se plasma también en las migraciones actuales. En este contexto Peggy Levitt (2003, 2004, 2007a, 2007b), una de las más destacadas investigadoras de la religión en el contexto migratorio transnacional, afirma que “ha llegado el momento de poner a la religión en el centro de nuestros intentos de entender cómo la identidad y el sentido de pertenencia están definidos en este mundo crecientemente globalizado” (Levitt 2004, p. 16). Nos encontramos ante el reto de fomentar el estudio del fenómeno religioso en el ámbito de las migraciones en una realidad caracterizada por la gran repercusión de la religión en la demarcación de las fronteras sociales entre los migrantes y las sociedades receptoras europeas (Alba 2005).

Religión y fronteras sociales en Europa

Pese a que los niveles de las creencias y prácticas religiosas son mucho más bajos en Europa que, por ejemplo, en Estados Unidos, la manera en la que el cristianismo llegó a ser institucionalizado e incorporado, sea de forma explícita o implícita, en la definición de “quiénes somos”, hace difícil a otras religiones conseguir igualdad de condiciones para su desarrollo en Europa Occidental. Según Richard Alba (2005), muchos europeos ven la religión como un aspecto de decreciente relevancia en la vida social. No obstante, los musulmanes, así como seguidores de otros credos minoritarios, se hallan ante un estatus secundario de sus religiones en los países de destino. Este investigador estadounidense

⁸⁶ Para una crítica del concepto de “religiones mundiales” consúltese el texto de Timothy Fitzgerald (1990).

⁸⁷ Sirva de ilustración el hecho de que durante la época del Imperio Británico fue este el que mandaba el mayor número de misionarios cristianos al extranjero. En la actualidad es Estados Unidos (Plüss 2009).

ilustra su tesis con el caso de Francia, donde, pese al énfasis puesto en su laicidad, existe una sutil institucionalización del cristianismo. Esto se pone de manifiesto, por ejemplo, en el reconocimiento oficial de las principales fiestas cristianas en el calendario laboral, la visibilidad de los templos cristianos en el espacio público o en los ardientes debates sobre la identidad nacional (Marthaler 2008). La ley que en 2004 prohibió el uso de símbolos religiosos ostensibles en las instituciones públicas de educación primaria y secundaria, a pesar de su formulación universalista, es considerada por algunos observadores como dirigida sobre todo en contra del uso del velo musulmán (Alba 2005).

Nos enfrentamos por tanto a la relevancia de los contextos nacionales en la articulación de la vida religiosa en el contexto migratorio. Al mismo tiempo, el análisis del impacto de la religión a nivel identitario no puede perder de vista la influencia de las tendencias transnacionales, induciéndonos a plantear la cuestión del nacionalismo metodológico en la investigación sobre la movilidad humana (Wimmer y Glick Schiller 2002):

*Influencia de
vínculos trans-
nacionales*

“La religión, como el capitalismo, ya no está ubicada dentro de un territorio o régimen legal particulares, ni se ve limitada por principios políticos, culturales o morales externos. Los referentes culturales, alguna vez limitados por la etnicidad, el idioma o las fronteras del estado-nación, comienzan a desconectarse o desarraigarse de los territorios nacionales” (Levitt 2007c, p. 69)

El desarrollo de la perspectiva transnacional en los estudios migratorios (Basch, Glick Schiller y Szanton Blanc 1994; Portes, Guarnizo y Landolt 1999; Bauböck y Faist 2010; Al-Sharmani 2006; Vertovec 1999; Kivisto 2001) afectó a la investigación sobre la religión cuestionando la visión de la necesaria asimilación unidireccional de los inmigrantes y el abandono de sus creencias y prácticas de origen. Pese a las polémicas ligadas al concepto del transnacionalismo (Blanco 2007), de las cuales hablaremos más adelante, el enfoque permite analizar la religión en todo su entramado de conexiones, incluyendo aquellas con el potencial de sobrepasar los límites nacionales. La religión, por tanto, dejó de ser vista como necesariamente desconectada de los países de origen y de la comunidad internacional de creyentes.

La perspectiva de la religión “vívica” permite analizar los procesos transnacionales emergentes teniendo en cuenta los nexos entre las prácticas y creencias individualizadas y el ámbito institucional. De este modo es posible incorporar al estudio todo el panorama de fenómenos, desde las prácticas religiosas transnacionales de los individuos y colectivos

hasta la influencia de los estados e instituciones globales pasando por el contexto organizacional en las que las prácticas tienen lugar. Y es que las organizaciones religiosas, al igual que los individuos, pueden verse profundamente afectadas por el fomento de las tendencias transnacionales⁸⁸. Peggy Levitt (2006) ejemplifica esta tesis con el caso del movimiento musulmán *Tablighi Jama'at*. Sus miembros participan en las misiones en todo el mundo, promoviendo la idea del despertar de los musulmanes y de su retorno a la “correcta” práctica de su fe. Sirva también de ilustración la Federación Nacional de Musulmanes, una de las más grandes organizaciones musulmanas en Francia, sostenida, sobre todo económicamente, por el gobierno Marroquí. La organización une a muchos musulmanes franceses, de los cuales la mayoría es de origen inmigrante, con otros creyentes que habitan otros contextos geográficos, sobrepasando los límites del estado en el que residen.

Hay que subrayar, no obstante, que el desarrollo del transnacionalismo precisamente se vincula con frecuencia con el fomento del vínculo con lo local. En esta dirección Stefania Capone (2010) apunta que los procesos de desterritorialización raramente se llevan a cabo sin una sucesiva reterritorialización. La disolución de los puntos de referencia o de raíces identitarias está frecuentemente acompañada por una paralela producción de discursos sobre orígenes, produciendo nuevos anclajes identitarios. En el dominio religioso los movimientos transnacionales, en lugar de debilitar los lazos con el origen, frecuentemente refuerzan y revitalizan los discursos sobre él mismo. Por ello hay que enfatizar que la globalización y el transnacionalismo no necesariamente debilitan el papel del Estado-nación. Como en otro lugar observan Sophie Bava y Stefania Capone (2010), las pertenencias nacionales suelen jugar un papel importante en la transnacionalización de las prácticas religiosas. Como observa Steven Vertovec (2001a), en numerosas diásporas encontramos el desarrollo de fuertes tendencias etno-nacionalistas.

*Principales
líneas de
investigación*

Dejando de lado el caso específico de la perspectiva transnacional, la relevancia del fenómeno religioso en el ámbito migratorio se pone de manifiesto en el desarrollo de múltiples líneas de investigación en diversos contextos geográficos. A lo largo de los últimos años se publicaron distintos trabajos que recogen de forma transversal los estudios

⁸⁸ El texto de Peggy Levitt (2004), “Redefining the boundaries of belonging: The institutional character of transnational religious life”, establece una tipología de organizaciones religiosas afectadas por las tendencias transnacionales.

realizados sobre migración y religión, postulando la necesidad de aplicar la perspectiva de la religión vivida. En esta dirección apunta el trabajo de Wendy Cadge y Elaine Howard Ecklund (2007), "Immigration and religion", publicado en "Annual Review of Sociology". El artículo constituye una revisión de la investigación realizada sobre el tema de la religión entre los inmigrantes llegados a Estados Unidos después del año 1965⁸⁹. En el ámbito francés el texto de Sophie Bava (2011), "Migration-Religion Studies in France: Evolving Toward a Religious Anthropology of Movement", publicado por "Annual Review of Anthropology", supone una revisión parecida. En España, además de la colección de la Fundación Pluralismo y Convivencia mencionado (Lasheras 2012; Montes del Castillo y Martínez 2011; Briones et al. 2010; Ruiz 2010; Gómez et al. 2009; Hernando y García 2009; Díez et al. 2008; Estruch et al. 2007; López et al. 2007; Vidal y Buades 2007), así como de diversos trabajos que abarcan la cuestión religión-migraciones a nivel legislativo, encontramos trabajos que analizan casos de religiones concretas u ofrecen visiones de carácter transversal (entre otros Beriáin y Sánchez de la Yncera 2012; Martínez-Ariño et al. 2012; Dietz 2010; Díez 2010; Moreras 2006; Aparicio, Labrador y Tornos 1999). En el contexto europeo el trabajo transversal de Steven Vertovec y Sussane Wessendorf (2005) esboza relevantes líneas de investigación para el estudio de la religión y la diversidad cultural ligada a las migraciones.

A lo largo de este subcapítulo, así como en la parte dedicada a los resultados, se incluyen las referencias bibliográficas más importantes en la problemática: religión-migraciones-identidad. No obstante, enumeramos a continuación las líneas de investigación más relevantes. La temática identitaria surge sobre todo en torno a las cuestiones de la influencia de la religión en las maneras de incorporación a la sociedad de acogida (Herberg 1983; Menjívar 2003; Foner and Alba 2008; Hirschman 2004; Kastoryano 2004). Específicamente, la temática del vínculo entre la pertenencia religiosa y la etnicidad ha sido objeto de indagación en diversos contextos geográficos (Raijman y Pinsky 2013; Chen 2006; Yang y Ebaugh 2001a; Bastenier 1998; McKay 1985; Jacobson 1997; Mitchell 2006). Tal y como se ha indicado anteriormente, encontramos además un creciente interés en el papel de la religión en el ámbito transnacional y diaspórico (Levitt 2003; Vertovec 2001a).

⁸⁹ El año 1965 marcó el final del trato discriminatorio inscrito en la legislación anterior que restringía la inmigración a Estados Unidos de personas de ciertos orígenes. Se trata de una fecha de gran relevancia ya que influyó profundamente en la diversificación de las migraciones a este país.

Finalmente, creemos necesaria la caracterización de algunas de las principales dificultades específicas inherentes al estudio de la religión en el contexto migratorio⁹⁰. En la investigación sobre las migraciones, por regla general, existe un elevado riesgo de sobreestimar las diferencias por encima de las similitudes (Bava 2011). A esta cuestión se añade, en el análisis de la religión, una frecuente concentración en los actores sociales más activos en cuanto a sus prácticas religiosas, normalmente caracterizados por su participación en las instituciones religiosas (Schielke 2010), en detrimento de los creyentes menos visibles en los discursos y el espacio público (Jeldtoft 2011). Al mismo tiempo, el estudio de la religión puede caer en la omisión de la problemática socioeconómica y política.

“Una vez abierto el debate sobre la presencia inmigrante en torno a la temática cultural, desplazando (e incluso sustituyendo) otros argumentos económicos, sociales o políticos, es habitual que tal debate se formule en términos de incompatibilidades culturales. Se duda, según un criterio de distancia cultural, de las posibilidades de convivencia entre grupos culturales que muestran principios diametralmente opuestos. Pero esta supuesta incompatibilidad (...) se apoya en más de una ocasión sobre proyecciones estereotipadas de la cultura propia y la de los otros” (Moreras 2006, p. 24)

Como indica la cita anterior, al enfocar la atención en los aspectos culturales sin tener en cuenta el contexto general, el riesgo de canalizar la investigación hacia las diferencias se eleva todavía más, sobre todo si el concepto de cultura es planteado en términos estáticos y esencialistas. En este primer caso las religiones de los migrantes pueden ser presentadas como un “trasplante cultural inalterable” (Moreras 2006, p. 35), que al mismo tiempo se convierte en el componente principal de la identidad. La proyección de esta perspectiva a la totalidad de los seguidores de una religión, o a todo el colectivo inmigrante, contribuye al fomento de su imagen de homogeneidad interna. Esta visión es a

⁹⁰ Estas dificultades están muy presentes a nivel metodológico. Uno de los errores frecuentes en el análisis de la religión en el contexto migratorio se basa en los intentos de extrapolar la composición religiosa del país de origen a la comunidad migrante procedente de este. Se trata de una estrategia problemática ya que en múltiples casos las minorías religiosas son más propensas a migrar, quedando muy sobrerrepresentadas en destino. En Estados Unidos así fue históricamente entre los judíos rusos. En la actualidad es el caso de los protestantes latinos y cristianos coreanos (Casanova 2005). Estos últimos constituyen menos del 20% en su país de origen, mientras que entre los migrantes en Estados Unidos más de la mitad era cristiana antes de emigrar. Además, existe un muy alto nivel de conversión entre los descendientes. Aproximadamente el 70% de los migrantes coreanos en Los Ángeles pertenece a las iglesias cristianas coreanas en destino (Hirschman 2004). Los lazos con co-creyentes pueden resultar por tanto un factor crucial que moldea los flujos migratorios.

su vez contrastada con la conceptualización, igualmente estereotipada, de las sociedades de acogida.

En el caso del islam, los planteamientos mencionados llevan a su frecuente representación como una religión esencialmente violenta, antimoderna, fundamentalista, intolerante y antidemocrática (Casanova 2007a). Como consecuencia tiene lugar la reducción del islam y sus seguidores a las incompatibilidades culturales y los radicalismos. La adopción de esta perspectiva queda por tanto profundamente influida por las tendencias etnocéntricas en la percepción de la realidad humana. Para evitar acercamientos simplistas, debemos preguntarnos por las posibles líneas de desarrollo de la religión en la vida de los migrantes sin partir *a priori* de visiones estereotipadas del fenómeno religioso en el ámbito de la movilidad.

4.2.3.2 El papel de la religión en el proceso migratorio

Hay que enfatizar que no existe ningún modelo universal que explique la relación entre religión y migración. La migración puede llevar al mantenimiento o transformación y redefinición de la religión (Johnson 2006; Yang y Ebaugh 2001b), a su revitalización (Smith 1978) o a su debilitamiento y desaparición (Diehl y Koenig 2013; Massey y Higgins 2011; Connor 2008). Las creencias y prácticas religiosas, así como la participación en organizaciones, pueden facilitar la instalación en un nuevo contexto (Portes y Rumbaut 2006; Hagan y Ebaugh 2003; Herberg 1983), obstaculizarla (Zolberg y Woon 1999) o mantenerse neutras.

Frecuentemente las instituciones religiosas son las primeras organizaciones creadas por los migrantes en destino (Plüss 2009). El clásico estudio de Will Herberg (1983) sobre los inmigrantes en Estados Unidos muestra una mayor religiosidad que en los países de origen debido a su lucha por mantener la continuidad cultural tras la traumática experiencia de la migración. Las instituciones y pertenencias religiosas jugaron en este caso un papel clave en la incorporación de los migrantes europeos judíos, católicos y protestantes a la nueva sociedad. En la actualidad existen evidencias que demuestran el papel dual de la religión para facilitar la inserción y, al mismo tiempo, reproducir las fronteras étnicas (Portes y Rumbaut 2006). Min Zhou y Carl Bankston (1995) demuestran, por ejemplo, que la

*¿Búsqueda de
continuidad,
ruptura o
hibridación?*

participación religiosa entre los jóvenes de origen vietnamita en Estados Unidos es acompañada por el desarrollo de una pertenencia étnica más fuerte.

El contexto migratorio también puede influir en la ruptura con la religión de origen. El contacto con las ideas de la secularización o el diálogo interreligioso, así como la tendencia a percibir la religión como un aspecto de la vida privada, tienen el potencial de contribuir al abandono religioso en destino. La movilidad puede servir para la liberación de las creencias, prácticas e instituciones religiosas (Plüss 2009) o para la conversión a las religiones del país de acogida. Fue el caso de los cristianos sirio-libaneses en Australia estudiados por Jame McKay (1985). En esta población la migración se tradujo en la inserción en las organizaciones religiosas ya existentes en destino.

Pero la continuidad con las religiones de origen o la ruptura con ellas no constituyen las únicas opciones. Las creencias y prácticas de origen, pese a su mantenimiento, pueden transformarse. La migración puede repercutir en que la religión esté más sujeta a la negociación. Y es que cada sociedad tiene “creencias y valores que la mayoría de las personas da por supuesto, como algo evidente por sí mismo” (Berger 2005, p. 18) y tiene también a las instituciones para representar esta supuesta verdad, transmitirla a las siguientes generaciones, tratar a los que se desvían de ella y practicar ritos que las reafirman. El concepto durkheimiano (1982) de la religión como fuente de cohesión social puede facilitar el entendimiento de este papel de la religión. La celebración de las fiestas religiosas y las reuniones en los lugares del culto tienen el potencial de fortalecer los lazos grupales. Esto tiene una importancia crucial en las condiciones del apartamiento de la sociedad de origen. En el periodo de separación, que en nuestro caso está constituido por la emigración, el universo cultural del individuo “deja de autoafirmarse como una verdad evidente” (Berger 2005, p. 76). El texto de Steven Vertovec (2001a) analiza algunos de los cambios más importantes en el ámbito religioso en el seno de las diásporas, que pueden servir como ilustración de las posibles consecuencias del proceso descrito por Berger (2005). En primer lugar, los creyentes que emigran pueden adquirir la conciencia de las identidades religiosas globales. En muchos casos tiene lugar la universalización de las creencias y prácticas. Este fenómeno puede ser observado entre los inmigrantes

musulmanes de Harar (Etiopía) en Canadá⁹¹. En el país de acogida forman parte de congregaciones multinacionales, lo que repercute en la pérdida de costumbres que no son compartidas con otros co-creyentes procedentes de otras partes del mundo. En otros casos, cuando los inmigrantes se enfrentan a una gran variedad de opciones en el seno de su religión, tiene lugar el rechazo de las tradiciones regionales o nacionales que no encuentran su reflejo en las escrituras santas. En la misma línea, Michelle Johnson (2006), en su estudio sobre los Mandinga en Portugal y en Guinea Bissau, apunta que una de las consecuencias de la migración es llegar a un mayor conocimiento de las prácticas religiosas de una misma religión en diferentes partes del mundo, lo que puede llevar al cuestionamiento de prácticas del origen. Fenggang Yang y Helen Ebaugh (2001b) apuntan que en Estados Unidos la inmigración post-1965 llevó al asentamiento en un mismo lugar de personas pertenecientes a diversas subtradiciones de la religión y a varios colectivos nacionales. La pluralidad interna generada de esta manera ha servido como estímulo para buscar los fundamentos teológicos de las religiones específicas, más allá de las diferencias regionales. Las actividades religiosas colectivas con personas de diversos orígenes inducen a buscar justificaciones comunes que permitan decidir qué prácticas y creencias deben ser conservadas y cuáles se debe abandonar.

En esta línea el concepto de hibridación cultural (Plüss 2009) permite analizar como en el nuevo contexto de vida, de interacción con la legislación de acogida, con su calendario laboral y con otros patrones culturales puede influir en la manera en la que la religión es vivida. Los cambios pueden ser de diferente índole, desde la incorporación de nuevos elementos hasta un diferenciado énfasis puesto en las creencias y prácticas existentes. Sirva de ejemplo el caso de las Asambleas de Dios creadas en Zimbabue por los misionarios de Gran Bretaña. La forma que adquirieron llegó a ser significativamente diferente a la de las instituciones británicas que las originaron. Las divergencias se hicieron todavía más evidentes una vez que conversos en Zimbabue migraron a Londres.

Pero el análisis de las transformaciones de la religión en el contexto migratorio no puede llevarse a cabo sin tener en cuenta el contexto socio-económico y político más amplio (Moreras 2006). Según Eric Hobsbawm (2000), las desigualdades ligadas a estos ámbitos en la actualidad crean una sociedad de apartheid en múltiples países de destino.

Papel socio-económico de la religión

⁹¹ Se trata de un estudio de Camilla Gibb relatado por Vertovec (2001a).

José Casanova (2007a, p. 15) se pregunta por “las normas no escritas de la pertenencia cultural europea”, que repercuten en que muchos inmigrantes sean tratados como extraños, aún cuando adquieren los mismos derechos políticos. El acceso a la educación o el empleo en los países de acogida puede ir acompañado por el mantenimiento de obstáculos informales, por ejemplo para establecer relaciones más cercanas, como la amistad, con los miembros de la sociedad de destino.

Por estas razones Charles Hirschman (2004) indica la necesidad de incluir en el análisis el papel socio-económico de las instituciones religiosas, que con frecuencia se convierten en un medio para enfrentar las desigualdades. En el caso de Estados Unidos José Casanova apunta que:

“Iglesias, sinagogas, templos, mezquitas, etc. tienden a convertirse en algo más que en lugares de oración o culto para pasar a ser auténticos centros comunitarios con diferentes clases de servicios educativos y sociales, actividades corporativas y recreativas, y redes asociativas para determinadas tareas específicas” (Casanova 2007a, p. 30)

Las instituciones religiosas responden en este sentido a una situación de mayor vulnerabilidad de muchos de los inmigrantes económicos. Pueden asumir múltiples funciones, prestar asistencia caritativa, ser fuente de apoyo psicológico y comunitario, proteger de la discriminación u ofrecer contextos de reconocimiento social y oportunidades laborales. Al disponer de recursos materiales, tales como los espacios de reunión, las organizaciones religiosas pueden convertirse en lugares de encuentro y debate. También sus líderes, al disfrutar de una posición de autoridad, pueden contribuir al desarrollo de iniciativas y acciones colectivas. La asunción de estas funciones por las instituciones religiosas se pone de manifiesto, por ejemplo, en Estados Unidos, donde los centros de culto han aportado bases organizacionales y filosóficas para diversos movimientos sociales, desde el movimiento abolicionista, en el siglo XIX, hasta la lucha por los derechos civiles del siglo XX.

La religión puede servir también como una fuente potencial del capital social (Putnam 2001). Sirva de nuevo de ilustración el caso de Estados Unidos, donde las organizaciones religiosas, pese a la disminución de su impacto en las últimas décadas, han sido a lo largo de los siglos una de las más importantes instituciones sociales:

“Las comunidades de fe en las que la gente adoran conjuntamente son posiblemente el depósito de capital social más importante de América (...) Como regla empírica, nuestra experiencia muestra que cerca de la mitad de la membresía asociativa es eclesial, la mitad de la filantropía personal es de carácter religioso y la mitad del voluntariado sucede en un contexto religioso (...) La religiosidad rivaliza con la educación como poderoso motivo de la mayoría de las formas de participación cívica”⁹² (Putnam 2001, p. 66)

Según Robert Putnam, las organizaciones religiosas frecuentemente se convierten en una plataforma para la integración social, combinando sus funciones educativas, laborales, comunitarias y económicas. En el ámbito migratorio, el desarrollo de estas diversas vertientes de la actividad, tanto a nivel formal como informal, hace que la pertenencia a una organización religiosa puede contribuir a la adquisición de la ciudadanía, la adquisición de capacidades laborales o lingüísticas o la creación de un colchón de seguridad en los casos de migrantes con mayor vulnerabilidad o en riesgo de exclusión social. Se trata además de espacios en los que los migrantes pueden adquirir algún tipo de reconocimiento público y visibilidad social (Ebaugh y Chafetz, Janet Saltzman 2000; Levitt 2007a)

Paradójicamente en las sociedades actuales la religión puede prosperar gracias a su capacidad de crear comunidad. La erosión del apoyo comunitario en otros aspectos de la vida social crea un déficit al que responden muchas de las organizaciones religiosas (Hirschman 2004). En el contexto migratorio es especialmente importante que la idea de compartir valores comunes pueda generar confianza y estimular la prestación de ayuda sin la necesidad de una larga relación interpersonal y sin la expectativa de reciprocidad inmediata. Para muchos migrantes que carecen de apoyo familiar o político en el país de destino, la comunidad religiosa puede ser la única ayuda en situaciones de crisis.

*Creando
comunidad*

Todos estos factores repercuten en que la religión en el ámbito migratorio puede ser percibida como positiva por los seguidores, como fuente de recursos a través de los servicios ofrecidos por las instituciones religiosas y causa del fomento de las redes intragrupalas. Además de las evidencias del papel de la religión en la integración

⁹² Traducción propia del texto original: *“Faith communities in which people worship together are arguably the single most important repository of social capital in America (...) As a rough rule of thumb, our evidence shows, nearly half of all associational memberships in America are church related, half of all personal philanthropy is religious in character, and half of all volunteering occurs in a religious context (...) Religiosity rivals education as a powerful correlate of most forms of civic engagement. In fact religiously involved people seem simply to know more people”.*

socioeconómica, la pertenencia a una organización puede convertirse también en una potente fuente identitaria, aportando apoyo psicológico y reconocimiento social.

Pero los mismos elementos pueden servir también para la construcción identitaria en oposición a la imagen estereotipada de la sociedad más amplia. En algunas circunstancias la religión se ha convertido en la base para el desarrollo de fundamentalismos y posturas de confrontación. Las religiones estrechamente ligadas a las pertenencias nacionales y étnicas del país de origen pueden contribuir a la creación de un fuerte discurso de alteridad frente a la población de acogida. El desarrollo del nacionalismo hindú en Estados Unidos puede servir como ejemplo de este fenómeno (Cadge y Ecklund 2007). Las instituciones religiosas pueden facilitar la instalación en el contexto de acogida, pero también dificultar la integración (Yang y Ebaugh 2001a; Menjívar 2003; Levitt 2003), contribuyendo al aumento de los conflictos interétnicos, el distanciamiento social y la movilidad social descendiente. A la vez la religión puede contribuir a una subordinación de los seguidores, siendo legitimada por las creencias, al poder de los líderes y organizaciones religiosas. Sirva de ejemplo la influencia de la instrumentalización del ritual religioso de *juju* en la trata de mujeres y niñas nigerianas, un fenómeno analizado por Gema Fernández y Paloma Soria (2014). La ceremonia de *juju* constituye una garantía de acuerdo entre la familia y los tratantes, que con frecuencia engañan a los familiares acerca del trabajo real que las mujeres desempeñarán en destino. La ceremonia establece bases para el control de las mujeres durante su periodo de explotación, garantizando su lealtad sin tener que utilizar la fuerza física. Las mujeres juran cumplir con el contrato a la vez que son advertidas de las consecuencias que pueden sufrir ellas o sus familiares en el caso de incumplimiento, de no rendir suficiente o de escapar. Se comprobó que cuando las víctimas intentan volver al origen, “los sacerdotes *juju*” las atemorizan para reintroducirlas en la red. Se intenta convencerlas de que todos los infortunios que afectan a sus personas cercanas son su culpa por no respetar el *juju*.

Aparte del impacto de la religión en la vida en el destino, las creencias también pueden repercutir en el propio emprendimiento de la migración. Como observan Jacqueline Hagan y Helen Rose Ebaugh (2003) en base a su investigación entre los mayas pentecostales de Guatemala en Houston (EE. UU.), la religión tiene el potencial de influir en todas las etapas del proceso migratorio, incluyendo la toma de la decisión. En la

comunidad investigada por Hagan y Ebaugh, los migrantes potenciales buscaban la ayuda de la iglesia pentecostal para decidir si deberían arriesgarse a emigrar⁹³.

Otro ejemplo de la influencia de la religión en la realización del proyecto migratorio es la investigación de Rijk van Dijk (2002) sobre los pentecostales en Ghana. Esta religión se convirtió en la forma de cristianismo más popular en este país a lo largo de las dos últimas décadas del siglo XX, atrayendo especialmente a población urbana. Las migraciones intercontinentales de los ghaneses son un esfuerzo de toda la familia y conllevan expectativas de remesas. La deportación o falta de éxito son vistas como un desastre y se explican por la debilidad del emigrante o por brujería. Para luchar con estos y otros problemas las iglesias pentecostales, en el territorio de todo el país, crearon campos en los que se elimina “el bloqueo espiritual”. Se interroga a las personas sobre la historia de su familia, ya que se cree que los espíritus malignos que inhiben el éxito residen en el pasado de los ancestros⁹⁴.

Los nexos entre la religión y el emprendimiento de la movilidad se plasman también en el desarrollo de lugares santos y objetos cuyo objetivo es proteger a los migrantes. Olga Odgerz-Ortiz (2003) describe, en el caso de México, la transformación del Padre Jesús en “santo protector de migrantes”. En este mismo país, Peggy Levitt (2006) habla sobre Santa Ana de Guadalupe, el lugar de nacimiento de Santo Toribio. Se trata de un patrón de migrantes que, según las creencias locales, guía a las personas a través de la frontera con Estados Unidos.

⁹³ Existe una búsqueda de la asistencia divina a través de los servicios religiosos formales, especialmente a través de la actividad denominada “ayunos”. Estos pueden tener lugar en las casas de los pastores o en las tierras sagradas de los mayas, en las que los picos de las montañas tienen una importancia especial. Se cree que, al igual que los chamanes-sacerdotes de las antiguas prácticas mayas, los pastores pentecostales tienen el poder de oír la voluntad de Dios. Se han encontrado casos en los que las profecías de los pastores durante los ayunos marcaban la decisión final de emigrar. Aunque la emigración en el caso de la comunidad investigada está motivada por las desigualdades económicas, frecuentemente es la ayuda o profecías de la iglesia pentecostal la que constituye el principal factor de empuje.

⁹⁴ Rijk van Dijk (2002) describe la influencia de las iglesias pentecostales en el debilitamiento de las obligaciones de reciprocidad en la familia extendida. La costumbre de compartir con todos los familiares ha constituido un deber moral importante en la sociedad ghanesa, que se aplica también a los miembros de la diáspora. El sistema de parentesco matrilineal predominante obliga a mandar dinero a las familias, especialmente a la madre, las hermanas e hijos de las hermanas. La iglesia pentecostal intenta luchar con estas costumbres reforzando las relaciones conyugales. En los ritos de “liberación” llevados a cabo en las iglesias pentecostales, las personas tienen que cortar con su pasado y con los vínculos con la familia extendida y los ancestros.

4.2.3.3 Dimensión religiosa de la identidad y la movilidad humana

Los nexos entre religión e identidad han sido uno de los temas más destacados en la sociología de la religión desde sus inicios, pese a que no siempre se ha expresado utilizando estos términos (Greil y Davidman 2007). A la luz de los planteamientos expuestos a lo largo del Marco Teórico, trataremos la religión como una fuente de autodefinición potencial. El hecho de que nuestras identidades se constituyan como un proceso multidimensional significa que los referentes religiosos pueden interactuar con otros puntos de referencia personales, así como solaparse con ellos.

El potencial de cambio en el ámbito identitario es especialmente relevante si tenemos en cuenta el paso planteado por diversos teóricos sociales desde la adscripción y la estabilidad a la fluidez, la elección y la búsqueda de significados individualizados en la construcción de la identidad (Giddens 1991; Bauman 2001). La sociedad actual, en muchos aspectos, ofrece un abanico más amplio de posibles puntos de referencia que en el pasado, por lo que la identidad se convierte en el presente en un proyecto caracterizado por el bricolaje y la reflexividad ante una abrumadora diversidad de opciones.

La religión no se escapa de la influencia de estas tendencias generales. De esta manera, para Berger (2005), en la modernidad, la religión constituye una cuestión sujeta a elección individual. Esta idea es repetida, entre otros, por Grace Davie (2007b) en sus conclusiones sobre las transformaciones del campo religioso o Robert Wuthnow (1998) en su análisis de la ruptura con esfera religiosa prescrita y el ascenso de la espiritualidad de “búsqueda”.

Aunque existe una mayor selección de puntos de referencia accesibles para la sociedad actual, las dinámicas básicas de identificación (ser como los demás) y diferenciación (ser único) han permanecido inalteradas a lo largo de la historia. Ninguna situación es completamente rutinaria, ya que existe tensión entre la adaptación a la sociedad y la preservación de nuestra singularidad individual (Ammerman 2003). Los trabajos de autores como Peter Berger y Thomas Luckmann (2003), Erving Goffman (2001) o Harold Garfinkel (1967) impulsaron la reflexión sobre las maneras en las que los individuos construyen, presentan y defienden la frágil estabilidad de la realidad social. Las personas tenemos tendencia de orientar nuestras acciones en función de las categorías y patrones de comportamiento que los demás pueden reconocer y responder. Las dramatizaciones

cotidianas permiten a las estructuras sociales existentes permanecer en su sitio. Pero también podemos desafiar las tendencias dominantes. Es precisamente nuestra capacidad de reproducir, pero también de poner en cuestión, la realidad social lo que influye en que las dimensiones identitarias puedan ser moldeadas de múltiples maneras. Los distintos puntos de referencia personal y colectiva pueden también adquirir diferenciados niveles de relevancia social dependiendo del contexto.

Para ilustrar este fenómeno veamos el caso de algunas de las posibles relaciones entre la etnicidad y la religión. Tal como indica Peter Kivisto (2007), ambas dimensiones pueden solaparse pero también carecer de puntos de conexión. Para algunos grupos, la dimensión religiosa de la identidad es más relevante que la étnica. El estudio realizado por Jessica Jacobson (1997) muestra, por ejemplo, como en el caso de los británicos de origen Pakistani la pertenencia al islam es más importante que las raíces nacionales de sus padres. Otro caso es el referente a las situaciones en las que la religión es mostrada mediante su vínculo con los orígenes y las tradiciones de un grupo étnico específico. Por ejemplo, los judíos o los amish pueden ser considerados como “grupos etnoreligiosos”, ya que la religión y la afiliación étnica están profundamente ligadas entre sí. Si es así, Kivisto plantea las siguientes preguntas: ¿puede un judío ser ateo?, ¿qué pasa con los conversos al judaísmo? Atendiendo a todo lo hasta aquí expuesto, y siguiendo a los planteamientos de Rogers Brubaker y asociados (2004), la respuesta a estas preguntas depende del éxito de los individuos y grupos de imponer su definición de la realidad social. La relevancia social y la definición de los puntos de referencia religiosos y étnicos están sujetas a cambios. Por ello el trabajo del investigador consiste en analizar las formas en las que las pertenencias religiosas son articuladas y alimentadas, a través del desarrollo del lenguaje, mitos, gestos, símbolos o desafiadas en la competición cotidiana entre las diversas narrativas identitarias.

En este contexto hay que dedicar especial atención al papel del estado, las élites religiosas y otros poderosos actores sociales, ya que estos influyen en gran medida en el abanico de narrativas identitarias accesibles y consideradas legítimas. Como afirma Nancy Ammerman:

“Las cuestiones de poder y dominación no son menos centrales para la construcción de identidades religiosas que para las de cualquier otro tipo”⁹⁵ (Ammerman 2003, p. 223)

Y es que la religión constituye una fuente importante del sentimiento de pertenencia, especialmente significativa si tenemos en cuenta las observaciones de Berger (2005) acerca de su potencial legitimador. Puede servir como factor de construcción de los significados, valores y normas que apoyan el orden social vigente. Al mismo tiempo, el potencial de la agencia humana implica la necesidad de sensibilidad analítica a las transformaciones ya que la dimensión religiosa de la identidad puede variar en el tiempo. La religión, etnicidad, género, etc. pueden articularse de forma diferenciada dependiendo de las circunstancias y los actores sociales involucrados (Cadge y Ecklund 2007). Los puntos de referencia religiosos pueden ser vividos por un migrante de diversas maneras dependiendo de si se trata de contactos con co-creyentes de la sociedad de acogida, con sus descendientes ya nacidos en destino, con otros migrantes provenientes de otros lugares, etc.

*Identificación
étnica y
nacional y la
religión*

El análisis de la etnicidad y la religión tiene una larga tradición en las ciencias sociales y humanas (Durkheim 1982; Herberg 1983). En la introducción al número especial de *Ethnic and Racial Studies* dedicado a esta cuestión, Jacobson y asociados (1997) indican que ambas constituyen un fundamento poderoso para la construcción de pertenencias colectivas. Apuntan además que las motivaciones explícitamente religiosas constituyen un aspecto vital de múltiples conflictos étnicos o nacionales, tal como atestiguan los casos de Yugoslavia o Irlanda del Norte. No obstante, hay que subrayar que los posibles nexos entre etnicidad y religión tienen un carácter complejo. Existen evidencias históricas de que la religión puede servir para definir las fronteras sociales de los grupos étnicos (Sanders 2002). Algunos estudios muestran que la religión es más importante para los migrantes en destino que en sus países de origen precisamente porque esta contribuye a la preservación de la etnicidad (Williams 1988). Pese a que la religión puede afectar a la construcción identitaria de múltiples maneras, muchas investigaciones se centran precisamente en la influencia de esta

⁹⁵ Traducción propia del texto original: *“Questions of power and domination are central to the construction of religious identities no less than to any other sort”.*

en el fomento de la dimensión étnica de la identidad⁹⁶. Charles Hirschman (2004) indica que la movilidad puede ser traumática por la separación del idioma nativo, la pérdida de apoyo de los familiares y amigos y la inmersión en distintos patrones de comportamiento. La existencia de patrones de segregación en varios aspectos de la vida puede, en este sentido, ser parcialmente explicada por la búsqueda de refugio en los llamados “vecindarios étnicos” o el empleo en empresas llevadas por personas de un mismo origen. Las instituciones religiosas pueden servir como un espacio más para responder a estas necesidades. Los migrantes, al no poder encontrar una iglesia de su propia tradición o que utilice su lenguaje de origen, pueden fundar su propia organización, normalmente pasando de las reuniones en las casas privadas por el alquiler de un local hasta, finalmente, la adquisición de un establecimiento propio. En estos casos, la religión a veces sirve para fomentar los valores y normas asociados a origen, que a veces son percibidas amenazadas por el contexto de acogida. El ámbito religioso adquiere así el papel de protector frente a las influencias de destino (Yang 1999), convirtiéndose en un tipo de anclaje para enfrentar la realidad de cambio característica del proceso migratorio.

Estos supuestos se vinculan con los planteamientos principales de la teoría de la inseguridad, según la cual las inseguridades de diversa índole moldean la demanda de religión (Norris y Inglehart 2011), sobre todo en el caso del cristianismo y otras religiones del libro. Los individuos vulnerables a los diversos riesgos, sean estos ego-trópicos, cuando existe una amenaza para los individuos o sus familias, o socio-trópicos, cuando una comunidad en su totalidad es afectada, tienen una mayor necesidad de creer en poderes superiores y disponer de reglas previsibles en su vida cotidiana. Siguiendo esta línea de pensamiento, la participación en los ritos religiosos puede reforzar los lazos con origen y servir de apoyo frente a las dificultades de adaptación a un entorno desconocido (Hirschman 2004).

Hay que enfatizar, no obstante, que no siempre es así. La participación en una organización religiosa puede llevar a la reinención de los orígenes, el desplazamiento de las fronteras sociales o su disolución (Wimmer 2013, 2008a). El caso del desarrollo del

⁹⁶ Wendy Cadge y Elaine Ecklund (2007) indican que esto puede deberse a la selección de la muestra sólo entre los participantes de una organización religiosa específica compuesta por personas de un mismo origen. Esto puede influir en que la vinculación entre religión y etnicidad sea sobreestimada. Los autores recomiendan el análisis de los nexos entre ambas dimensiones identitarias también fuera del contexto de instituciones religiosas, indicando que existe una concentración de la investigación social en el ámbito organizacional.

catolicismo pan-Latino en Estados Unidos (Levitt 1998) puede servir de ejemplo del desplazamiento de los límites grupales poniendo énfasis en una categoría de pertenencia más amplia. La religión puede también contribuir a la pérdida de relevancia de fronteras étnicas en favor de otro tipo de categorización, por ejemplo haciendo referencia a la comunidad global de creyentes. El estudio de Jessica Jacobson (1997) sobre los jóvenes de origen Pakistaní en Reino Unido, ya mencionado anteriormente, indica que la religión tiene el potencial de ser una fuente de autodefinición más importante que la etnicidad. Los informantes de Jacobson hacían una distinción clara entre ambas pertenencias. La autodefinición como pakistanís era percibida en referencia al origen de sus padres y, por tanto, a un lugar y población específicos. En cambio el islam era descrito en términos universalistas expresando la idea de pertenencia a la *umma*, a la comunidad global de creyentes, a una religión que sobrepasa las fronteras étnicas y nacionales. La oposición entre ambas pertenencias expresa la oposición entre la inserción en una minoría dentro del país de acogida, por un lado, y una poderosa comunidad global, por otro. El ser musulmán era considerado como la dimensión identitaria central, mientras que la etnicidad aparecía mostrada como periférica, subrayando el “particularismo de la identidad étnica y universalismo de la identidad religiosa”⁹⁷ (Jacobson 1997, p. 240).

El estudio de Carolyn Chen (2006) sobre los inmigrantes Taiwaneses en Estados Unidos indica que la participación religiosa no solamente reproduce las tradiciones étnicas sino que también, potencialmente, ofrece nuevos modelos de comportamiento. En esta línea Claire Mitchell (2006) afirma que la religión no siempre constituye un componente de la etnicidad. Hay que ir más allá del supuesto de que la dimensión étnica de la identidad sea la que siempre desempeña el protagonismo. Es cierto que la religión puede aportar símbolos, ritos o creencias que sirven para fomentar la dimensión étnica de la identidad. La religión puede ser instrumentalizada para este fin, pero también puede adquirir vida propia, independiente del ámbito étnico. Kelly Chong (1998) describe, por ejemplo, como la población coreana en Estados Unidos empezó a participar en iglesias coreanas por razones de afinidad. Esto llevó, no obstante, a conversiones religiosas genuinas y a la consolidación independiente de la dimensión religiosa de la identidad.

⁹⁷ Traducción propia del texto original: “Particularism of ethnic identity and universalism of religious identity”.

Centrándonos en la temática de la identificación nacional, nos gustaría evocar el trabajo de Rogers Brubaker (2012b) sobre las diferentes maneras de estudiar el vínculo entre religión e identificación nacional. Una de las maneras de aproximarse a este nexo es el análisis de ambos como fenómenos análogos. Los dos son parecidos en cuanto a que conllevan ritos, objetos sagrados, fiestas y sentimiento de reverencia, en el caso de la religión frente a los poderes sobrenaturales, en el segundo frente a la patria. Brubaker lleva esta analogía aún más allá, viendo ambas como elementos identitarios, modalidades de organización social y vías de canalización de la acción política. En definitiva, se trata de dos dimensiones de la identidad que, a múltiples niveles, funcionan de forma parecida, pero que no tienen porque solaparse.

Otra manera de analizar el nexo entre ambos fenómenos, complementaria a la anterior, es la que estudia la religión como una causa de nacionalismo. Es cierto que la religión, en diversos contextos, contribuyó al origen y desarrollo de identificaciones étnicas y nacionales. Pensemos, por ejemplo, sobre el caso del surgimiento del protestantismo y su énfasis en la traducción de las escrituras sagradas a los idiomas de los fieles.

Pero las pertenencias religiosas y nacionales también pueden solaparse. Las fronteras nacionales o étnicas y las religiosas pueden coincidir completa o casi completamente. Sería el caso de situaciones en las que la religión aporta símbolos, mitos o metáforas centrales para la representación de la nación. El papel del catolicismo en Polonia constituye un buen ejemplo⁹⁸.

Volviendo sobre la cuestión central que nos ocupa, la religión constituye un elemento relevante en los estudios migratorios debido, en gran medida, a su potencial de influir en el ámbito de la identificación étnica y nacional, plasmándose en las fronteras

*Fronteras
sociales
«claras»*

⁹⁸ La vinculación entre el nacionalismo y la religión en Polonia surgió, siguiendo el análisis de Geneviève Zubrzycki (2009), sobre todo desde que el territorio del país fue dividido entre poderes extranjeros en el siglo XVIII. La desaparición del país de los mapas durante 123 años, hasta su independencia en 1918, condujo a la auto-definición predominante de la población polaca no en términos de valores cívicos o territorio común sino en base a la lengua y un repertorio de símbolos y ritos católicos. La política discriminatoria de los ocupantes, centrada en gran medida en la religión y la etnicidad, fomentó la vinculación entre la dimensión nacional y religiosa de la identidad. La II Guerra Mundial y la influencia de la Rusia Soviética reafirmó la ecuación: polaco = católico. La imagen de la iglesia católica que surgió en aquella época era la de la víctima del régimen comunista y, al mismo tiempo, defensora de la nación. Todo esto significa que la estrecha vinculación entre la religión y el nacionalismo constituye una modalidad específica de construcción de la autodefinition polaca, fruto de contextos históricos concretos en los que fue generada y naturalizada en el imaginario colectivo.

sociales que se articulan entre la sociedad de acogida y los migrantes. Al surgimiento de estos límites intergrupales contribuyen diversos actores sociales.

Por una parte, la forma que adquiere la religión entre los propios migrantes es relevante para comprender las relaciones con el país receptor. Algunos individuos y colectivos reafirman en las actividades religiosas sus vínculos con origen, pero al mismo tiempo estos mismos actos sirven para fomentar el sentimiento de pertenencia a la sociedad de acogida (Stevens 2004). Otros utilizan la religión para reforzar las fronteras sociales étnicas y nacionales, alimentando principalmente la dedicación a las sociedades de origen. En este contexto no nos podemos olvidar del desarrollo de fundamentalismos religiosos a nivel global, sobre todo desde la década de los 70 (Emerson y Hartman 2006). Las instituciones religiosas pueden contribuir al fomento de diferentes tipos de fronteras sociales.

Por otra parte, las sociedades de acogida, que son las que con frecuencia disponen de una situación privilegiada respecto a los migrantes, pueden construir las líneas de división con la población inmigrante. Ya hemos mencionado el caso de la población mexicana en Estados Unidos (Odgers-Ortiz 2003), que sirve de ejemplo de cómo los inmigrantes descubren que en el nuevo contexto se convierten en miembros de minorías sobre los cuales existe ya una serie de estereotipos. La religión puede jugar un papel central en la construcción de las fronteras y el desarrollo del imaginario estereotipado sobre los migrantes. Los ejemplos en la historia abundan y la actualidad no constituye una excepción. La llegada de los católicos y judíos de Europa del Sur y del Este a Estados Unidos a principios del siglo XX generó una fuerte xenofobia entre la población blanca articulada en las líneas étnicas y raciales, pero también religiosas (Alba 2005).

En la actualidad el estudio de Richard Alba (2005), que compara Alemania, Francia y Estados Unidos, demuestra que el caso europeo se distingue por la existencia de una frontera clara entre las sociedades receptoras y la población de origen inmigrante articulada en gran medida en base a la religión. En Europa la religión es vista, generalmente, como un obstáculo para la inclusión, mientras que en Estados Unidos se percibe como un factor que facilita la integración. Varios autores persiguen aportar una explicación a estas dos maneras divergentes de plantear el fenómeno religioso en el contexto migratorio (Foner y Alba 2008; Casanova 2007a).

Se trata a primera vista de una paradoja, ya que los niveles de creencias y prácticas religiosas son en Europa significativamente más bajos que en Estados Unidos⁹⁹. No obstante, la sutil institucionalización de la religión, desde la legislación sobre los días libres de trabajo hasta la visibilidad pública de la arquitectura sacra cristiana, influye en que las minorías religiosas se hallen en una situación de desventaja. La secularización, en el caso europeo, hace al mismo tiempo que las reivindicaciones de carácter religioso sean tratadas con mayor reserva. Estados Unidos no cuenta con el pasado de absolutismo y lucha con la religión establecida a nivel estatal. Esta herencia europea complica adicionalmente las relaciones entre las organizaciones religiosas y las estructuras estatales. A estas diferencias se unen las desigualdades de índole socioeconómica y política, así como la historia del colonialismo y la realidad neocolonial actual.

También actualmente la composición religiosa y nacional de la población de origen inmigrante es muy diferente en ambos contextos geográficos. En el caso de Estados Unidos los inmigrantes son mayoritariamente cristianos. En Europa, sin embargo, en diversos países, la población inmigrante es equiparada a la población musulmana, como si se tratase de sinónimos (Casanova 2007a). Esto se debe a una elevada proporción de musulmanes en estos países así como al hecho de que la mayoría de inmigrantes musulmanes venga predominantemente de una región de origen: de Turquía en el caso de Alemania, del Magreb en Francia, de Marruecos en España, de Bangladesh y Pakistán en Gran Bretaña. Esto conlleva la superimposición de varios tipos de fronteras sociales, creándose en la actualidad “el discurso totalizador (...) sobre el islam como una cultura y una religión esencialmente antimoderna, fundamentalista, intolerante y antidemocrática” (Casanova 2007a, p. 21). En Estados Unidos los musulmanes forman como mucho una décima parte de todos los nuevos inmigrantes y vienen de lugares más diversos. Al mismo tiempo, más de una tercera parte de los musulmanes en este país son afroamericanos conversos. Por estas razones es más difícil identificar el islam con la inmigración.

En definitiva, en Estados Unidos la religión de la población migrante es frecuentemente evaluada de manera positiva, siendo percibida como un factor que facilita

⁹⁹ Foner y Alba (2008) citan diversos estudios que ilustran las divergencias en la religiosidad entre Europa y los Estados Unidos. En estos últimos el 44% de la población afirma asistir a lugares de culto al menos una vez por semana, mientras que en Francia, Alemania y Gran Bretaña esta cifra es por debajo de 15%. Al mismo el 59% de los americanos considera su fe como algo “muy importante”. Entre los europeos solo una quinta parte afirma lo mismo.

la incorporación. Contrariamente, en Europa Occidental la pertenencia a minorías religiosas suele ser asociada a conflictos, discriminación y movilidad social descendiente, a barreras en la integración. Todo esto influye en que en Europa se consolide una frontera social clara fundamentada en la religión, conllevando patrones de segregación (Alba 2005).

4.2.3.4 Origen, destino y conexiones globales

Una de las tendencias más importantes en los estudios migratorios en las últimas décadas es el desarrollo de la perspectiva transnacional. Aplicada al campo religioso, permitió captar los fenómenos que desde los planteamientos asimilacionistas pasaban desapercibidos. Estos incluyen: el mantenimiento de la membresía en las organizaciones religiosas de las que se formaba parte antes de emigrar, las contribuciones económicas a estas instituciones, la acogida de los líderes religiosos, la búsqueda de su liderazgo espiritual a distancia, la ayuda al desarrollo del origen utilizando canales religiosos o los peregrinajes, entre otros. Para adentrarnos en esta temática veamos el caso de una familia de origen gujarati en Estados Unidos descrito por Peggy Levitt (2007c, p. 67-8):

“Dipa Patel y su esposo, Pratik, son dos ejemplos de esos inmigrantes que conservan sus pies, al mismo tiempo, en Estados Unidos y en sus comunidades de origen (...) Cuando se trasladó a Estados Unidos, Pratik encontró empleo en la línea de ensamblado de una gran firma de telecomunicaciones. Al ser recompensado por su trabajo arduo, regresó a su carrera de ingeniería y desde entonces ha ascendido de manera estable en la escala corporativa. Nada ha desviado a Pratik y Dipa en su persecución del sueño americano. En cuanto cumplió con el requisito obligatorio de cinco años de residencia, Pratik solicitó la ciudadanía. Actualmente él y Dipa tienen dos niñas que se comunican mejor en el contexto de las canciones para niños y relatos folclóricos en inglés, que en lo que se refiere a historias hindúes (...) Pero Pratik y Dipa también persiguen con ahínco los sueños gujarati (...) La religión es una de las principales formas por la que las vidas de Pratik y Dipa trascienden las fronteras nacionales. Ambos pertenecen a la organización internacional Swaminarayan Satsang (OISS), una denominación hindú con sede en Ahmedabad (...) que cuenta con ramas interconectadas en todo el mundo. Pasan buena parte de sus fines de semana en el templo de Lowell, Massachusetts (...) Los sábados por la tarde hay sabhas o sesiones de oración seguidas de grandes comidas vegetarianas comunales. Las hijas de Pratik y Dipa asisten a las clases de la escuela religiosa y a las reuniones de jóvenes todos los domingos. La mayor parte de sus amigos también son miembros de Swaminarayan y cumplen el papel de la familia extensa que tanto echan de menos en Estados Unidos (...) Pratik consulta constantemente con los líderes religiosos de [la India] no sólo en relación con asuntos del templo, sino

también para las decisiones difíciles que tiene que enfrentar en su vida personal” (Levitt 2007c, p. 67-8)

El desarrollo de las migraciones transnacionales tiene como consecuencia la creación de vínculos que unen al origen y diversas áreas del destino, transformándolas en un único sistema en el que los cambios en un lugar tienen el potencial de afectar a los demás, y al revés.

No obstante, hay que enfatizar que el desarrollo de lazos a través de fronteras no tiene por qué implicar una plena participación de los migrantes en las sociedades en las que estos viven. El transnacionalismo puede constituir una forma de activismo que surge para resistir los patrones de marginación y discriminación legal, económica o socio-cultural que sufren muchos migrantes (Al-Sharmani 2006). Además, a nivel identitario, los contactos de carácter transnacional no siempre llevan a la desterritorialización. A pesar de que el enfoque transnacional permite captar la importancia de las conexiones y los flujos entre distintos lugares, a la hora de acercarse a las cuestiones de la identidad puede llevar a la equiparación del transnacionalismo con la desterritorialización. La globalización y el desarrollo de los lazos a través de las fronteras no tienen por qué verse acompañados por la pérdida de anclaje territorial y de las raíces, ya que también puede llevar a una nueva vinculación con lo local. La investigación sobre la transnacionalización del fenómeno religioso demuestra que la producción de lo local juega un papel central en este proceso (Capone 2010, 2004). El análisis de Stefania Capone (2010) de las religiones afro-americanas demuestra que las prácticas transnacionales sirven como vehículo para la reivindicación de lo “puro” y lo “auténtico” en la búsqueda de los patrones culturales más cercanos al origen. Son los discursos sobre la fidelidad a las tradiciones los que orientan la relación entre origen y los inmigrantes. Esta relación puede estar basada en la reinvención de las raíces o el énfasis en las categorías sociales amplias. De esta manera, la religión puede contribuir al surgimiento de nuevas dimensiones identitarias o a la revitalización (y a veces reinvención) de las dimensiones “antiguas” ligadas al origen. Así puede servir como vehículo para el fomento del “ecumenismo cosmopolita” (*cosmopolitisme oecuménique*) o del “particularismo exclusivista” (*particularisme exclusiviste*) (Capone 2010, p. 247). Y es que el transnacionalismo no necesariamente previene el desarrollo de discursos esencialistas.

“La transnacionalización religiosa confronta al investigador con el desafío de comprender cómo se configura esta dinámica que combina el cosmopolitismo y el particularismo, el cierre de la comunidad y la apertura al mundo, la hibridez y la pureza”¹⁰⁰ (Capone 2010, p. 247)

Pero las tendencias transnacionales pueden plasmarse también en prácticas de bricolaje y en el fomento de vínculos con la sociedad de acogida. David Stevens (2004) aporta una ilustración de este fenómeno analizando una iglesia pentecostal ghanesa establecida en Chicago. La forma de implantación de esta organización está estrechamente ligada al fuerte énfasis en el proselitismo del cristianismo en Ghana. Este rasgo indujo a los migrantes en Estados Unidos a establecer un servicio bilingüe, tanto en twi como en inglés, con el objetivo de llegar a la población de acogida. De esta manera la religión se convierte en un vehículo que facilita la asimilación de algunos elementos culturales predominantes en destino.

Otro ejemplo es el aportado por Cadge y asociados (2011), que relatan el caso de las mujeres estudiantes hindúes y musulmanas de origen Gujarati en Boston para mostrar cómo los hijos de inmigrantes construyen sus identidades religiosas. Aportan evidencias de que estas mujeres utilizan elementos culturales de diversas partes del mundo para crear sus puntos de referencia religiosos. Esto es posible gracias a los viajes, el uso de tecnología, la memoria, la imaginación y, finalmente, la participación en varios grupos religiosos y étnicos. El uso de los elementos religiosos de diversas procedencias se lleva a cabo en el contexto estadounidense, siendo permeado por planteamientos predominantes acerca del pluralismo religioso y la diversidad étnica y racial.

Instituciones religiosas

Siguiendo los planteamientos de Peggy Levitt (2003), la investigación sobre el transnacionalismo debe abarcar no solo a los individuos involucrados en el desarrollo de los lazos a través de fronteras sino también el contexto organizacional en el que estos tienen lugar, el papel de los estados y de las instituciones globales. Una de las consecuencias del desarrollo de tendencias transnacionales es el surgimiento de múltiples centros en el seno de muchas religiones (Levitt 2006). Por ejemplo, las creencias y prácticas budistas en la actualidad se expanden de manera acelerada fuera de Asia, pero no se trata aquí de un

¹⁰⁰ Traducción propia del texto original: *“La transnationalisation religieuse confronte le chercheur au défi de comprendre comment se met en place cette dynamique qui conjugue cosmopolitisme et particularisme, fermeture communautaire et ouverture sur le monde, hybridité et pureté”* (Capone 2010, p. 247).

simple movimiento desde el centro regional a las periferias, sino del establecimiento de nuevos centros caracterizados por interpretaciones y prácticas regionalizadas. Estas están en comunicación transformándose mutuamente. Son precisamente estos lazos los que adquieren el protagonismo en la perspectiva transnacional.

Sin embargo, una de las deficiencias de muchos de los estudios que tratan sobre la religión de las migrantes es su limitación a las transformaciones religiosas en el contexto de la inmigración, sin tener en cuenta que las conexiones transnacionales cambian la vida también en los países de origen¹⁰¹. Esta separación entre la vida religiosa de los migrantes y no migrantes distorsiona una realidad en la que los dos elementos forman parte de un campo social transnacional. Los transmigrantes crean nuevas formas de creencias, prácticas e identidades religiosas basadas, por un lado, en las tradiciones que traen consigo y, por otro, en lo que se encuentran en destino. Posteriormente estas transformaciones, frecuentemente, son introducidas en la sociedad nativa (Levitt 2003).

En este contexto las remesas sociales juegan un papel crucial (Levitt y Lamba-Nieves 2011). Se trata de ideas, formas de autodefinición, prácticas y símbolos que los migrantes envían a sus países de origen. Difieren de otras transferencias globales de este tipo en que tienen carácter intencional. Tienen lugar, por ejemplo, cuando un emigrante habla con sus familiares o amigos sobre las diferentes pautas culturales que ha encontrado en el extranjero y les intenta convencer sobre la necesidad de cambio. Por tanto, surge entre individuos que se conocen, diferenciándose así de la difusión de la cultura global producida masivamente.

¹⁰¹ Una de las aplicaciones más completas de la perspectiva transnacional la constituye el estudio de Peggy Levitt (1998) sobre el vínculo que se establece entre los inmigrantes de la República Dominicana en Boston (EEUU) a través de la Iglesia Católica. Estos lazos forman una esfera religiosa en la que las personas, los recursos y las remesas sociales son constantemente intercambiadas, transformando la vida religiosa tanto en Boston como en la República Dominicana.

Levitt inicia el análisis del campo transnacional con un estudio de los cambios de la vida religiosa entre los inmigrantes en Boston. En esta comunidad las transformaciones principales tuvieron lugar en el ámbito institucional, afectando menos a las prácticas informales y privadas. La vida religiosa de los inmigrantes adquiere el carácter del catolicismo pan-Latino. Este cambio “vuelve” a la sociedad de origen y transforma a la iglesia también allí. Entre los cambios más importantes se halla la instrumentalización de la iglesia para fines relacionados con la migración. Por ejemplo, el matrimonio es utilizado, cada vez con mayor frecuencia, para poder obtener el visado. Otra de las prácticas que ha surgido es la elección de los padrinos para el bautismo basada en razones económicas. Un número creciente de personas opta por familiares que están en EEUU en lugar de los más cercanos. De este modo aparecieron dos tipos de padrinos: los que representan a los ausentes durante la ceremonia y los verdaderos que están en Boston.

En definitiva, el presente capítulo muestra que la identificación religiosa puede influir en la vida cotidiana en una gran variedad de maneras. El gran número de ejemplos de estudios realizados en diversos contextos geográficos y sociales citados en las páginas anteriores persigue ilustrar este hecho. La perspectiva de la religión “vívica” constituye una opción teórica que aporta sensibilidad a esta diversa y cambiante realidad, siendo el principal enfoque del trabajo que aquí se presenta.

5 MARCO METODOLÓGICO

“Nada es serio en sí mismo. Nada es de ninguna manera. Todo es vacío y sin contenido. Si nosotros no atribuimos algún carácter a las cosas, vamos a ahogarnos en esta vacuidad. Tenemos que crear algunos significados si estos no existen en la naturaleza”¹⁰²

/Sławomir Mrożek „Tango”/

El diseño metodológico del presente estudio permite ofrecer un acercamiento a la diversidad religiosa del contexto migratorio andaluz desde varios ángulos. Su estructura constituye una respuesta a la gran heterogeneidad y el dinamismo de los fenómenos etiquetados con el concepto de “religión” (Beckford 2003b). La primera fase de la investigación aporta una contextualización del panorama religioso andaluz a través de entrevistas semi-estructuradas y un cuestionario online realizado mediante la aplicación LimeSurvey, ambos dirigidos a los responsables de las entidades de religiones minoritarias.

La caracterización general de las instituciones religiosas de la región constituyó un paso previo a la fase principal de la investigación, que consiste en dos estudios de caso de grupos específicos. Partiendo desde la perspectiva de la “religión vivida” (Hall 1997b; McGuire 2008), nos centramos en la vinculación entre el fenómeno religioso y el proceso de construcción identitaria en las entidades formadas por personas de un mismo origen. Escogimos una comunidad musulmana y otra evangélica por su inserción en las dos minorías religiosas de mayor volumen en España y en Andalucía. Para reflejar la heterogeneidad de formas en las que se puede articular el fenómeno religioso en el contexto migratorio se optó por utilizar como estrategia muestral la “muestra diversa” (Hernández, Fernández y Baptista 2006, p. 567). Nuestro objetivo no es comparar dos comunidades particulares disimilares, sino aportar evidencias que permitan deconstruir las visiones esencialistas que subyacen detrás de categorías como “religión”, “musulmanes” o “evangélicos”. De ahí la necesidad de realizar un exhaustivo y continuado trabajo de campo, basado en entrevistas en profundidad y observación participante. El tratamiento de la información se efectuó utilizando el programa Atlas.ti 6. Por su parte, para el análisis de los datos se tomó en consideración diferentes procedimientos analíticos propios de la Teoría Fundamentada.

¹⁰² Traducción propia del texto original en polaco: „Nic nie jest poważne samo w sobie, nie jest w ogóle żadne. Wszystko jest nijakie. Jeżeli sami nie nadamy rzeczom jakiegoś charakteru, utoniemy w tej nijakości. Musimy stworzyć jakieś znaczenia, jeżeli ich nie ma w naturze”.

5.1 LA PERSPECTIVA DE INVESTIGACIÓN

5.1.1 FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS

Las premisas teóricas en las que se basa el diseño metodológico de la siguiente investigación se adscriben al paradigma interpretativo de las ciencias sociales. Según sus raíces fenomenológicas, nuestro conocimiento del mundo no proviene del contacto directo con él, sino que siempre es mediado por nuestra mente. Según Alfred Schütz (1993), las descripciones humanas del mundo no lo muestran tal como es sino tal como los individuos lo perciben. Por tanto, la única realidad accesible es el “mundo de vida”, es decir, el mundo de los significados construidos por los seres humanos. El proceso de socialización nos permite aprenderlo. La realidad intersubjetiva, a pesar de ser creada a través de las acciones humanas, con el tiempo se nos muestra como algo externo, dado por supuesto y natural.

Desde este enfoque podemos explicar por qué la imagen de la realidad varía entre las distintas sociedades y, a su vez, es cambiante dentro de una población específica. Las diferentes pautas de acción social son generadas en función del proceso dinámico de atribución de significado. El comportamiento no se produce de forma mecánica sino que está sujeto a una constante interpretación. De ahí surgen las críticas del paradigma positivista en las ciencias sociales. Afirma Paul Ricoeur (1999, p. 33):

“El filósofo formado en la escuela de Descartes sabe que las cosas son dudosas, que no son tal como aparecen, pero no duda de que la conciencia sea tal como se aparece a sí misma (...) Desde Marx, Nietzsche y Freud, lo dudamos. Después de la duda sobre la cosa entramos en la duda sobre la conciencia”

*Estudio de las
maneras de
construcción
de la realidad
social*

Las premisas nombradas condujeron a interesarse por los modos en los que los actores sociales construyen la realidad social. El énfasis puesto por Max Weber en el proceso de construcción de significados fue clave para el desarrollo de esta perspectiva¹⁰³:

“Estamos en una posición en la que podemos ir más allá de la mera demostración de relaciones funcionales y uniformidades. Podemos alcanzar (...) el significado subjetivo

¹⁰³ La consolidación de la sociología del conocimiento desempeñó un papel muy relevante para estos desarrollos. Max Scheler, que acuñó el nombre de esta disciplina, defendía que los individuos se mueven en un orden de significados que, aunque es relativizado según un contexto social específico, es visto por las personas como natural. De ahí surge lo que Scheler llamó la "concepción relativamente natural del mundo".

de la acción de los individuos (...) La comprensión subjetiva es la característica específica del conocimiento sociológico” (Weber 1993, p. 15)

Según Berger y Luckmann (2003), debemos centrar el estudio en la relación dialéctica entre los condicionantes estructurales y la empresa humana de construcción de la realidad. Esta última surge a través de tres procesos interrelacionados: exteriorización, objetivación e interiorización.

La sociedad es producto de los seres humanos a través de la exteriorización, el proceso basado en las acciones de los individuos. La sociedad adquiere estatus de una realidad exterior mediante objetivación. El círculo se cierra con el proceso de interiorización, en el que el individuo se convierte en el producto de la sociedad¹⁰⁴. Al mismo tiempo las personas tenemos la capacidad de innovar y el potencial de cambiar, pudiendo transformar el *status quo*.

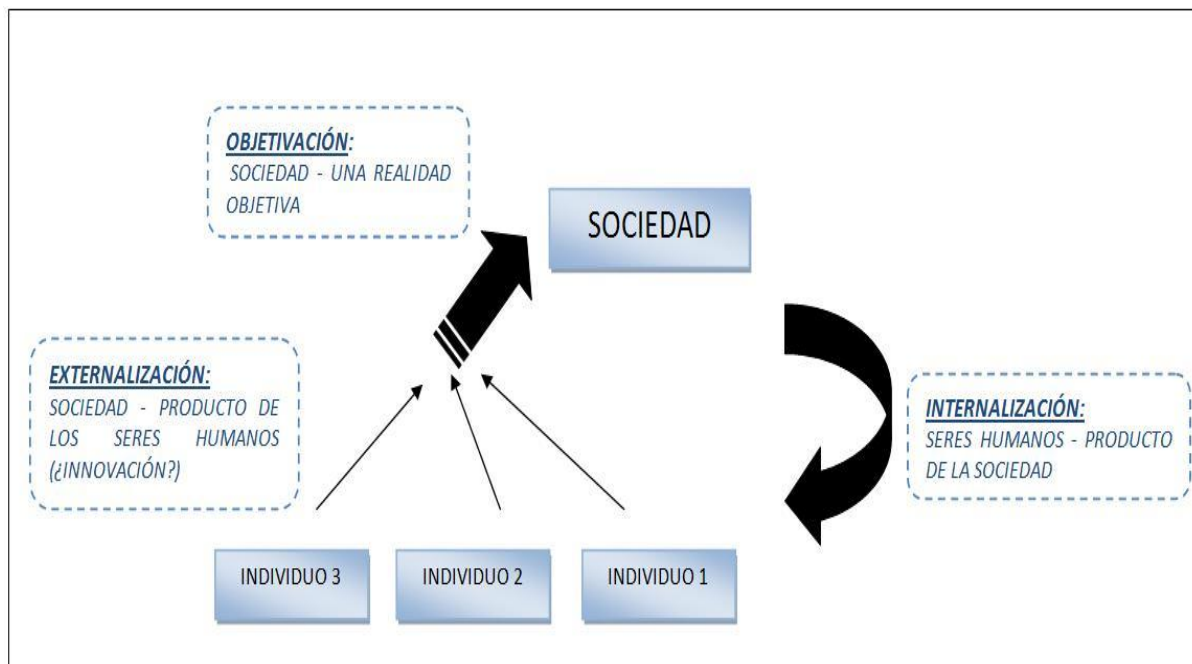
¹⁰⁴ La sociedad y la cultura sólo existen gracias a las acciones de los humanos, que llevan a la constante construcción y reconstrucción de la realidad social. La sociedad tiene su origen en la exteriorización, aunque suele ser percibida como algo independiente de nuestra actividad y dado por la naturaleza. Por ejemplo, el lenguaje existe sólo porque los individuos lo empleamos. Si decidiéramos dejar de hablar el idioma desaparecería. De este modo cada individuo, con sus acciones, permite que se mantenga la realidad social existente.

Hay que destacar que la empresa de construcción del mundo es una empresa colectiva. Cuando los hombres crean lenguas o instituciones sociales lo hacen juntos. Este hecho provoca que los fenómenos sociales adquieran un estatus exterior al individuo, creando las estructuras sociales que, en importante grado, determinan nuestras acciones. Este proceso, denominado por Berger como objetivación, hace que el mundo producido por el hombre se le presente como una facticidad ajena que se le impone. Por ejemplo, cuando inventamos una lengua luego nos enfrentamos con las reglas de este idioma, que determinan nuestra forma de hablar e incluso de pensar. La cultura es aprehendida como una segunda naturaleza. La sociedad puede dirigir, sancionar o premiar el comportamiento del individuo, por ejemplo a través de los mecanismos de control social, tales como instituciones políticas, dirigidos hacia los que se desvían del cauce “adecuado”.

Sin embargo, la principal capacidad de coerción por parte de la sociedad se basa en el proceso de interiorización, que hace referencia a la reapropiación de las estructuras objetivas por los individuos en su conciencia subjetiva. Como ilustración de este fenómeno sirva el rol de madre que en una sociedad determinada es interiorizado por la persona a la que le corresponde. Como consecuencia el individuo empieza a percibir los valores, normas y prácticas asociadas a este rol como suyas propias. En las sociedades se transmite las significaciones objetivadas a través de la socialización, en la que se enseña a vivir según las normas. El individuo, sin embargo, no sólo aprende los significados sino también se identifica con ellos. Los convierte en sus significados.

No obstante, hay que subrayar, que este proceso nunca es completo. Nadie es totalmente socializado. El individuo interioriza las estructuras objetivas sólo gracias al diálogo con otras personas a lo largo de toda su vida. Si este diálogo se interrumpe, por ejemplo cuando uno abandona el medio social en el que ha nacido, como es el caso de las migraciones, el mundo empieza a perder su objetiva plausibilidad. Como observa Berger, “la realidad subjetiva cuelga del finísimo hilo del diálogo” (2005: 34).

Figura 11. Elementos de construcción de la realidad social.



Fuente: Elaboración propia en base a Berger y Luckmann (2003).

*Aportaciones
de la visión
cualitativa*

Pero, ¿cuáles son las maneras de aproximación a la realidad social construida de esta manera ofrecidas desde los planteamientos cualitativos?

“Podría definirse al investigador cualitativo utilizando distintas imágenes con orientación de género: el científico, el naturalista, el trabajador de campo, el periodista, el crítico social, el artista, el actor, el músico de jazz, el director cinematográfico, el quilt maker, el ensayista. Las muchas prácticas metodológicas de la investigación cualitativa pueden verse como ciencia blanda, periodismo, etnografía, bricolaje, quilt making y montaje. El investigador, a su vez, puede ser visto como bricoleur, como quilt maker o como la persona que, en el cine, une las imágenes en el montaje” (Denzin y Lincoln 2012, p. 49)

Como apuntan, Norman Denzin e Yvonne Lincoln (2012), desde el punto de vista del positivismo, la investigación cualitativa es vista con frecuencia como una amenaza a la ciencia objetivista y libre de valores. Al acusar a los investigadores cualitativos de producción de ficción, de falta de generación de “evidencia dura”, se presume la existencia de una realidad inmutable, estable y siempre susceptible al estudio objetivo. Sin embargo, desde la visión de los investigadores cualitativos el rigor científico no debe pasar por alto criterios históricos, contextuales o políticos que condicionan la indagación humana de la realidad. Estos condicionantes repercuten en que los estudios académicos, sean estos cuantitativos o cualitativos, contribuyen a la construcción de los individuos y colectivos que

analizan. En el presente estudio coincidimos en parte con la visión positivista en la medida en que existe un mundo externo independiente de la conciencia humana, pero a la vez creemos que nuestro conocimiento acerca de este mundo es construido socialmente. Quedarnos tan sólo con la primera parte de esta frase invisibiliza toda la herencia de una investigación fuertemente influida por el imaginario colonial y postcolonial, el sexismo, el racismo, el etnocentrismo, etc. Olvidarnos de esto implica alejar la atención de las maneras en las que el texto se convierte en el sitio de construcción del poder-saber (Foucault 1980).

Pero es más, la investigación cualitativa permite aproximarnos a nuevos fenómenos sociales y a los procesos de cambio. Según Uwe Flick (citado en Denzin y Lincoln 2012, p. 64):

“El veloz cambio social y la resultante diversificación del mundo de la vida enfrentan cada vez más a los investigadores sociales con nuevos contextos y perspectivas sociales; (...) las metodologías deductivas clásicas (...) se tornan inútiles (...) Por ende, la investigación se ve crecientemente obligada a hacer uso de estrategias inductivas en lugar de partir de teorías y tratar de verificarlas”

Analizar la nueva diversidad religiosa en Andalucía ligada a las migraciones requiere aproximaciones sensibles a los significados creados por personas que se insertan dentro de las minorías religiosas. Los cambios acaecidos en el perfil migratorio de España en un periodo de tiempo muy corto, el impacto de la crisis económica así como la heterogeneidad entre los propios migrantes requieren de enfoques que puedan captar esta dinámica y diversa realidad.

5.1.2 METODOLOGÍA CUALITATIVA Y LA PERSPECTIVA DE LA RELIGIÓN “VIVIDA”

Partir de los planteamientos expuestos anteriormente tiene cruciales implicaciones para el estudio desde la perspectiva de la religión “vívda”. Tal como explicamos en el Marco Teórico, el presente estudio redefine la pregunta ¿qué es o qué hace la religión?, convirtiendo la cuestión en ¿cómo se construye y experimenta la religión en la vida cotidiana? Pasamos así desde la visión de la religión como un conjunto fijo de elementos, a una reorientación de la investigación hacia los mecanismos de construcción, atribución y

El uso de la perspectiva de la religión “vívda”: implicaciones metodológicas

cuestionamiento de los significados religiosos¹⁰⁵. Esto, a su vez, permite captar la heterogeneidad que ha sido etiquetada con un solo concepto de “religión” (Beckford 2003b). Como afirma Linda Woodhead (2011, p. 133):

“[La perspectiva de la religión “vívica”] se interesa menos por teologías formales o estructuras religiosas per se que por su relación con las prácticas religiosas en la vida cotidiana (...) Como tal el concepto de la religión como práctica cotidiana tiende a ajustarse a enfoques etnográficos, de la observación participante que requieren una inmersión en profundidad en espacios particulares de la vida social”¹⁰⁶

De este modo captar las diversas maneras de construcción de significados religiosos implica adentrarnos en las dinámicas de la vida cotidiana¹⁰⁷. Por regla general, el estudio de la vida religiosa constituye un gran reto para cualquier investigador. La delicada naturaleza de este campo, que pertenece a la esfera íntima de los individuos, se traduce en una serie de dificultades a la hora de aproximarse a su análisis en profundidad. Si además la población objeto de estudio está constituida por grupos caracterizados por una vulnerabilidad especial, en nuestro caso asociada, por un lado, al hecho de ser inmigrante y, por otro, a la pertenencia a religiones minoritarias, el diseño de la metodología se complica incluso más. Basta con adentrarnos en la larga historia de los conflictos religiosos así como de discriminación y persecución de las minorías en general para poder comprender el recelo con el que se puede guardar la información sobre la auto-definición religiosa.

¹⁰⁵ Según Grace Davie (2007b), la religión “vívica” permite captar fenómenos que podrían pasar desapercibidos en estudios basados sólo en una metodología cuantitativa. En su propia investigación centrada en el fenómeno de la religión “vicaria”, la autora persigue captar a través de este concepto las transformaciones que afectan al panorama religioso existente en Europa. Sus resultados indican que el centrarse en el ámbito de las organizaciones religiosas dificulta la apreciación de los cambios religiosos actuales.

¹⁰⁶ Traducción propia del texto original en inglés: *“Thus it is less interested in formal theologies and religious structures per se than in their relations with religious practices in ‘everyday’ life, which includes domestic, familial and leisure settings, as well as designated religious settings. (...) As such, the concept of religion as quotidian practice tends to go along with an ethnographic, participant observer approach, which involves deep immersion in particular spaces of social life”* (Woodhead 2011, p. 133)

¹⁰⁷ Las aportaciones de Berger y Luckmann han sido cruciales en el desarrollo del interés académico por la vida cotidiana: *“El mundo de la vida cotidiana no sólo se da por establecido como realidad por los miembros ordinarios de la sociedad en el comportamiento subjetivamente significativo de sus vidas. Es un mundo que se origina en sus pensamientos y acciones, y que está sustentado como real por éstos. Antes de emprender nuestra tarea principal debemos, por lo tanto, tratar de clarificar los fundamentos del conocimiento en la vida cotidiana, a saber, las objetivaciones de los procesos (y significados) subjetivos por medio de los cuales se construye el mundo intersubjetivo del sentido común”* (Berger y Luckmann 2003, p. 35).

El contexto de instalación en una nueva sociedad puede desencadenar cambios en las maneras de vivir la religión. Ya vimos en el Marco Teórico que la migración puede desembocar en el declive de la participación religiosa (Massey y Higgins 2011), su aumento (Smith 1978) o redefinición de los significados religiosos (Johnson 2006). La religión puede ser utilizada de forma instrumental por los migrantes (Hagan y Ebaugh 2003), servir como fuente de refugio, recursos y respeto (Hirschman 2004), así como del capital social (Portes y Rumbaut 2006). Puede aportar también una base para el desarrollo de diversos tipos de fundamentalismos (Emerson y Hartman 2006). Las evidencias empíricas que indican este carácter dinámico de la religión en el contexto migratorio demuestran la necesidad de aplicar enfoques procesuales para su estudio.

La perspectiva cualitativa por la que se ha optado en esta investigación ofrece la mejor respuesta a todas las características del fenómeno estudiado descritas. A diferencia de los trabajos cuantitativos basados en la comprobación de hipótesis¹⁰⁸, sus objetivos “se orientan a aprender de experiencias y puntos de vista de los individuos” y/o “generar teorías fundamentadas en las perspectivas de los participantes” (Hernández, Fernández y Baptista 2006, p. 525). Centrarnos en los significados religiosos induce a analizar las perspectivas de los propios migrantes reduciendo así la influencia del etnocentrismo en la investigación.

“Los planteamiento cualitativos son una especie de plan de exploración (...) y resultan apropiados cuando el investigador se interesa por el significado de las experiencias y valores humanos, el punto de vista interno e individual de las personas y el ambiente natural en que ocurre el fenómeno estudiado, así como cuando buscamos una perspectiva cercana de los participantes” (Hernández, Fernández y Baptista 2006, p. 530)

La sensibilidad ante la dinámica y heterogeneidad de los fenómenos sociales, unida a la estrategia de acercamiento a los individuos y colectivos dentro de su ambiente

¹⁰⁸ Como afirman Hernández y colaboradores (2006, p. 533): “En los estudios cualitativos, las hipótesis adquieren un papel distinto al que tienen en la investigación cuantitativa. En primer término, en raras ocasiones se establecen antes de ingresar en el ambiente o contexto y comenzar la recolección de datos. Más bien, durante el proceso, el investigador va generando hipótesis de trabajo que se afinan paulatinamente conforme se recaban más datos”.

cotidiano¹⁰⁹, convierte a la metodología cualitativa en la herramienta que más se adecúa a los problemas planteados en este estudio.

Cuadro 6. Justificación de la perspectiva de investigación.

1. El **carácter dinámico** de la religión en el contexto migratorio (Massey y Higgins 2011; Plüss 2009; Johnson 2006; Levitt 2003) → aplicación de la perspectiva procesual
2. Apreciación de la **heterogeneidad** de fenómenos etiquetados con el concepto de religión, que esconde diversas maneras de definir, practicar y experimentar la religión (Beckford 2003b)
3. Análisis de la **religión “vívda”** → observación de los fenómenos sociales en el contexto de la vida cotidiana
4. Pertenencia de la religión a la esfera **íntima** de los individuos → prolongado trabajo de campo que permite crear confianza
5. Especial **vulnerabilidad** de la población estudiada debida a la pertenencia al colectivo de inmigrantes económicos e inserción en las minorías religiosas → establecimiento de relaciones de confianza
6. Riesgo de exageración de las diferencias y de imposición de **lentes etnocéntricas** → diseño flexible caracterizado por la sensibilidad hacia las perspectivas de los informantes

Fuente: Elaboración propia.

¹⁰⁹ En los estudios cuantitativos realizados en Estados Unidos, los individuos muestran cierta predisposición a exagerar su religiosidad y asistencia a los lugares de culto. En nuestro entorno la situación es la opuesta. Es decir, los europeos con frecuencia subestiman sus creencias y prácticas religiosas (Davidman 2007). Como afirma José Casanova (2007a), esto se debe a que los estadounidenses consideran que socialmente se espera de ellos ser religiosos, mientras que en Europa es al revés. La estrategia de un prolongado trabajo de campo y acercamiento a los individuos en su ámbito cotidiano permite aproximarnos a los significados religiosos individuales, aumentando la posibilidad de captar las creencias y prácticas reales de las personas.

5.2 EL DISEÑO METODOLÓGICO

El diseño metodológico ha sido dividido en dos partes principales en función de los objetivos de la investigación:

I. Con el fin de ofrecer una aproximación a la diversidad religiosa ligada a las migraciones en Andalucía se ha elaborado un **panorama de las entidades de las minorías religiosas existentes** a través de las siguientes técnicas:

- i. **Análisis de datos secundarios, investigación bibliográfica y documental.** Acudiendo a la bibliografía existente y las bases de datos de los organismos oficiales, tales como el “Registro de Entidades Religiosas” del Ministerio de Justicia y el “Directorio de Lugares de Culto” del Observatorio del Pluralismo Religioso en España, así como las páginas web de las propias organizaciones religiosas (entre otras: Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (FEREDE), Unión Evangélica Bautista de España (UEBE)), se creó un índice de entidades religiosas en Andalucía.
- ii. Realización de **17 entrevistas semi-estructuradas** con responsables de entidades de religiones minoritarias con el objetivo de obtener un primer acercamiento al ámbito de estudio y poder estandarizar las preguntas de investigación a través de la elaboración de un cuestionario. De manera complementaria, se llevó a cabo la observación en actividades en todos los centros que lo permitieron, así como de las condiciones materiales de los centros religiosos y su visibilidad en el espacio público.
- iii. Diseño e implementación de un **cuestionario por correo** dirigido a los responsables religiosos. Para este fin se ha conseguido el respaldo de la Fundación Pluralismo y Convivencia, una organización creada a propuesta del Ministerio de Justicia. Tras el estudio piloto se replanteó la estrategia metodológica decidiendo focalizar la investigación en entidades evangélicas y musulmanas, al ser las más numerosas en relación a las de otras confesiones. Se optó además por un **cuestionario online** y el uso de la aplicación

LimeSurvey. En conjunto se obtuvieron **72 respuestas**, de las cuales 9 resultaron incompletas.

II. Realización de estudios de caso:

- i. **Selección de estudios de caso** utilizando la información obtenida en la primera fase de la investigación.
- ii. Trabajo de campo basado en **entrevistas en profundidad y observación participante**. La recogida de datos fue combinada con su análisis siguiendo procedimientos de la Teoría Fundamentada. La observación participante se realizó en diversos contextos de la vida cotidiana de los informantes así como en las actividades llevadas a cabo por las organizaciones religiosas. El guión de las entrevistas en profundidad fue redefinido en varias ocasiones en función de los planteamientos teóricos emergentes a raíz del análisis de datos y bajo la premisa de que en la investigación cualitativa el objeto de estudio se construye y se redefine en el proceso de investigación.
 - a. En el caso senegalés se realizaron **50 entrevistas**, a las que hay que añadir **30 entrevistas** llevadas a cabo en el marco de un proyecto de investigación anterior a esta tesis doctoral. En este último estudio se ha tenido en cuenta el enfoque multisituado realizando entrevistas “aquí” y “allí”.
 - b. En el caso kichwa se realizaron **29 entrevistas**¹¹⁰.
- iii. **Análisis documental** sobre los casos en cuestión. Además de la bibliografía pertinente en varios idiomas se acudió a fuentes como el Padrón Municipal, los dos últimos Censos de Población en España, el Censo de Población y Vivienda 2010 de Ecuador, Recensement Général de La Population et de l’Habitat, de l’Agriculture et de l’Elevage 2013 de Senegal, Anuarios Estadísticos de Inmigración, la Encuesta Nacional de Inmigrantes 2007 y datos sobre “Extranjeros con Certificado de Registro o Tarjeta de Residencia en Vigor” del Ministerio de Empleo y Seguridad Social.

¹¹⁰ Se trata de una población mucho más reducida que en el caso senegalés.

Este diseño de la investigación permitió aproximarnos a la diversidad religiosa en el contexto migratorio andaluz desde varios ángulos. Sin pretender explorarla en su totalidad, en la parte introductoria, que abarcó las visitas a los centros de religiones minoritarias seleccionados, entrevistas y el cuestionario dirigido a los responsables, se persiguió aportar una contextualización analizando al ámbito de las organizaciones y la perspectiva de actores institucionales que las llevan. La parte principal se orientó hacia el estudio en profundidad de los múltiples significados y prácticas religiosas existentes en la vida cotidiana. En esta fase se puso especial énfasis en el análisis de la vinculación entre la religión y el ámbito identitario así como en explorar la dinámica relación de la religión con los aspectos económicos, socioculturales y políticos de la odisea migratoria.

5.3 PRIMERA FASE DE LA INVESTIGACIÓN: CONTEXTUALIZACIÓN DE LA DIVERSIDAD RELIGIOSA EN ANDALUCÍA

Como afirman Rafael Briones y colaboradores (Briones et al. 2010, p. 39), “hasta ahora el conocimiento que se ha difundido en España sobre la diversidad religiosa ha sido casi inexistente”. La escasez de investigaciones que abarcarían la cuestión de la pluralidad en el ámbito de las entidades religiosas ha implicado la necesidad de realizar un trabajo de contextualización de los estudios de caso. Esta parte de la investigación consta de tres fases principales: análisis de fuentes secundarias, entrevistas en profundidad y un cuestionario online.

El análisis de fuentes secundarias persiguió aportar una primera aproximación a la cuestión de la diversidad religiosa. Resultó de fundamental importancia la colección de investigaciones de la Fundación Pluralismo y Convivencia, una organización creada a propuesta del Ministerio de Justicia. En su marco a lo largo de los últimos años se han realizado numerosos estudios sobre la diversidad religiosa en distintas Comunidades Autónomas (Ruiz 2010; López et al. 2007; Estruch et al. 2007; Briones et al. 2010). La obra de Briones y colaboradores (2010), centrada en el caso andaluz, resultó de gran utilidad para la realización de la fase de la contextualización del presente estudio.

*Análisis de
datos
secundarios,
investigación
bibliográfica y
documental*

El carácter profundamente descriptivo de la colección implicó la realización de un exhaustivo trabajo de síntesis. Los datos ofrecidos sobre múltiples entidades específicas

indujeron una muy detallada lectura, persiguiendo captar tendencias y regularidades en la realidad de las organizaciones descritas. En dicho análisis nos centramos sobre todo en el perfil de los centros y en las formas de inserción de la población inmigrante en sus filas.

Para la realización del índice de entidades existentes, además de la obra de Briones y colaboradores (2010) se utilizaron el “Registro de Entidades Religiosas”¹¹¹ del Ministerio de Justicia, el “Directorio de lugares de culto” del Observatorio del Pluralismo Religioso en España, las páginas webs de centros religiosos y de agrupaciones de centros religiosos (entre otros los directorios de la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España, de la Federación de Iglesias Evangélicas Independientes de España, de la Unión Evangélica Bautista de España, de la Federación de Asambleas de Dios de España, de la Iglesia Española Reformada Episcopal, de Iglesias de Cristo de España, de Iglesias Evangélicas de la provincia de Sevilla, etc.)

Entrevistas en profundidad con los responsables

El análisis de datos secundarios sirvió para la elaboración de un mapa de las entidades religiosas de Granada que incluye 38 centros de culto de distintas tradiciones religiosas. A partir de ahí se pudo pasar a la realización de entrevistas en profundidad con los responsables¹¹². Una vez finalizada la creación del directorio, fue posible el diseño de las rutas para el trabajo de campo. Con este fin se agruparon las distintas entidades por zonas, elaborando un cronograma del recorrido para cada una de ellas. De todas las instituciones incorporadas en el directorio se visitaron 30, intentando concertar una cita con los responsables para poder pasar a la siguiente etapa de la investigación. Una de las principales dificultades que se encontró en esta fase fue la escasa visibilidad de los centros en el espacio público. En muchas entidades no había ni siquiera un cartel informando sobre su existencia. Además, debido a la escasa institucionalización de la mayoría de los centros, la situación más frecuente a la que se tuvo que hacer frente fue la ausencia de los responsables, unida a la falta de información sobre el horario de la organización. Como consecuencia, en muchas ocasiones fueron necesarias varias visitas para poder concertar una cita. Conviene destacar que, en algunos casos, el directorio elaborado en base a las

¹¹¹ La cuantificación de las entidades religiosas existentes constituye una labor muy compleja (López et al. 2007). El Registro de Entidades Religiosas no constituye una fuente suficiente ya que la inscripción en él es opcional. Además, muchas entidades, pese a su carácter religioso, se registran como asociaciones “culturales”, mientras que otras no cuentan con ningún tipo de reconocimiento jurídico (Estruch et al. 2007).

¹¹² Los pasos seguidos en esta fase de la investigación siguen la metodología desarrollada por los estudios de la Fundación Pluralismo y Convivencia.

fuentes existentes no se correspondía con la realidad debido a los cambios de ubicación o por la desaparición de estas entidades minoritarias. Todas las dificultades descritas se tradujeron en que el tiempo empleado en esta fase de investigación se viera multiplicado.

En conjunto se realizaron 17 entrevistas semiestructuradas (Anexo VI) basadas en un guión flexible (Anexo V). Decidimos utilizar esta técnica de recogida de datos con el objetivo de realizar un primer acercamiento a la diversidad religiosa existente que nos permitiría diseñar un cuestionario estandarizado para su aplicación a nivel de la Comunidad Autónoma. Además de los datos obtenidos en las entrevistas, las visitas a los lugares de culto permitieron la observación de aspectos como la ubicación de las entidades en el eje centro-periferia, su visibilidad en el espacio público y sus condiciones materiales. De manera complementaria se llevó a cabo la observación participante en actividades en todos los centros que lo permitieron. En esta etapa se entrevistó también a algunos de los principales expertos en la problemática de la diversidad religiosa a nivel andaluz.

Se aplicó el muestreo intencional, cuya delimitación se corresponde con casos que ayudan a entender el fenómeno estudiado y a cumplir con los objetivos de la investigación. Por tanto, en la selección de los casos se ha tenido en cuenta, sobre todo, la proporción que constituye cada tradición religiosa en la totalidad de los centros del culto. De este modo, el mayor número de entrevistas se llevaron a cabo con representantes de las denominaciones evangélicas. En cuanto a las entidades musulmanas, que se sitúan en segundo lugar, la realización de entrevistas quedó obstaculizada por su bajo nivel de institucionalización y visibilidad. Por último, en el estudio se han incluido varias entidades de otras confesiones, ya que en los objetivos iniciales de la investigación no queríamos limitar el estudio a musulmanes y evangélicos.

Los resultados obtenidos en las entrevistas, además de aportar material complementario para la contextualización de las entidades existentes, orientaron el diseño de un cuestionario por correo dirigido a los responsables religiosos (Anexo III). Para este fin se ha conseguido el respaldo de la Fundación Pluralismo y Convivencia, que firmó la carta de presentación que enviamos a las entidades (Anexo II). En conjunto mandamos 30 cartas a las organizaciones seleccionadas en base al índice elaborado en la fase de análisis de fuentes secundarias. Estas representaban el espectro de las confesiones minoritarias existentes en Andalucía.

Tras el estudio piloto se replanteó la estrategia metodológica, decidiendo focalizar la investigación en entidades evangélicas y musulmanas por ser estas las más numerosas. Se optó además por un cuestionario online (Anexo IV) y el uso de la aplicación LimeSurvey. El diseño del muestreo quedó limitado por la accesibilidad a los datos de contacto de las entidades existentes. Enviamos invitaciones para tomar parte en el cuestionario a todas y cada una de las entidades de las que disponíamos de datos de contacto. En conjunto se obtuvieron 72 respuestas, de las cuales 9 fueron incompletas.

Al igual que en el caso de las entrevistas en profundidad, el número de entidades evangélicas que participaron en esta fase de la investigación fue relativamente alto, mientras que los centros musulmanes quedaron sub-representados. Esto puede deberse a tres cuestiones principales: un número mucho más bajo de estas entidades en Andalucía (196 entidades musulmanas frente a 570 evangélicas (Observatorio del Pluralismo Religioso en España 2014b)); su poca institucionalización (Tarrés y Salguero 2010); y, sobre todo, las dificultades en la obtención de direcciones de correo electrónico de sus responsables. En cuanto a las entidades evangélicas, es probable que aquellas que respondieron al cuestionario sean sobre todo las que disfrutaran de mayor estabilidad.

La falta de investigaciones que ofrezcan una visión general de la diversidad religiosa en el contexto migratorio andaluz hace que el presente estudio, pese a las dificultades metodológicas, represente un acercamiento al conocimiento de esta realidad. En relación a la colección pionera de trabajos sobre la diversidad religiosa en España de la Fundación Pluralismo y Convivencia, este estudio ofrece datos de carácter más estandarizado y aporta información básica sobre las entidades existentes, sirviendo de base para futuras profundizaciones en este ámbito.

5.4 SEGUNDA FASE DE LA INVESTIGACIÓN: ESTUDIOS DE CASO

5.4.1 SELECCIÓN DE ESTUDIOS DE CASO

En el diseño inicial de esta investigación se perseguía ofrecer un panorama completo de la diversidad religiosa ligada a las migraciones en Andalucía. Se proponía partir de un estudio cuantitativo sobre las características básicas de las entidades de religiones minoritarias que serviría para seleccionar organizaciones religiosas representativas de las

religiones implantadas en Andalucía para luego estudiarlas en mayor profundidad. No obstante, en el transcurso de la investigación, estos objetivos fueron reformulados. La gran diversidad religiosa detectada en el seno de las entidades en las fases iniciales de la investigación mostró que la selección de sólo algunas de ellas para representar al resto constituiría una simplificación excesiva de la realidad social analizada.

Este hallazgo nos indujo a reorientar el estudio de manera que se pudiera captar la gran heterogeneidad de formas en las que se puede articular la religión en el contexto migratorio estudiado. Una manera de abarcar la temática de la diversidad consistiría en establecer tipologías de entidades existentes y profundizar en su realidad analizando las organizaciones escogidas como representativas para estos tipos. Al descartar esta opción por las razones explicadas más arriba, optamos por otra vía. Teníamos que buscar otro criterio para la elección de estudios de caso.

Concretamente, decidimos realizar dos estudios de caso muy diferentes entre sí en cuanto a su adscripción religiosa, estructura socio-demográfica e historia migratoria, entre otros rasgos. Partimos del supuesto de que las divergencias en estas características pueden contribuir a las maneras diversas de “vivir” la religión. Se aplicó así “muestra diversa” o “de máxima variación”. Muestras de este tipo “son utilizadas cuando se busca mostrar distintas perspectivas y representar la complejidad del fenómeno estudiado” (Hernández, Fernández y Baptista 2006, p. 567). Al escoger dos comunidades particulares queríamos aportar evidencias que permitan deconstruir las visiones estereotipadas sobre las minorías religiosas, que repercuten en la percepción de estas como los “Otros” del contexto migratorio europeo actual (Moreras 2006). La finalidad de esta investigación **no** es por tanto comparar, sino analizar la **heterogeneidad** existente que subyace detrás de categorías como “religión”, “musulmanes”, “evangélicos”, etc.¹¹³

*Mostrando la
diversidad a
través de dos
casos disímiles*

¹¹³ La comparación no constituye la orientación principal del trabajo. Esto no significa, sin embargo, que se abstenga por completo de realizar comparaciones en los casos en los que los datos indican existencia de paralelismos o diferencias pertinentes.

Finalmente, se escogieron para la realización de dos estudios de caso los **evangélicos kichwa** y los **musulmanes senegaleses**¹¹⁴, ambos vinculados con las instituciones religiosas creadas por ellos mismos. Xavier Coller (2000), en el cuaderno metodológico del CIS titulado “Estudios de caso”, indica la importancia de la construcción del caso. Según este autor, “construir un caso significa justificar su elección para servir como plataforma de investigación” (Coller 2000, 29). En este proceso hay que tener en cuenta la relevancia y la naturaleza de cada caso. Debemos preguntarnos por tanto, ¿por qué los casos escogidos son relevantes y qué va a aportar su mejor conocimiento? así como ¿qué pretende estudiar el caso?¹¹⁵. Se optó así por la selección de estos dos grupos siguiendo tres criterios principales.

*Criterio I:
Diversidad
dentro de las
minorías
religiosas más
numerosas*

En primer lugar, partiendo de la postura eminentemente antiesencialista, se han escogido dos grupos que pertenecen a las **minorías religiosas de mayor impacto numérico en España y en Andalucía**. Creemos que estudios como el que nos ocupa permitirán ver a **musulmanes y evangélicos** de manera más sensible dentro de la gran heterogeneidad interna que se halla detrás de estas categorías que en la actualidad engloban, cada una, a más de un millón de personas en el territorio español (Díez 2010).

*Criterio II:
Entidades
formadas por
personas de
un mismo
origen*

En segundo lugar, tras decidir que el estudio se centraría en evangélicos y en musulmanes, decidimos enfocar la investigación hacia la relación entre los procesos identitarios y la religión. Partiendo de esta problemática general, queríamos analizar a

¹¹⁴ El nacionalismo metodológico (Wimmer y Glick Schiller 2002) se fundamenta en el supuesto de que el Estado-nación constituye un contenedor natural de la vida social que une a los ciudadanos de un país y, al mismo tiempo, les diferencia esencialmente de los demás. A nuestro entender, existen dos maneras principales de luchar contra el nacionalismo metodológico: (i) abandonar el uso de las categorías nacionales como categorías analíticas o (ii) partir de estas para dismantelar desde dentro las visiones esencialistas que subyacen en ellas. En este estudio se ha optado por esta segunda opción.

¹¹⁵ El texto de Xavier Coller (2000) fue de gran utilidad en la toma de decisiones metodológicas en el presente estudio. En el Cuaderno Metodológico en cuestión se relatan además tres ejemplos de estudios de caso entre los cuales se halla un trabajo similar al presente estudio. Se trata de la investigación de Joanne Rim sobre la construcción de la identidad en el caso de coreanos-estadounidenses insertados en las instituciones religiosas en los Estados Unidos. A continuación se reproducen el objetivo general y la justificación de este trabajo al corresponderse en varios aspectos a lo perseguido en nuestra investigación: “*La identidad étnica, así como otras identidades culturales en espacios urbanos modernos, se entiende mejor como una construcción en desarrollo cuyos efectos y mecanismos no suelen ser inteligibles en encuestas a muestras de una población. Por este motivo es necesario delimitar el proyecto a un número manejable de casos, que aunque no satisfagan los requisitos de la representatividad, reflejan con detalle y claridad el proceso de construcción de la identidad y de la formación de la comunidad en el contexto de la iglesia y fuera de ella*” (Rim 2000, p. 109). “*Este estudio de caso intenta analizar la construcción de identidades étnicas a través de la observación al objeto de profundizar en la teorización de la construcción y reproducción religiosa, secular y territorial de la identidad étnica entre grupos de razas distintas a la blanca, aculturizados y de clase media*” (Rim 2000, p. 106)

migrantes que crearon instituciones religiosas formadas predominantemente por personas de un mismo origen. Nos interesaban los factores que influyen en que los individuos decidan impulsar e insertarse en este tipo de organizaciones religiosas en lugar de participar en instituciones formadas por fieles de diversos orígenes. Esta cuestión abre la investigación a una cuestión más amplia: la vinculación entre la religión y la identificación con el origen. A primera vista se podría suponer que en estos casos existe un fuerte nexo entre ambos elementos. No obstante, las experiencias anteriores así como la bibliografía disponible indican que se trata de una realidad mucho más compleja.

En tercer lugar, tras la decisión de centrarnos en evangélicos y musulmanes, así como en entidades formadas por personas de un mismo origen, el criterio final era el de la **viabilidad**¹¹⁶. Plantear dos estudios en profundidad basados en un exhaustivo trabajo de campo sobrepasaría las posibilidades de una investigación doctoral. Por tanto era crucial partir de las experiencias de investigación previas al presente proyecto. Durante las etapas iniciales del trabajo de campo se detectaron diferentes entidades que respondían a los dos primeros criterios. No obstante, atendiendo al criterio de viabilidad, tras haber realizado anteriormente trabajo de campo con los musulmanes senegaleses en el marco de otro proyecto, se decidió, por un lado, continuar el trabajo con este grupo y, por otro, incluir a los evangélicos kichwa, un colectivo que permite cumplir los criterios establecidos y abordar una realidad muy diversa en términos de religión, origen, rasgos socio-demográficos, historia y contexto migratorio.

*Criterio III:
Viabilidad*

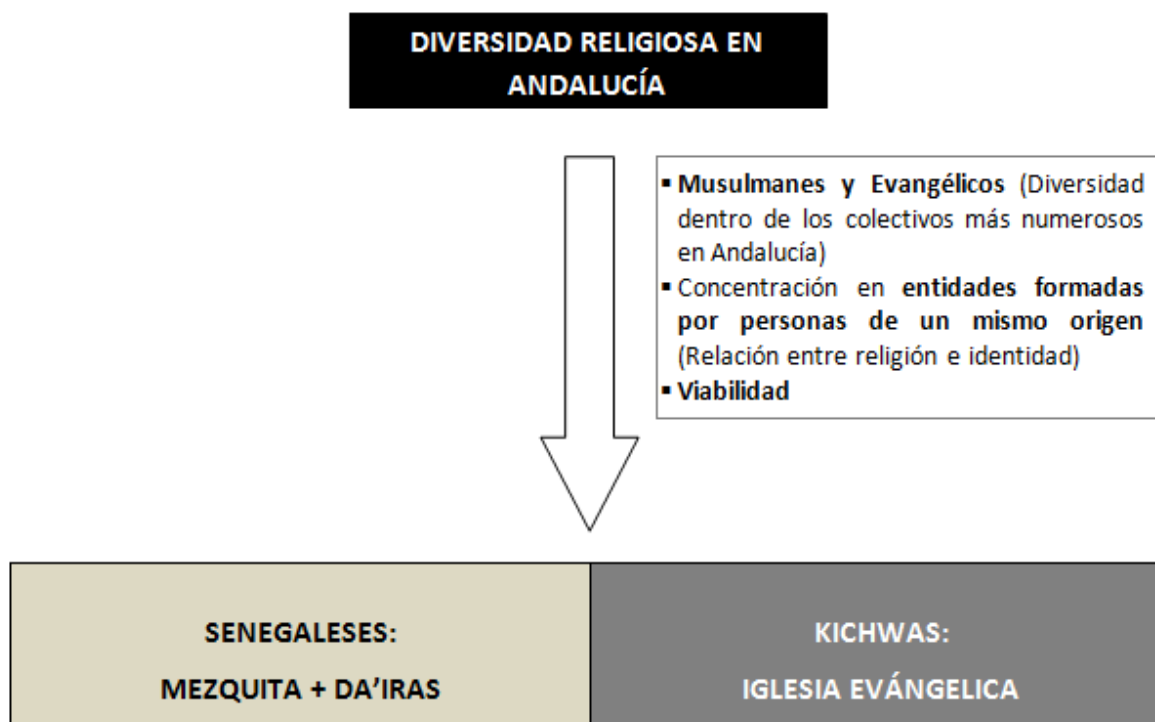
En el caso de los kichwa se encontró una iglesia creada por ellos mismos, mientras que los musulmanes senegaleses han impulsado su propia mezquita así como dos da'iras¹¹⁷ de las cofradías de Mouridiyya y Tijaniyya¹¹⁸.

¹¹⁶ Como indica Xavier Coller (2000) la respuesta a la pregunta "¿por qué se escoge este caso y no otros?" con gran frecuencia sigue las consideraciones pragmáticas. Pese a la elaboración de condiciones que debe reunir el tipo ideal de caso "los investigadores/as experimentados saben que este caso ideal suele no existir y que la mayor parte de las veces (...) se escogen los casos adoptando un enfoque pragmático. Esto es legítimo y útil" (Coller 2000, 68)

¹¹⁷ Véase el Glosario para el caso senegalés en Anexo I.

¹¹⁸ La participación en las instituciones religiosas creadas por los senegaleses se centra en la da'ira de Mouridiyya, que alberga también a la mezquita, y en la da'ira de Tijaniyya. Ambas se encuentran en un mismo vecindario. Pese a que el estudio se inició con la da'ira de Mouridiyya con el tiempo se decidió ampliar la investigación también para incluir a la da'ira de Tijaniyya. Estas organizaciones están vinculados entre sí y el estudio de una de ellas en abandono de los demás introduciría líneas artificiales de diferenciación entre estas.

Figura 12. Proceso y criterios de selección de estudios de caso.



Fuente: Elaboración propia.

Clasificación de tipos de caso

Siguiendo la clasificación de los tipos de caso aportada por Xavier Coller (2000), nos encontramos ante un estudio de casos “específicos”¹¹⁹, “contemporáneos” y “disimilares”. La elección de casos muy diferentes entre sí se basa en el objetivo de conocer las diferentes condiciones y circunstancias en las que ocurre un fenómeno. En este estudio nos encontramos con dos comunidades muy distintas pero que convergen en cuanto a la creación de organizaciones religiosas formadas por personas de un mismo origen.

Partiendo de esta problemática, la pregunta sería ¿por qué se realizaron dos estudios de caso cuando la manera más simple de proceder consistiría en un estudio en profundidad de una sola entidad? La investigación podría haberse limitado a un solo caso. Sin embargo analizar las organizaciones de personas de un mismo origen en base a un solo ejemplo conlleva, inevitablemente, una implícita esencialización de este tipo de entidades. Partiendo de la imposibilidad de realizar un barrido de todas las organizaciones existentes,

¹¹⁹ El autor diferencia entre casos “genéricos”, que ejemplifican una característica que se encuentra en otros casos, y “específicos”, que persiguen dar cuenta de caso para conocerlo mejor. La primera modalidad hace referencia, por tanto, a casos típicos, representativos para una realidad más amplia. El caso es típico en la medida en que reúne características de un grupo. La segunda modalidad es “un tipo de caso que es relevante *per se* (Coller 2000, 33)”.

decidimos mostrar el amplio espectro de estas analizando dos casos profundamente disimilares¹²⁰.

El peso de estas diferencias hace que el estudio no tenga estructura comparativa. Nuestro objetivo no es mostrar cómo difieren entre sí los evangélicos kichwa y musulmanes senegaleses¹²¹, sino analizar las maneras en las que la religión puede ser vivida contribuyendo de esta manera a una mejor comprensión de la realidad religiosa actual ligada a las migraciones. Se trata también de captar la diversidad interna en lugar de promover visiones esencialistas. Apuntamos así a la aproximación a las formas de entender la religión y forjar las identidades, aportando un rico material que, en definitiva, pretende contribuir a la convivencia y a la construcción de una sociedad intercultural.

Los estudios de caso suelen ser criticados por su falta de representatividad. No obstante, su valor se halla en la “representatividad analítica” (Coller 2000, 56) que implica que la investigación es apropiada para el tipo de discusión teórica que se pretende dilucidar. No se persigue extrapolar las conclusiones a las poblaciones generales de las que se extraen las muestras estudiadas sino aportar resultados relevantes desde el punto de vista de la discusión teórica en la que se centra.

Representatividad analítica

5.4.2 INMERSIÓN EN EL CAMPO

Comenzamos el relato de la inmersión en el ámbito de estudio con el caso senegalés. El trabajo de campo ha sido realizado en la localidad andaluza de Villanueva a lo largo de varios periodos entre septiembre del 2011 y julio de 2014. El estudio constituye la continuación de un proyecto previo realizado por la autora en varios periodos entre 2006 y

El caso senegalés

¹²⁰ Entre los aspectos más importantes de la diferenciación entre ambas se hallan: la pertenencia religiosa (evangélica; musulmana); carácter mayoritario o minoritario de la religión en el origen (los evangélicos constituyen una minoría en Ecuador, mientras que los musulmanes forman una amplia mayoría en Senegal); origen de los migrantes (Otavalo en Ecuador; Senegal); idioma (kichwa y castellano; wolof y, en mucho menor medida, francés); carácter de las entidades en Villanueva (kichwa Otavalo: predominancia de personas de un mismo origen étnico minoritario en Ecuador; senegaleses: personas de un mismo origen nacional); estructura de sexo (equilibrada en el caso de los kichwa; fuertemente masculinizada entre los senegaleses); situación jurídico-legal en España (otavalo: situación jurídico-legal predominantemente estable; senegaleses: relativamente alta incidencia de migrantes en situación administrativa irregular).

¹²¹ Realizar un estudio comparativo de comunidades que difieren en tantos aspectos podría conllevar la atribución por parte de los lectores de las características y procesos detectados en destino al origen o la religión cuando, no obstante, las diferencias pueden deberse a otras cuestiones como el variado tamaño de las comunidades, la historia migratoria o la situación jurídico-legal predominante.

mediados del 2008 en el mismo municipio, incluyendo además una breve estancia en Senegal.

*Primera
etapa:
acercamiento
al ámbito de
estudio*

En primer lugar debemos caracterizar el estudio realizado con anterioridad a la investigación doctoral, puesto que se trataba de un primer acercamiento a la problemática de las migraciones de los senegaleses. El interés por esta cuestión surgió a raíz de dos asignaturas en las que participé en una universidad española en el año académico 2006/7: “El trabajo de campo antropológico” y la “Antropología de la religión”. Como parte de estas materias se requería la realización de una pequeña investigación. Fue mi primer año en España y, sumergiéndome en una nueva realidad, me llamó la atención la presencia de los comerciantes ambulantes que día tras día vendían discos en la larga avenida en la que viví en aquella época. Tenía curiosidad por saber más de dónde venían y por qué comerciaban con los mismos productos, pero al preguntar a mis amigos españoles nadie supo responderme, a pesar de que se trataba de una población muy presente en el espacio público. Varias veces quise hablar con los propios comerciantes, pero estos primeros intentos no resultaron muy efectivos. Las personas a las que me acerqué o no hablaban español o no estaban dispuestos a entablar una conversación.

No obstante, al final conocí a Mahi, que también vendía en mi calle. Él tenía mi edad y había llegado a España exactamente el mismo día que yo. Ambos estábamos aprendiendo castellano y congeniamos desde el principio, entablando una amistad que dura hasta hoy. A partir de esta relación conocí a Nouha, el mejor amigo de Mahi, así como a Malal, que también vendía en la misma calle. A posteriori empecé a trabajar en un bar de camarera y así conocí a varias personas más que venían regularmente al establecimiento ofreciendo sus mercancías. En esta época realicé varias entrevistas como parte de las asignaturas mencionadas, aunque la investigación se centró sobre todo en aprender a través de las conversaciones informales y la observación. Sólo posteriormente decidiría convertir este pequeño proyecto en mi trabajo fin de carrera.

Tras el año académico 2006/2007 abandoné España, pero volví varias veces a Villanueva durante el siguiente año, aprovechando estas visitas para avanzar con la investigación. El periodo más intenso del trabajo de campo tuvo lugar en verano del año 2008, cuando también realicé el viaje a Senegal, visitando a las regiones de procedencia de

algunos de mis informantes así como las sedes de las cofradías religiosas. En conjunto se realizaron treinta entrevistas en profundidad¹²².

La reanudación del trabajo de campo en el marco de la tesis doctoral se inició contactando con los informantes conocidos durante el proyecto anterior. Al decidir seguir estudiando el tema de las migraciones de los senegaleses contaba con que la reincorporación al campo sería más fácil gracias a las experiencias adquiridas previamente. No obstante, a pesar de que no había transcurrido mucho tiempo entre ambas investigaciones, muchos de los informantes ya no estaban en Villanueva, algunos buscando trabajo en otras ciudades y otros por haber vuelto a Senegal. Varios números de teléfono de los que disponía dejaron de ser válidos.

Estas dificultades a la hora de reiniciar el trabajo de campo resultaban desilusionantes, ya que no permitían avanzar tan rápido como esperaba. No obstante, al reflexionar sobre esta cuestión, me di cuenta que estos obstáculos eran también relevadores de los cambios que afectaban a la población estudiada. Recordemos que la primera investigación se realizó a comienzos de la crisis económica. El estudio en el marco de la tesis doctoral empezó cuando ya se supo que se trataba de una grave crisis que duraría años. Los problemas para localizar a los informantes eran una señal más de la falta de estabilidad en la vida cotidiana y de la movilidad inducida por la falta de oportunidades a nivel local. En circunstancias normales hubiese sido poco probable que las varias decenas de contactos con los que contaba se redujeran a tan sólo seis. Con varias de estas personas mantuve el contacto desde que nos conocimos.

Hay que enfatizar que, detrás de este frío enfrentamiento a las dificultades para reiniciar el trabajo de campo, se hallan historias de personas específicas que por diferentes razones no se quedaron en Villanueva. Me gustaría mencionar a Hamady, un guía espiritual perteneciente a Tijaniyya, muy implicado en familiarizarme con el funcionamiento de la cofradía así como con su actividad en la emigración. Gracias a su ayuda pude conocer a uno de los importantes guías religiosos de la rama Niassène de Tijaniyya en Medina Baye, en Kaolack, la sede principal de la organización en Senegal. Desgraciadamente, al intentar

*Segunda
etapa:
investigación
en el marco de
la Tesis
Doctoral*

¹²² Hay que aclarar que en la Universidad Jagúelonica de Cracovia (Polonia), mi universidad de origen, el proyecto fin de carrera suponía en aquella época una extensa investigación, valorada académicamente con 45 créditos ECTS. Aunque el trabajo se centró en la problemática del transnacionalismo, los datos recogidos sirvieron de cimientos sobre los que se edificaría esta tesis doctoral.

contactar a Hamady al reanudar el trabajo de campo, me enteré que había fallecido. Por otra parte Nouha, una de las primeras personas que conocí en la primera investigación, fue deportado a Senegal. La ausencia de Khar (Tijaniyya), uno de los informantes que más aportó en el proyecto anterior, resultó también una gran pérdida. El locutorio donde trabajaba cerró y, pese a mi empeño en buscarle a través de otros conocidos, resultó imposible encontrarle. Pero no todas las transformaciones acaecidas eran negativas. Mahi, ya mencionado anteriormente, se casó y estaba a punto de tener un hijo. Destaca también la historia de Diawandiou, un comerciante y profesor de matemáticas antes de emigrar, que en la fase anterior venía frecuentemente al bar donde trabajaba. No obstante, al reanudar el trabajo de campo, no conseguía contactar con él, por lo que pensé que también habría desaparecido de Villanueva o quizás de España. Un día nos encontramos en la da'ira de Tijaniyya, cuando me contó que su ausencia se debía a que pudo viajar por varios meses a Senegal para pasar un tiempo con su familia.

Puntos de entrada

En ambas etapas de la investigación se ha perseguido contar con una diversidad de puntos de entrada. En primer lugar, se ha optado por evitar buscar a los informantes en el ámbito de organizaciones, sean estas religiosas o de otro tipo. El objetivo era centrarse en las personas ordinarias y no en los actores sociales más activos en las organizaciones. En las investigaciones cualitativas con frecuencia se utilizan estas últimas como punto de entrada, así como una forma de familiarizarse con el ámbito de estudio. Esto es debido a que estas personas suelen tener una mayor concienciación sobre las problemáticas comunitarias. Si bien esto facilita la entrada, al mismo tiempo conlleva el riesgo de proyectar la visión y juicios de estos actores sociales tan específicos a la totalidad de las personas estudiadas.

Partir de la perspectiva de la religión “vívica” requiere dar protagonismo a las interpretaciones y prácticas individuales sin asumir *a priori* las visiones sobre la religión promovidas en el seno de las organizaciones. De este modo, la estrategia principal en la fase inicial del trabajo de campo consistía en acercarse a los informantes potenciales que vendían en las calles y en los mercadillos locales. Pero esto provocó una dificultad añadida por la complejidad de entablar conversación puesto que las personas a las que abordaba estaban muy atentas a la posible llegada de la policía. Para no introducir el sesgo de una concentración en los comerciantes ambulantes, se decidió además buscar informantes en Montañana, el vecindario en el que se concentra la población senegalesa de Villanueva.

Durante todo el trabajo de campo utilicé la estrategia del acercamiento en los espacios públicos, sobre todo en la zona de Montañana, pero también en otras partes de la ciudad. Así, pese a haber desarrollado relaciones duraderas con algunos informantes, se ha perseguido introducir en la muestra a individuos no insertados en las redes de las personas ya conocidas. Esto no significa que no se haya utilizado la técnica de la bola de nieve. No obstante, su uso fue limitado en la medida de lo posible.

Muchas de las entrevistas y conversaciones informales tuvieron lugar en los bancos de las calles, en los parques o cafeterías. Era muy frecuente que durante estos encuentros se acercaran conocidos para saludar a los informantes, consiguiendo involucrar a más personas en el estudio e introduciendo elementos de muestra por oportunidad¹²³. En los casos en los que las reuniones se producían en las casas de los informantes, frecuentemente era invitada a comer juntos. En estas ocasiones era testigo de visitas de otras personas, abriéndose la oportunidad de hablar con muchos senegaleses.

La técnica de la bola de nieve fue utilizada sobre todo para contactar con personas cuyos perfiles todavía no estaban cubiertos por la investigación, como fue por ejemplo el caso de la búsqueda de mujeres. Para contar también con informantes que trabajan en los negocios locales, recluté a algunos de ellos en los establecimientos de la zona de Montañana.

La estrategia descrita permitió conocer a personas caracterizadas por una mínima involucración en las instituciones religiosas musulmanas, pudiendo incluir de este modo, por ejemplo, a senegaleses católicos. Esto permite contrastar su discurso y experiencias con las de los demás informantes. El contacto con algunas personas con escasa participación en las actividades de las organizaciones se produjo gracias a la participación en Magal y Gammu¹²⁴ y los encuentros con los guías espirituales. Al mismo tiempo se buscaban informantes con ocasión de las reuniones regulares en las da'iras que, organizadas los lunes por la noche, constituyen un buen lugar para conocer a nuevas personas. Finalmente, se contactó con diversos informantes vinculados con las estructuras organizativas para poder

¹²³ Muestra por oportunidad hace referencia a “casos que de manera fortuita se presentan ante el investigador” (Hernández, Fernández y Baptista 2006, p. 569)

¹²⁴ Véase el Glosario para el caso senegalés en el Anexo I.

incluir también su perspectiva. Se entrevistó al imam de la mezquita así como a los responsables de ambas da'iras.

*La "religión
vivida"*

Pese a todas las precauciones y estrategias tomadas, no resultaba fácil adentrarse en el ámbito de la religión "vivida". No se trataba de una situación excepcional. Diversos autores indican dificultades de este tipo en la realización del trabajo de campo en el caso de estudios sobre los musulmanes (Spalek 2005; Dessing 2014). Quizás la principal dificultad radicaba en captar en los discursos recogidos los testimonios personales sobre cómo se vive la religión.

En este sentido conviene evocar las palabras de Dale Eickelman, que indica que, analizando el islam a nivel local, hay que estudiar el "modo en que los principios universalistas del islam han sido llevados a la práctica en diversos contextos sociales e históricos, sin representar el islam como una esencia sin costuras por un lado, o como un conglomerado plástico de creencias y prácticas, por otro" (Morris 2009, p. 103). Hay que enfatizar que la diversidad en el seno de esta religión ha sido ampliamente documentada (Johnson 2006; Bowen 2004; Geertz 1971). Los estudiosos del islam, así como la mayoría de los musulmanes, consideran que pese a esta heterogeneidad existe una única religión (Nasr 1988). Una visión alternativa dice que no existe un islam, sino muchos. A lo largo de la historia han surgido diferentes corrientes y organizaciones en el seno de esta religión que han defendido que el verdadero islam es el representado por ellas, mientras que las demás versiones constituyen un herejía (Morris 2009). Pero el presente trabajo no es un estudio sobre el islam sino sobre los musulmanes. No es nuestro objetivo entrar en debates sobre la religión verdadera. Perseguimos analizar cómo la religión es entendida y vivida por las personas en la vida cotidiana. Sin embargo este enfoque se topó con diversas dificultades durante en el trabajo de campo.

En primer lugar, resultaba difícil entrar en la cuestión de las experiencias religiosas personales. Pese a que estas constituyen el objeto de estudio, los informantes constantemente hacían referencia a los aspectos normativos del islam, siendo resistentes a veces a hablar sobre cómo estos aspectos normativos realmente se plasman en su día a día. Diversas personas, al iniciar la temática en cuestión, desarrollaban extensamente relatos sobre los cinco pilares del islam o sobre las prohibiciones principales y, con frecuencia, costaba redirigir la conversación hacia sus vivencias personales en estos ámbitos. Malick,

por ejemplo, acompañó su discurso imprimiendo las descripciones de las reglas fundamentales del islam y explicándome detalladamente cada una de ellas. Hamady habitualmente hablaba sobre la vida del Profeta Muhammad. Mohammed y Ousmane, entre otros, desarrollaban en nuestras conversaciones relatos sobre los milagros del Cheikh Amadou Bamba. Por supuesto no se trata de información irrelevante, ya que su presencia es indicativa de las formas de comprender el islam. No obstante, al insistir en los aspectos normativos, a veces quedaba poco tiempo para reflexionar sobre la práctica en la vida cotidiana.

En los datos recogidos se plasman con gran fuerza planteamientos reflejados en los estudios centrados en la “religión popular”. En estos se consideraba a la religión normativa como la forma correcta de la religión, mientras que las creencias y prácticas de las personas ordinarias eran percibidas como un campo en el que se plasma el seguimiento o no de los preceptos promovidos por las organizaciones. Siguiendo esta línea, múltiples informantes, pese a considerarse religiosos y practicantes, se resistían en tomar parte en la investigación al considerar que no sabían mucho sobre religión. Desde su punto de vista, si yo quería aprender sobre el islam, debía contactar con los responsables de las organizaciones, con los estudiosos de la religión. Recordemos que la religión “vivida” persigue dar visibilidad a estas expresiones religiosas que escapan al marco institucional y que, por tanto, con frecuencia son consideradas irrelevantes. Pero, ¿cómo proceder si los propios informantes defienden que su forma de entender la religión y practicarla no es relevante para comprender la religión? En definitiva lo que se pretende desde la metodología cualitativa es mostrar las perspectivas de los informantes. Según Lisa Debevec (2012), puesto que los propios informantes restan importancia a sus conocimientos religiosos, existe la tentación de conceptualizar la religión en términos dicotómicos, haciendo referencia al islam propio, correcto y adecuado, y a las versiones secundarias que divergen de este.

Enfrentando la paradoja: Soy religioso, pero no sé mucho sobre religión

En el presente estudio se ha intentado enfrentar este dilema reformulando las preguntas planteadas a los informantes. En las fases iniciales se perseguía entrar en la temática de los significados religiosos con la siguiente interrogación: “Si tuvieras que explicar qué es el islam a un no-musulmán, ¿qué dirías?”. Luego se pasó a formular esta cuestión de otra manera, preguntando “¿Qué significa para ti vivir como un musulmán?”. A

posteriori se añadieron cuestiones sobre las dificultades y problemas en la práctica del islam en la emigración.

El caso kichwa

El estudio de los kichwa otavalo se inició en un contexto muy diferente al caso senegalés. El primer contacto con los otavalos de Villanueva surgió a raíz de la búsqueda de entidades de religiones minoritarias en la localidad para realizar entrevistas en profundidad con los responsables. Así encontré a la Iglesia Evangélica “Misión”, en la que se inserta la Iglesia Kichwa.

El por qué de un estudio paralelo de ambos casos

La realización del trabajo de campo se realizó de manera paralela al caso senegalés. Por supuesto se podrían haber realizado dos periodos separados de investigación, centrándose en un caso y, sólo cuando este hubiera finalizado, pasar al otro. No obstante, considerábamos que sólo una inmersión a largo plazo permitiría un conocimiento en profundidad de la realidad analizada y el establecimiento de relaciones de confianza con los informantes.

Otra ventaja de este planteamiento es que el estudio paralelo de dos grupos ayuda a enfrentar mejor la cuestión del “etiquetaje”. Se trata de un tema analizado en varios trabajos por Rogers Brubaker y colaboradores (Brubaker 2005; Brubaker, Loveman y Stamatov 2004; Brubaker 2002; Brubaker y Cooper 2001). Según estos autores, la práctica del “etiquetaje” en la investigación científica implica el uso de términos como “identidad”, “etnicidad”, “diáspora”, “transnacionalismo”, entre otros, para denominar a fenómenos sociales muy diversos. Su abuso repercute en la pérdida de valor analítico de estos conceptos. En este sentido contar con experiencia investigadora en el análisis de grupos heterogéneos, tanto internamente como entre sí, aporta una mayor sensibilidad a la problemática del “etiquetaje”. Contribuye a evitar la adscripción irreflexiva a las realidades observadas de conceptos frecuentemente utilizados en las ciencias sociales y humanidades.

Sirva de ejemplo la cuestión del “transnacionalismo”¹²⁵. Cuando inicié el trabajo con los senegaleses vi que, pese a una gran presencia de este concepto en las publicaciones sobre sus migraciones, me encontraba con evidencias de que el emprendimiento de actividades a través de las fronteras estaba fuertemente limitado en varios aspectos debido a las limitaciones económicas y legales. Sin embargo los vínculos con origen, así como con otros compatriotas dispersos por diferentes destinos, solían ser muy fuertes. Al mismo tiempo se pudo observar una gran repercusión de la intensa actividad transnacional de una minoría de actores, sobre todo de los migrantes más exitosos y de los guías religiosos. Estos primeros contribuyen a las aspiraciones de otros senegaleses de vivir entre los dos países. Los segundos promueven el sentimiento de conexión con origen, a la vez que gestionan la canalización de recursos a Senegal. De ahí surgió el concepto del “transnacionalismo localizado”, respondiendo a la realidad de la mayoría de los migrantes en Villanueva.

Pero trabajar con los kichwa mostró una realidad aún más divergente de la esperada tras la revisión bibliográfica sobre sus migraciones y el fenómeno del transnacionalismo. Los cambios en la estructura socio-demográfica, sobre todo referente a la formación de familias y la aparición de descendientes en destino, así como el declive del empresariado transnacional basado en la comercialización de las artesanías producidas en origen, probó sus enormes implicaciones en la posibilidad de involucrarse activamente en Ecuador. Pese a

¹²⁵ Se trata de un tema muy relevante para la elección de los estudios de caso. Tanto los migrantes kichwa como los senegaleses han sido descritos en numerosas ocasiones por diversos investigadores como comunidades transnacionales. Sirvan de ilustración los siguientes títulos:

- Senegaleses: “Aquí y allí, viviendo en los dos lados: los senegaleses de Sevilla, una comunidad transnacional” (Moreno 2006); “Prácticas comerciales transnacionales y espacios de acción de los senegaleses en España” (Sow 2004b); “Transnational Elite Formation: The Senegalese Murid Community in Italy” (Kaag 2013); “Rehearsing Transnational Citizenship: Senegalese Associations, Co-development and Simultaneous Inclusion” (Riccio 2011); “Masculinities and Intersectionality in Migration: Transnational Wolof Migrants Negotiating Manhood and Gendered Family Roles” (Sinatti 2014).
- Otavalos: “The Otavalo trade diaspora: social capital and transnational entrepreneurship” (Kyle 1999); “Migración transnacional de los kichwa otavalo y la fiesta del Pawkar Raymi” (Ordóñez 2008); “Pueblos indígenas, migración transnacional e identidades. Retos y desafíos en la migración de los pueblos indígenas de Ecuador hacia España” (Cruz 2011); “Identidades Indígenas Transnacionales: Kichwa-otavaleños en la Diáspora” (Atienza 2011).

El uso de un mismo concepto trasmite la imagen de que en ambos casos se observa un mismo fenómeno. No obstante, los resultados de esta tesis doctoral indican que, pese a la omnipresencia del concepto de “transnacionalismo” en los trabajos sobre estos dos colectivos, las formas de articulación de este fenómeno en ambos casos son muy heterogéneas.

los viajes a Otavalo cuando los recursos lo permiten, el envío de remesas por parte de algunos informantes, el contacto con los familiares o la realización de algunas inversiones en origen, no podemos hablar sobre una vida activa entre Europa y Ecuador. Las intensas temporadas laborales, el desarrollo de fuertes lazos intragrupalos en destino y la aparición de la segunda generación constituyen ejes vertebradores de la vida cotidiana de la mayoría de los informantes que crearon familias en Villanueva. Estamos así ante una realidad muy distinta a la celebrada en los trabajos que describen a los otavalos como un ejemplo de exitosos empresarios transnacionales.

Creemos que un trabajo paralelo con ambos estudios de caso estimuló un mayor cuidado en la aplicación de los conceptos utilizados ampliamente en la literatura científica. Por su parte, la realización de la investigación a largo plazo permitió seguir los cambios que afectaron a la vida cotidiana y los proyectos migratorios de los informantes, pudiendo presentar una investigación que, en lugar de aportar una imagen estática, capta procesos desarrollados a lo largo de tiempo.

Aproximación inicial

La inmersión en el caso kichwa tuvo lugar a través del conocimiento previo de la Iglesia “Misión”, en la que se inserta la Iglesia Kichwa. El primer acercamiento tuvo lugar a través de la entrevista con los líderes de la organización, que sirvieron de “*porteros*”, permitiendo el desarrollo de la investigación dentro de la entidad, la participación en las actividades de la iglesia y el contacto con sus miembros.

Hay que destacar que la forma de encontrar a los informantes en las primeras fases es diferente al caso senegalés, en el que su concentración en una zona de Villanueva y su presencia como vendedores en el espacio público de la ciudad permitieron la búsqueda de informantes fuera del contexto de las instituciones religiosas. No obstante, en el caso de los kichwa, sólo tras entrevistar a varias personas y empezar a tener confianza con ellos pude plantearme la posibilidad de extender el trabajo de campo a otros contextos.

Las razones de mi presencia en la iglesia fueron explicadas por el pastor durante la primera reunión a la que asistí. De este modo la localización inicial de los informantes tuvo lugar a través de la asistencia al culto kichwa semanal. Tras establecer contacto con un informante potencial, se pasaba a explicar en qué consiste la investigación, intentando concertar citas para la realización de entrevistas. Los encuentros tuvieron lugar en diferentes sitios: los domicilios, bares, parques o la propia iglesia.

Los avances en el trabajo de campo permitieron incorporar otros ámbitos en los que conocer nuevos informantes. Los contextos externos a la iglesia incluían sobre todo las casas de los informantes¹²⁶ y sus reuniones en el polideportivo. Estas ocasiones constituían entornos en los que llevar a cabo la observación participante complementaba los datos extraídos de las entrevistas.

Una manera de localizar nuevas personas podría ser a través de visitas a mercadillos locales, pero se decidió no utilizar esta estrategia por dos razones. Por un lado, la experiencia previa con los senegaleses mostró que no es un método eficaz. El contexto de trabajo hace que los potenciales informantes están concentrados en la venta y vigilancia de sus puestos y se muestran impacientes durante el desarrollo de la investigación. En segundo lugar, el tamaño de la comunidad, así como la existencia de otros contextos de reunión de los otavalos, implicó que no fuera necesario buscar otros ámbitos para el contacto con los informantes.

Pese a haber iniciado el trabajo de campo con la entrevista con el pastor de la iglesia, se ha evitado proyectar la visión del responsable a las formas de experimentar la religión por parte de los otavalos. La entrevista al líder religioso fue necesaria para poder conseguir el acceso a la Iglesia Kichwa, dejando claro además a sus componentes cuál era mi papel. A continuación se persiguió incorporar a personas con diversas formas de afiliación a la Congregación. Se entrevistó así a personas evangélicas desde Ecuador, a otavalos convertidos antes y durante el trabajo de campo, así como las personas que impulsaron la entidad.

Las diversas maneras de abordar el trabajo de campo en el caso senegalés y kichwa permiten mostrar la gran influencia que desempeña el contexto de estudio en la investigación. El diseño inicial puede partir de ideas preconcebidas pero su aplicación, tal como se ha mostrado, puede verse profundamente modificada una vez iniciado el trabajo de campo. El pequeño tamaño de la comunidad kichwa de Villanueva, así como la existencia de fuertes lazos intragrupalos, influyó en que la localización de los informantes fuera muy diferente y menos compleja que en el caso de los senegaleses. Sin embargo surgieron otras cuestiones que condujeron a otras dificultades.

¹²⁶ En algunos casos varias familias vivían en un mismo edificio o vecindario, lo que convertía las visitas a los informantes en ocasiones para conocer a más personas.

Una cuestión de gran importancia para la realización del trabajo de campo era el calendario laboral de los informantes. Entre los otavalos encontramos un elevado grado de homogeneidad ocupacional, centrándose la gran mayoría de ellos en el comercio en las ferias. Esto significa que su periodo de trabajo, de primavera a otoño, incluye constantes viajes. Durante este periodo deben ganar el salario suficiente para mantenerse durante el resto del año, por lo que se trata de un tiempo de esfuerzo muy intenso. Consecuentemente a los informantes les resultaba muy difícil tomar parte en la investigación durante su temporada laboral. Por esta razón la mayor parte de las entrevistas se realizó fuera de la época de trabajo¹²⁷. Durante el periodo de ferias se proseguía, no obstante, con la observación participante en las actividades religiosas y se intentaba pasar tiempo con algunas personas que permanecían en casa. En el caso de varias familias que tienen hijos en edad escolar, las mujeres se quedaban en el hogar durante el año académico.

Otra de las dificultades eran los encuentros acordados con informantes que luego no aparecían o llegaban muy tarde. A veces las entrevistas tenían lugar en sitios lejanos, por lo que tras varias situaciones en las que los informantes no acudieron a la cita, adquirí la costumbre de llamar justo antes de salir a la reunión. No obstante, no siempre era posible. Por ejemplo, una de las informantes kichwa que no tenía móvil, quedó conmigo tres veces, y tres veces no apareció a pesar de que la estuve esperando. Hay que enfatizar que en múltiples ocasiones la imposibilidad de avisar sobre el cambio de planes o la falta de cumplimiento con la cita concertada se debía a circunstancias vitales de las personas en los que estas debían dar prioridad a sus obligaciones laborales o de otros tipos. Dicho esto, el tiempo y el esfuerzo invertido por parte del investigador en estos casos son a menudo infravalorados pese a constituir una parte inherente al trabajo de campo.

5.4.3 TÉCNICAS DE RECOGIDA DE DATOS

Margaret Williams, Yvone Unrau y Richard Grinnel (en Hernández, Fernández y Baptista 2006) realizaron una ilustrativa metáfora del planteamiento cualitativo: es como entrar en un laberinto, sabes dónde comienza, pero no dónde habremos de terminar. Al

¹²⁷ La búsqueda de informantes se ve limitada por la necesidad de que estos cumplan con una serie de requisitos, tales como la capacidad de reflexionar, expresarse de forma clara, de disponer de tiempo libre y tener una actitud positiva hacia la investigación (Trinidad et al., 2006).

entrar no disponemos de un mapa. Las técnicas de recogida de datos, así como su análisis, quedan muy abiertas a las realidades estudiadas sin partir *a priori* de un diseño demasiado específico. El objetivo es mantenerse sensible a los significados, prácticas y realidades emergentes durante el trabajo de campo.

Las principales técnicas de recogida de datos aplicadas fueron las entrevistas en profundidad y la observación participante. El español fue utilizado como el principal idioma de comunicación con los informantes en ambos estudios de caso. Adicionalmente, durante la visita a Senegal, se realizaron varias entrevistas en inglés, mientras que, persiguiendo aproximarse al funcionamiento de las *da'iras* en Toulouse, en Francia¹²⁸, se usó el francés y el español. En algunos casos se utilizó también la traducción simultánea del wolof.

El uso de entrevistas poco estructuradas permite obtener la visión de los propios informantes. En el caso que nos ocupa, su aplicación tenía el objetivo de obtener la imagen de la religión y de la vida cotidiana desde la perspectiva de los migrantes. Por esta razón, se optó por iniciar las entrevistas explicando que se trata de conocer esta temática a través de sus propios relatos. Se insistió, sobre todo en las primeras reuniones, en que los entrevistados contasen todas las cuestiones relacionadas con el ámbito religioso que a ellos mismos les pareciesen importantes y relevantes. De este modo, se ha conseguido minimizar el efecto de las suposiciones *a priori* de la investigadora, que podrían distorsionar el estudio de los elementos claves para la comprensión del papel de la religión en el contexto migratorio.

*Evolución del
guión de las
entrevistas*

Como ayuda a la realización de las entrevistas en profundidad, se ha diseñado un flexible guión de potenciales temas de interés. Su contenido iba perfilándose conforme avanzaba la investigación, quedando cada vez más estructurado (Anexos VII y VIII)¹²⁹. En las últimas entrevistas se perseguía obtener la información necesaria para profundizar en las

¹²⁸ Durante el transcurso de los estudios doctorales realicé una estancia de investigación en la Universidad de Toulouse II - Le Mirail. En este periodo se contactó con algunos senegaleses residentes en esta localidad francesa. Dado el mayor grado de asentamiento de los senegaleses en Francia, ligado a la historia colonial, el objetivo era contrastar los hallazgos de Villanueva con el caso de Toulouse. Se buscaron las entidades de Mouridiyya y Tijaniyya en la localidad y, en ambos casos, se asistió a la celebración del Gammu (véase Anexo I), entrevistando a varios de sus participantes. También se ha contactado con un estudiante de doctorado de la Universidad de Toulouse, experto en Tijaniyya.

¹²⁹ En el transcurso de la investigación se pasó de las entrevistas abiertas, caracterizadas por la flexibilidad del entrevistador en el manejo de la guía general, a entrevistas semi-estructuradas basadas en una guía más estructurada pero con la libertad de añadir preguntas adicionales para obtener más información sobre los temas deseados.

categorías clave identificadas en las fases anteriores de la investigación¹³⁰. No obstante, en todo momento, se ha perseguido la mayor apertura posible a los discursos de los informantes. En las ocasiones en las que se detectaba alguna cuestión especialmente importante para el entrevistado, se permitía que este orientara la dirección del encuentro, siempre y cuando el tema fuera relevante desde el punto de la investigación.

El establecimiento de la duración de las entrevistas no siempre es fácil. Como mínimo tardaban una hora. No obstante, ¿cómo establecer la duración de las entrevistas si estas tienen lugar en el marco de la participación en actividades realizadas por los informantes en la vida cotidiana? Veamos el caso de la reunión con Camila. Esta me invitó a la casa de su familia. Mientras que estuvimos hablando en el salón, vinieron sus dos hermanas y, de forma espontánea, se unieron a la conversación. Seguíamos con los temas pertinentes para la investigación y la propia entrevistada seguía respondiendo. Luego, de nuevo, nos quedamos a solas, pero gracias a la participación anterior de las hermanas, la conversación se hizo mucho más relajada. Durante la tarde que pasamos juntas pude observar el ámbito doméstico así como las relaciones y actividades en las que se involucraban sus habitantes. Pero también me encontré con situaciones en las que mi intención inicial era observar y, sin embargo, acababa realizando entrevistas. Esto puede ser ejemplificado con la asistencia a un ensayo del grupo de alabanza de los otavalos en el que encontré a una mujer kichwa que no había conocido antes. Nos pusimos a hablar de forma espontánea y, viendo que la informante estaba muy dispuesta a contar sus experiencias, pasé a entrevistarla. Dichos ejemplos muestran que la frontera entre la observación participante y las entrevistas es muy difusa. Es precisamente esta estrecha interrelación la que constituye la fuente de riqueza fundamental de los estudios etnográficos.

No obstante, también existieron casos en los que sólo tuve la posibilidad de observar sin tan siquiera poder consultar lo que pasaba con los informantes. Fue así en muchas visitas al culto kichwa y en algunas celebraciones anuales de los senegaleses. En estos últimos casos los participantes estaban concentrados en la celebración o saludaban a sus conocidos pudiendo dedicarme menos tiempo. A esta situación contribuía el hecho de que

¹³⁰ En el diseño de las preguntas potenciales para las entrevistas se ha tenido en cuenta que estas no son iguales a las de la investigación ya que, como apunta Miguel Valles (2007), hay que pensar acorde a la teoría pero hablar en un idioma cotidiano.

normalmente tenía que dirigirme a la parte de las mujeres, a veces siendo acomodada al lado de personas que no hablaban español, por lo que no podíamos comunicarnos.

Hay que enfatizar que la observación desempeña un papel muy importante en el conocimiento de las realidades diarias. Quedarnos sólo con los discursos recogidos en las entrevistas supondría perder una fuente de información inestimable para la comprensión de la vida cotidiana. Muchas veces mirando con ojos de investigador externo podemos captar cuestiones que para los propios migrantes constituyen algo dado por supuesto pero que no lo son para personas de fuera. La observación sirve también para analizar la plasmación de los discursos en los comportamientos reales. Esto fue el caso del uso del idioma kichwa en el culto de la iglesia de los otavalos. Los propios informantes conocidos en las fases iniciales del trabajo de campo atribuían la creación de su propia entidad a la posibilidad de poder utilizar este idioma en el culto semanal. Este último mostró, sin embargo, ser realizado sobre todo en castellano. En el apartado de Resultados, utilizando datos de la observación participante y las entrevistas, analizamos y explicamos qué se halla detrás de esta aparente contradicción.

En cada caso se informó a los entrevistados sobre el propósito del trabajo, *La cuestión del anonimato* asegurando el anonimato y respondiendo a todas sus preguntas sobre la investigación. Siguiendo los estándares éticos recomendados por distintas asociaciones sociológicas nacionales e internacionales (Flick 2009), se tomaron una serie de medidas para la protección del anonimato de los informantes. Esto era difícil sobre todo en el caso de los kichwa, dado el reducido tamaño de este grupo. Se ha considerado necesario cambiar los nombres no sólo de todos los informantes sino también de la localidad en la que estos se asientan. En los procedimientos aplicados se ha seguido el ejemplo de otras investigaciones que dieron prioridad a la responsabilidad y la ética investigadora sin que esto suponga una disminución de su aportación científica. Por ejemplo, Matthew Miles y Michael Huberman, en su manual “Qualitative Data Analysis” (1994, p. 293)¹³¹, citan el siguiente caso:

“Una directora indignada una vez nos dijo: «hay 111 institutos en la ciudad, y sólo uno de ellos tiene una mujer como directora. Soy yo». En el informe, movimos la

¹³¹ Traducción propia del texto original en inglés: “As an indignant principal once told me of us: “«There are 111 high schools in the city, and only one of them has a female principal. That’s me». In the report, we moved the school to another city and changed the principal’s gender. Was violence done to truth? Yes, though the basic lessons of the case were preserved”.

escuela a otra ciudad y cambiamos el sexo de la directora. ¿Fue esto una violación de la verdad? Sí, pero el principal mensaje del caso ha sido preservado”.

Otro ejemplo lo encontramos en el libro de Pío Navarra Alcalá-Zamora (2002 [1979]), “Mecina: La cambiante estructura social de un pueblo de la Alpujarra”. El nombre utilizado, tanto en el título como a lo largo del trabajo, no es el nombre verdadero de la localidad estudiada, siendo sustituido por un nombre que constituye parte de muchos de los topónimos de los pueblos de la región. En la presente investigación se ha procedido de forma análoga, designando la localidad que habitan los migrantes objeto de estudio con el nombre de Villanueva.

Muestreo

En los estudios de caso se ha aplicado el muestreo intencional. Al mismo tiempo se han utilizado elementos de la muestra oportunista, en cadena y de casos importantes. En todo caso fue el análisis de datos y el surgimiento de hipótesis provisionales lo que guó las decisiones de qué información y en qué contextos coleccionar en adelante.

Al contrario de las perspectivas clásicas ofrecidas por la visión cuantitativa, en la Teoría Fundamentada el muestreo no queda definido antes del trabajo de campo sino que surge al ir desarrollando el análisis, quedando delimitado por los planteamientos emergentes. El inicio de la recogida de datos se caracteriza por la incorporación de la máxima variedad de informantes. Tras el análisis del material obtenido en esta fase introductoria, se procede a la selección de los que mejor se adecúan a la profundización en la teoría. Se busca cómo conseguir datos relevantes para las conceptualizaciones emergentes y no un número concreto de entrevistados elegidos al azar. De este modo, el investigador no sabe a priori cuántas observaciones tendrá que hacer, donde las hará ni con quién. La muestra evoluciona a lo largo del trabajo de campo, ya que los hallazgos conducen la investigación en direcciones no previstas.

El caso senegalés

En el caso senegalés la muestra final abarca una diversidad de perfiles, persiguiendo además reflejar las características socio-demográficas de la población en cuestión en Andalucía (Anexo X). Acorde a la estructura de sexo y edad de los senegaleses residentes en la Comunidad Autónoma, el grueso de los informantes son hombres jóvenes. En el caso de Villanueva, la proporción de mujeres es todavía más baja que a nivel de Andalucía, donde la población masculina forma el 85% de las personas de nacionalidad senegalesa (Instituto Nacional de Estadística 2011). Siendo fiel a esta realidad, en la muestra las mujeres

representan el 12%¹³². En la Comunidad Autónoma tan sólo el 13% de los senegaleses tiene más de 45 años. Este perfil joven queda reflejado entre los informantes. La mayoría de los entrevistados pertenecen al grupo de inmigrantes senegaleses que llegó a España entre finales de los años 90 y el inicio de la crisis económica. Sin embargo, los informantes asentados que llegaron con anterioridad, así como los miembros de la “segunda generación” incipiente, también han sido incluidos. Los principales orígenes de Senegal son Dakar, Kaolack y Touba, aunque también estuvieron representadas otras regiones y ciudades, como Casamance, Louga, Mbour o St Louis.

Se ha prestado especial atención a entrevistar a miembros de diferentes organizaciones religiosas, así como a los inmigrantes que no están asociados en su vida cotidiana con ninguna institución de este tipo. La mayor parte de los entrevistados pertenecían a Tijaniyya o a Mouridiyya, incluyendo a informantes que afirman una adhesión meramente nominal y a aquellos otros que participan activamente dentro de las estructuras organizativas de las cofradías.

Los informantes se caracterizan por su diversidad de empleos, estando presentes en casi todos los sectores del mercado de trabajo. Entre los varones la mayoría trabajaba en el sector terciario, destacando su ocupación en el comercio y sobre todo en la venta ambulante. Sin embargo también se entrevistaron a varios dueños de locutorios y tiendas. La destrucción de empleo en la construcción ligada a la crisis influyó en la disminución de la importancia de este ámbito. Muchos informantes combinaban diferentes formas de empleo y modificaban con frecuencia su situación laboral. La agricultura, junto con la construcción, destacaba como una fuente adicional de empleo. Entre las mujeres se encontraron también diferentes perfiles, incluyendo tanto mujeres que desempeñan trabajo asalariado, sobre todo en el ámbito del servicio doméstico, el cuidado personal y la belleza, como a las que se caracterizan por el auto-empleo en la venta o el trenzado.

Por último, la muestra también era diversificada en términos de nivel educativo, incluyendo informantes que terminaron su formación en las primeras etapas, así como una minoría de inmigrantes con títulos universitarios. Se entrevistó además a varios representantes de la generación 1.5, que durante el trabajo de campo estaban acabando la

¹³² Entre las principales dificultades encontradas se hallan problemas para la localización de mujeres, lo que se debe a un fuerte desequilibrio de sexos en Villanueva.

educación secundaria. Varios informantes adultos combinaban el trabajo con la realización de actividades formativas a tiempo parcial.

El caso kichwa

En el caso kichwa no se dispone de fuentes estadísticas que permitan contrastar el perfil socio-demográfico de los informantes con la población de otavalos a nivel local, autonómico o nacional. No obstante, se trata de una comunidad en la que, según los entrevistados, todos se conocen entre sí. Afirman que en Villanueva no viven otros otavalos. De esta manera la idoneidad de la muestra puede ser contrastada con la información sobre la población total de los kichwa en la localidad proveniente del propio trabajo de campo. Se trata de una comunidad formada en su mayoría por familias jóvenes. El grueso de las parejas, que en su totalidad son endogámicas, tiene hijos nacidos en España.

Siguiendo este perfil, la muestra es equilibrada en términos de sexo (Anexo IX). Las mujeres forman el 52% de los informantes. Al igual que en el caso senegalés, se trata de una población joven. Los lugares de procedencia abarcan diversas comunidades de Otavalo, pero también hay algunas personas originarias de Quito. El tiempo transcurrido desde la llegada a España no siempre refleja la historia migratoria de los informantes, puesto que muchos han viajado con anterioridad a otros países y, en general, se han caracterizado por una alta movilidad en destino. Por esta razón se ha decidido tener en cuenta el año de llegada a Europa. Los informantes con mayor antigüedad llegaron en la primera mitad de la década de los 90, coincidiendo con el boom migratorio en Otavalo. No obstante, el grueso de las personas llegaron entre finales de los años 90 y primeros años del nuevo siglo. Tan sólo tres entrevistados migraron después del año 2006. Como se explica en el apartado de Resultados, este perfil de la población kichwa se traduce a una relativa estabilidad económica y jurídico-legal de la gran mayoría de sus componentes.

El perfil laboral de los otavalos queda marcado por un muy elevado grado de homogeneidad en este ámbito. Casi todos los informantes trabajan en el comercio en las ferias y diversos tipos de mercadillos. Se trata de un caso de desarrollo de empresariado inmigrante muy peculiar edificado inicialmente en los lazos con origen. La muestra final queda profundamente marcada por esta realidad. No obstante, se entrevistó también a una estudiante, representante de la generación 1.5, así como a un informante ya jubilado. También hay que advertir que para las mujeres, la entrada de los hijos en edad escolar, implica que estas, a veces, se queden en casa mientras que sus parejas se dedican al

comercio. Destaca también el hecho de que muchos migrantes llegaron a Europa para trabajar en edades muy tempranas, lo que se traduce en que no tuvieron oportunidad de completar su educación. Incluso hay informantes que afirman tener dificultades para leer y escribir.

Finalmente, al igual que en el caso senegalés, perseguimos captar la diversidad religiosa interna. De ahí que la muestra final quedase configurada por personas que eran evangélicas desde Ecuador y por aquellas que se convirtieron en origen o en la emigración. En este segundo grupo destacan las personas que dejaron el catolicismo con la creación de la Iglesia Evangélica Kichwa, algunas de ellas poco antes de ser entrevistadas. La investigación refleja además la existencia de una división entre los católicos y los evangélicos. También se entrevistaron a los responsables de la entidad.

Son tres los factores que intervienen en la decisión sobre el número de informantes (Hernández, Fernández y Baptista 2006): saturación de categorías conseguida si se llega a comprender la realidad estudiada y responder a los interrogantes planteados; la naturaleza del fenómeno a analizar; la capacidad operativa de la recolección y el análisis, es decir, el número de casos que podemos manejar de manera realista. La cuestión de la saturación teórica (algunos autores utilizan también el concepto de saturación de datos o temas) constituye una cuestión muy debatida en la investigación cualitativa (Charmaz 2014; O'Reilly y Parker 2013). Como afirman Michelle O'Reilly y Nicola Parker (2013), si la saturación no es conseguida en todos los aspectos analizados, significa que el fenómeno estudiado no ha sido completamente explorado, pero no que los hallazgos sean inválidos. Los investigadores deben ser transparentes en cuanto a todas las limitaciones en el proceso de obtención de la saturación teórica (O'Reilly y Parker 2013). Con frecuencia los estudios quedan limitados por el tiempo y los recursos disponibles. El ambiente específico en el que tiene lugar la investigación y las posturas de los informantes potenciales también puede ser decisivo en la configuración de la muestra final. El rigor científico en la investigación cualitativa no debe llevar a una ciega persecución de reglas rígidas sino debe ajustarse a los desafíos específicos de cada estudio.

Factores de configuración de la muestra final

El objetivo perseguido en la presente investigación era ofrecer una aproximación a la religión “vivida” y al contexto cotidiano de dos grupos que han llegado a formar una parte de la diversa realidad andaluza actual. La sensibilidad a sus posturas así como la persecución

de riqueza y profundidad en la transmisión de sus experiencias en destino han sido la columna vertebral de los procedimientos metodológicos realizados. Hay que tener en cuenta que la muestra final siempre se ve influida por cuestiones prácticas que emergen durante el trabajo de campo. Los informantes no sólo tienen que estar dispuestos a participar en la investigación, sino también disponer de tiempo para ello. Ya vimos como el calendario laboral, en el caso de los kichwa, condicionaba fuertemente la concentración temporal de las entrevistas. Lo mismo se aplica a los senegaleses. Muchos informantes preferían citarse fuera del periodo de Ramadán y fuera del periodo de verano, cuando hay más oportunidades de trabajo.

La naturaleza del fenómeno estudiado también condicionó profundamente la configuración de la muestra. Esto es visible sobre todo en el caso de los otavalos. El hecho de que se trate de un grupo pequeño influyó en un número de informantes que puede parecer bajo, pero que realmente es mucho más representativo que en el caso senegalés. Se entrevistó a todos los informantes que estaban dispuestos a participar. En el transcurso del trabajo de campo me acerque en numerosas ocasiones a todos los componentes de la iglesia, así como a otros otavalos que no pertenecen a esta. Dentro de la propia congregación las personas no entrevistadas son aquellas que no quisieron tomar parte en el estudio.

Tabla 1. Diseño de la investigación (Estudios de caso).

METODOLOGÍA	CUALITATIVA
TÉCNICAS DE OBTENCIÓN DE DATOS	ENTREVISTAS EN PROFUNDIDAD Y OBSERVACIÓN PARTICIPANTE
TÉCNICAS DE ANÁLISIS	Seleccionados procedimientos de la TEORÍA FUNDAMENTADA
MUESTREO	INTENCIONAL (informantes dentro de cada estudio de caso) MUESTRA DIVERSA (selección de estudios de caso)

Fuente: Elaboración propia.

Finalmente, hay que hablar sobre la iniciativa que surgió en las etapas finales de este trabajo. Concretamente queríamos devolver los resultados de la investigación a los propios informantes. De ahí la idea de organizar una reunión con los participantes del estudio. Tras

hablar con los responsables de la da'ira de Mouridiyya, se decidió realizar la actividad primero en esta entidad. Se preparó una presentación con el objetivo de mostrar algunos de los hallazgos clave. No obstante, desde el principio, teníamos claro que tenía que ser una actividad interactiva. Se trataba no sólo de exponer sino también de verificar y consultar los resultados definitivos con los propios informantes, lo que convirtió a la actividad en un grupo de debate y discusión de los hallazgos de la investigación. La propia presentación ocupó una parte pequeña de la reunión puesto que los temas tocados en esta impulsaban el debate entre los participantes. Pese a que algunas partes fueron en wolof, las explicaciones en castellano dirigidas a mí eran a continuación completadas, matizadas y en algunos casos modificadas por otros participantes.

En definitiva, se trataba de una técnica de verificación de resultados y compleción de estos. Por supuesto hay que tener en cuenta que era un contexto que no siempre permite la presencia de contenidos que sí consigue una entrevista realizada cara a cara. No obstante, los resultados obtenidos fueron muy relevantes para el estudio. Pese a que los límites temporales de esta investigación no permitieron aplicar la misma iniciativa en el caso de los Tijanis y de la Iglesia Kichwa, queremos volver más adelante a estas dos entidades para realizar esta actividad, pudiendo así devolver los resultados a los propios informantes.

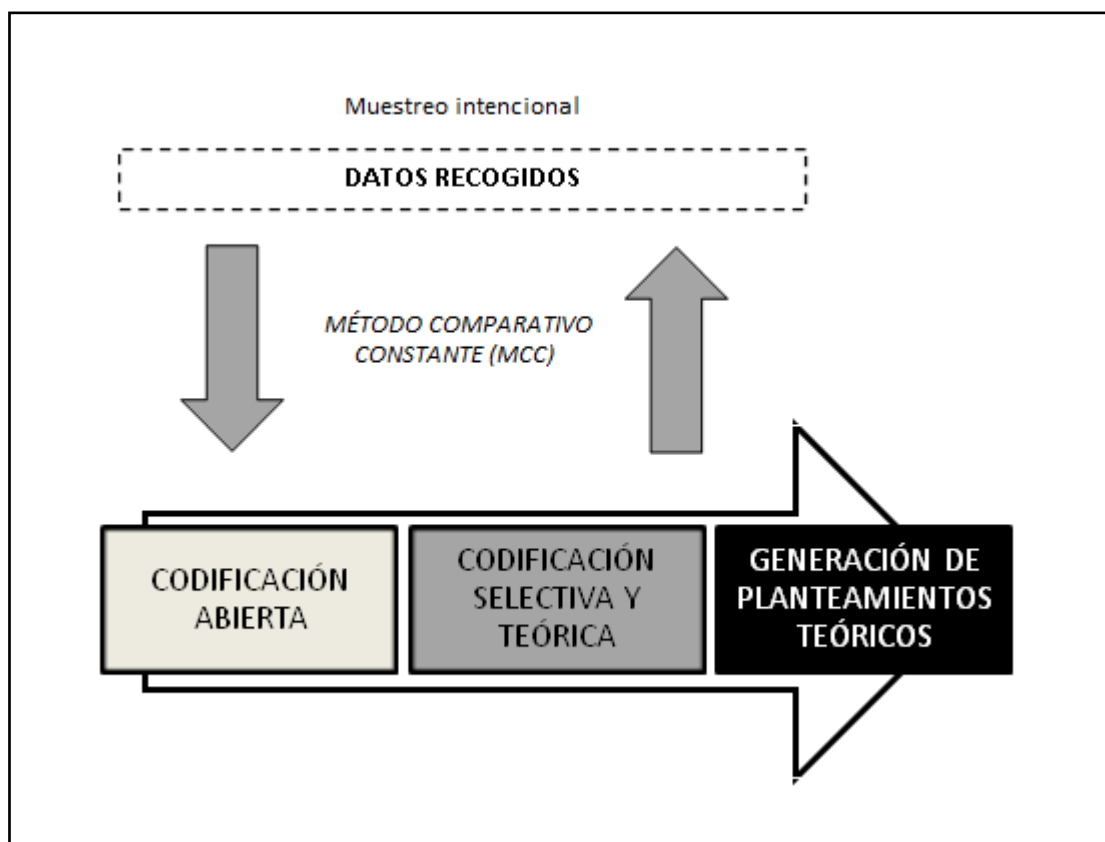
5.4.4 LA RELIGIÓN “VIVIDA” Y EL ANÁLISIS DE LOS DATOS RECOGIDOS

El diseño del presente estudio se inspira en la filosofía y procedimientos de la Teoría Fundamentada, basándose en la adecuación de esta metodología de análisis a la captación de la realidad que emerge a partir de los datos (Trinidad, Carrero y Soriano 2006; Valles 1999; Glaser y Strauss 1999; Glaser 1998; Hernández, Fernández y Baptista 2006; Strauss y Corbin 2002, 1994 ; Miles y Huberman 1994). La Teoría Fundamentada fue creada en 1967 por Barney Glaser y Anselm Strauss (1999). Pese al posterior desarrollo de sus diversas interpretaciones y las divergencias entre Glaser y Strauss (Trinidad, Carrero y Soriano 2006; Carrero, Soriano y Trinidad 2012), la Teoría Fundamentada se ha mostrado como una herramienta de investigación eficaz gracias a su carácter inductivo y a la forma circular en la que transforma el proceso investigador, contrastando con modelos basados en la verificación de las hipótesis generadas *a priori*. Su finalidad es llegar a conclusiones fundamentadas en los datos empíricos a través del llamado *método comparativo constante*

(MCC), que permite una estrecha relación entre la recolección de datos, su análisis y teorización. Siguiendo el proceso de *codificación*, pasando por sus etapas *abierto*, *selectivo* y *teórico*, se orienta las siguientes fases de la investigación y conceptualizan los datos recogidos.

Como afirma Bryman (2004), aunque la Teoría Fundamentada constituye una metodología de análisis, también puede ser vista como una estrategia de obtención de datos ya que influye profundamente en esta etapa. En este sentido existe un fuerte paralelismo con investigaciones etnográficas en las que el análisis de la información se vincula fuertemente a la recogida de datos. No obstante, en etnografía este proceso de interacción dialéctica afecta no sólo a los estudios orientados a generar teorías, sino también a investigaciones de carácter descriptivo y explicativo (Hammersley y Atkinson 1994). En este trabajo nos inspiramos en la Teoría Fundamentada puesto que ofrece una serie de procedimientos muy útiles a la hora de ordenar la información, contribuyendo al desarrollo de categorías analíticas que captan las pautas más relevantes de datos.

Figura 13. Esquema de análisis inspirado en los procedimientos de la Teoría Fundamentada.



Fuente: Elaboración propia.

En el análisis desde la Teoría Fundamentada, los resultados iniciales obtenidos tras las primeras fases de recogida de datos tienen una importancia crucial para la selección de nuevos informantes. Se aplica el llamado *muestro teórico*, que no queda definido antes del trabajo de campo sino que surge dirigido por los planteamientos teóricos emergentes (Trinidad, Carrero y Soriano 2006, p. 25). En sus inicios debe ser lo más abierto y flexible posible, seleccionando los contextos y casos individuales según los criterios de heterogeneidad y su relevancia para el problema de la investigación. A partir del análisis se decide qué datos y qué informantes conseguir en adelante, quedando orientado por un planteamiento conceptual y no por la representatividad cuantitativa (Glaser y Strauss 1999). De este modo se seleccionan los informantes o incidentes que sirven para profundizar en los hallazgos.

La decisión de aplicar los procedimientos de la Teoría Fundamentada se debe en gran medida al potencial de esta metodología para ordenar los datos recogidos. “En el análisis de datos cualitativos el proceso esencial consiste en que recibimos datos no estructurados y los estructuramos” (Hernández, Fernández y Baptista 2006, p. 674). El procedimiento de la codificación permite de forma rápida localizar información. Como indican Miles y Huberman (citado en Coller 2000, 89), un código “es un instrumento de organización y recuperación [de la información] que permite al analista identificar rápidamente, extraer y agrupar todos los segmentos [de información] relacionados con una pregunta, hipótesis, concepto o tema”.

Esto no significa que el material sea analizado de forma descontextualizada. El programa Atlas.Ti 6 utilizado para el análisis de datos facilita una instantánea ubicación de los fragmentos guardados a través de códigos en los documentos con los que se corresponden. Por esta razón constituye una herramienta que ofrece la posibilidad de una rápida comparación entre los códigos y el resto del material recogido. Se trata además de una metodología que ofrece maneras para comprobar las conclusiones que van emergiendo a lo largo del trabajo de campo. Como indican Martyn Hammersley y Paul Atkinson (1994), es tan importante desarrollar las ideas analíticas como contar con las formas de

comprobarlas¹³³. La sensibilidad de la metodología de la Teoría Fundamentada para generar planteamientos teóricos desde el material empírico, en lugar de partir de las hipótesis formuladas *a priori*, le convierte en un instrumento de aproximación a la realidad social poco entendida (Hernández, Fernández y Baptista 2006) y que permite minimizar los efectos del etnocentrismo u otros prejuicios del investigador.

Proceso de análisis

En las fases iniciales de la investigación se permanece lo más abierto posible a la realidad observada. Por esta razón las entrevistas realizadas al principio se transcriben en su totalidad. En el caso senegalés, pese a que contábamos ya con información procedente del proyecto anterior a la investigación doctoral, en el marco de esta última, de igual manera, se transcribía todo el contenido de las entrevistas. El análisis comienza con un estudio detallado de los datos y una primera interpretación. El material recogido se fragmenta en “incidentes”, es decir, en partes del contenido que se separan por ser relevantes para el objetivo de la investigación. A ellos se adscriben códigos, que sirven para conceptualizar el patrón social que subyace en los datos. En la fase inicial tiene lugar la codificación abierta en la que el investigador permanece receptivo a cualquier idea que puede emerger de los datos. Esto permite llegar a unas hipótesis provisionales acerca de las relaciones entre las categorías emergentes. Las ideas son recogidas en forma de memos, que resultan cruciales en las fases posteriores del análisis y, sobre todo, en el proceso de escritura. Así surgen las primeras teorizaciones que pueden redefinir el proceso de recogida de material de manera que se compruebe en las conclusiones iniciales. Se agrupan las categorías codificadas en temas y patrones, relacionándolas de esta manera.

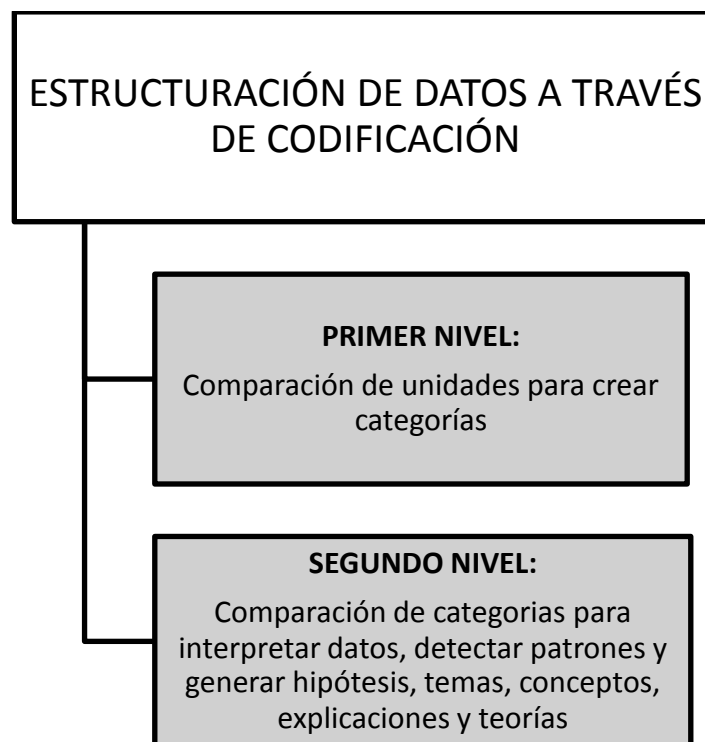
Las conclusiones se ven generadas utilizando el “método comparativo constante”, que consiste en una continuada reflexión acerca del material recogido y la modificación de los procedimientos según las hipótesis emergentes. La investigación constituye un proceso dinámico en el que las hipótesis que surgen se adecúan a los nuevos datos. Por esta razón el diseño metodológico se caracteriza por su flexibilidad y adaptabilidad a las distintas fases de estudio. La investigación de un fenómeno adquiere forma circular, en la que los siguientes pasos llevan a una constante reorganización de las ideas y objetivos. Por lo tanto, como afirman Strauss y Corbin (2002), la Teoría Fundamentada pone especial énfasis en que la

¹³³ Esta flexibilidad permite generar conclusiones y comprobarlas durante el trabajo de campo. Se trata de un proceso con frecuencia frustrante para el investigador, ya que a veces puede llevar a seguir pistas equivocadas pero que, finalmente, posibilita captar mejor la realidad estudiada.

recolección de datos, su análisis y teorización, mantengan una estrecha relación entre sí. Según estos dos autores, este procedimiento permite captar la realidad mucho mejor que una simple comprobación de las hipótesis que, en el caso de las ciencias sociales, demasiado frecuentemente constituyen especulaciones arraigadas en las estructuras mentales de los investigadores. En ello radica la principal ventaja de la Teoría Fundamentada, que rechaza la deducción basada en las suposiciones *a priori*.

“La codificación tiene dos planos o niveles: en el primero, se codifican las unidades en categorías; en el segundo, se comparan las categorías entre sí para agruparlas en temas y buscar posibles vinculaciones” (Hernández, Fernández y Baptista 2006, p. 634). Como indican Hernández y colaboradores, las unidades de análisis no siempre se pueden clasificar fácilmente, por lo que se acostumbra a crear la categoría “miscelánea”.

Figura 14. Esquema del análisis de datos.



Fuente: Elaboración propia.

Los procedimientos de la Teoría Fundamentada facilitan la estructuración de los datos, su localización y comprobación de hipótesis, pero hay que enfatizar que la riqueza del material cualitativo convierte el proceso de análisis en un desafío para cualquier investigador. El proceso de comparación de las categorías se centró en hallar patrones en

los datos. Las ideas emergentes sobre las relaciones entre los códigos reorientaban el trabajo de campo de tal manera que las hipótesis provisionales podían ser mejor contrastadas.

Sirva de ilustración la reorientación de los planteamientos sobre la etnicidad en el caso de los otavalos. Los primeros datos llevaron al surgimiento de la hipótesis sobre la influencia de la dimensión étnica de la identidad en la articulación de la vida religiosa en destino. El análisis de la creación de la Iglesia Kichwa, así como de las actividades que tienen lugar en su seno, indicaban esta dirección. Sin embargo, a lo largo de la investigación empezaron a surgir datos que matizaban dicha conclusión, implicando la necesidad de ajustes en el proceso de codificación y el planteamiento de nuevas hipótesis. Empezaron así a perfilarse otros de los temas claves para el estudio, referentes a la tensión entre la dimensión étnica y religiosa de la identidad así como a la fluidez del proceso de auto-definición.

De vital importancia era la creación de un código llamado “Contradicciones”, en el que se colocaban todas estas unidades de análisis que no encajaban con las hipótesis emergentes. Conforme avanzaba el estudio, estas servían bien para modificar las categorías existentes o bien para crear nuevas. El muestreo dirigido permitía seleccionar casos adicionales para confirmar o no las ideas emergentes. Se escogían informantes con un perfil que conducía a pensar que aportarían visiones diversas a las de los casos analizados hasta el momento. Se pudieron así comprobar las hipótesis emergentes, desecharlas o reorientarlas. Sirva de ilustración la expansión de la investigación para abarcar también la visión de los otavalos convertidos y la de los católicos.

En el presente estudio las notas referentes al desarrollo del proceso de análisis se recogían en un documento de Word en el que se apuntaban las ideas claves y comentarios referentes a estos. Se ha optado por esta táctica para tener los temas, conceptos y explicaciones más importantes en un mismo lugar. Como complemento se han realizado además ensayos de mapas conceptuales sobre la posible vinculación entre categorías para luego pasar las seleccionadas a Atlas.ti.

Entre las diferentes posturas frente a la Teoría Fundamentada destaca la visión constructivista postulada por Kathy Charmaz (2008). Esta propone focalizar los significados,

valores, sentimientos o creencias proveídos por los informantes. Charmaz define la Teoría Fundamentada como un método emergente y no atado por reglas inmutables:

*“El método no se halla mas allá de la investigación; reside dentro de esta (...) Constructivistas (...) ven el propio método como emergente de las preguntas, opciones y estrategias específicas de los investigadores (...) Cuando constructivistas que trabajan con la Teoría Fundamentada entran en lugares de investigación y trabajan con los datos, sus perspectivas pueden (...) cambiar y así permitir que la estructura de la investigación y su contenido sean emergentes”*¹³⁴ (Charmaz 2008, p. 160-1)

La visión constructivista, representada por Charmaz, contrasta con planteamientos de otras corrientes de la Teoría Fundamentada. Paul F. Lazarsfeld describe el inicio de la fase creativa de la metodología de la Teoría Fundamentada como “el instante en que, después de observar una serie de fenómenos dispares, [se] intenta descubrir en ellos un rasgo característico fundamental y explicar así las regularidades constatadas” (Trinidad, Carrero y Soriano 2006, p. 18). En sus planteamientos, todas o la mayoría de las categorías deben vincularse con una categoría central¹³⁵. No obstante, desde la visión constructivista, se postula que no necesariamente hay que depender de una sola categoría. El objetivo es captar múltiples perspectivas de los participantes. En este sentido, estos planteamientos divergen de la metodología original diseñada por Glaser y Strauss (1999)¹³⁶. Los

¹³⁴ Traducción propia del texto original: *“The method does not stand outside the research process; it resides within it. Commentators often treat grounded theory as rule-bound, especially those influenced by Strauss and Corbin. At present Glaser also proffers rules, albeit a different set. Constructivists, however, view the emergent nature of the method itself as arising from researchers’ questions, choices, and specific strategies (...). When constructivist grounded theorists enter research sites and engage their data, their perspectives may (...) change and thus permit the structure of inquiry, as well as its content, to be emergent.”*

¹³⁵ Desde esta perspectiva, con la elección de un código central empieza la etapa selectiva en la que los siguientes códigos surgen o son modificados en función de su relevancia con el primero (Trinidad, Carrero y Soriano 2006; Soriano 2006). Se reduce el número de categorías, buscando a su vez elevarlas a un mayor nivel teórico. En el último instante se intenta transformar la teoría sustantiva en una teoría formal a través de la profundización de las dimensiones de la categoría central. Este código principal se define a través de su capacidad de explicar “la mayor variabilidad en el patrón de comportamiento social objeto de estudio” (Trinidad, Carrero y Soriano 2006). Se selecciona sólo uno, ya que la teoría emergente pretende dar explicaciones únicamente a una parte de la variación y no a su totalidad. El código central debe repetirse con frecuencia en los datos. Además, por su relación con todos los demás códigos, tarda más en saturarse. Todo el proceso finaliza con la escritura de la teoría, que constituye no sólo la descripción de la realidad sino su explicación e interpretación. Su finalidad es comprender la máxima variación del comportamiento, que abarca el problema de estudio con el mínimo número de conceptos. Las categorías finales constituyen las dimensiones principales de la teoría.

¹³⁶ Como defiende Jenna Breckenridge (2012), esto no quiere decir que en otras corrientes no exista conciencia de que durante la investigación puedan surgir varias categorías importantes. Si esto ocurre, Glaser recomienda centrarse en sólo una, ya que así se facilita la presentación de una teoría bien fundamentada y

constructivistas consideran que la búsqueda de una única categoría central fuerza los datos en un marco específico a costa de un desarrollo más profundo de otras categorías emergentes. Como afirma Charmaz (2008), la Teoría Fundamentada se convirtió en una constelación de métodos más que en un único enfoque ortodoxo. No obstante, lo que sigue definiendo su carácter es: la minimización de las ideas preconcebidas sobre el problema de investigación, la simultánea recogida y análisis de datos, ambos procesos influyéndose mutuamente y la postura de apertura a diferentes formas de comprensión de los datos.

En el presente estudio, aún antes de conocer los planteamientos constructivistas, se tomó la decisión de no reducir todo el material a una categoría central. No quisimos renunciar a profundizar en varias de las pautas de la religión “vívida”, aunque no se vincularan claramente a una sola conclusión teórica. En lugar de relacionar los hallazgos de manera forzosa con una categoría, preferimos finalizar el estudio con una serie de planteamientos teóricos. Por supuesto podríamos habernos centrado en un único tema, por ejemplo el de la “religiosidad segmentada”. No obstante, este paso anularía el objetivo de esta investigación de acercarnos a la diversidad religiosa ligada a las migraciones ubicándola en el contexto de la vida cotidiana. Evidentemente la religiosidad segmentada, tan visible en el caso de los kichwa, constituye un fragmento de esta realidad, pero centrarnos en este fenómeno ofrecería una visión limitada de la vida cotidiana. Creemos que la comprensión de las migraciones requiere adentrarnos inicialmente en la realidad cotidiana ofreciendo a los lectores una imagen panorámica de los ámbitos de vida relevantes por los informantes. A partir de esta imagen, desde lejos, se puede a continuación enfocar sus diversos elementos, pero esto no debe realizarse sin tener en cuenta el contexto más amplio en el que se desarrolla este fragmento de la vida.

Tanto en el caso senegalés como en el kichwa, los procedimientos descritos llevaron a la selección de una serie de códigos iniciales. En el proceso de codificación selectiva su número fue reducido conforme empezaron a surgir las primeras conexiones entre las categorías identificadas. Tras cada salida de campo, se procedía al análisis de los datos recogidos y la transcripción de las entrevistas. Los datos emergentes permitieron una serie de adaptaciones del guión flexible de las entrevistas y el ajuste de los objetivos, orientando

coherente. La categoría central en su planteamiento no explica todo el comportamiento investigado, sino se centra en un comportamiento en particular que es especialmente relevante para el área estudiada.

a su vez la selección de los siguientes informantes. Para llegar a los planteamientos teóricos finales se ha pasado por la fase de contrastación de las hipótesis emergentes. En los Anexos XI y XII se recogen los resultados definitivos de este proceso.

Finalmente, partiendo del supuesto de que “en toda mirada se filtra la influencia de las lentes del lenguaje, el género, la clase social, la raza y la etnia” (Denzin y Lincoln 2012, p. 82), consideramos necesario reconocer la influencia de la visión y biografía personal del investigador. En los planteamientos cualitativos se entiende que lo observado en parte es una construcción del observador. Entre los elementos que influyeron en este estudio se halla el hecho que soy una mujer blanca, de origen polaco, universitaria, con recorrido formativo en antropología y sociología, con dominio del español pero con una clara pronunciación extranjera.

Reflexividad

Nathal Dessing (2014) afirma que puede ser más fácil entrar en el ámbito de estudio referente al contexto migratorio si se comparte la situación de ser un extranjero. Sin duda en el trabajo de campo este factor era importante, creando un sentimiento de afinidad. Compartir las dificultades lingüísticas, así como el hecho de hallarse lejos del origen, influyeron en que en muchas ocasiones surgía un hilo de conexión personal. No obstante, no hay que olvidar que el estudio abarcaba a migrantes extracomunitarios, lo que repercute en que las diferencias en cuanto a los derechos, sobre todo en el caso senegalés, emergían con gran fuerza. La brecha referente a la situación jurídico-legal se ponía de manifiesto sobre todo en el caso de informantes con los que establecí relaciones más cercanas. Me gustaría evocar de nuevo el caso de Mahi, mi amigo senegalés que llegó a España el mismo día que yo en 2006. Desde aquel momento pude volver a Polonia en numerosas ocasiones, teniendo posibilidad de viajar a mi país de origen varias veces al año. Él no ha conseguido ir a Senegal ni una sola vez, pese a haber emigrado sin ni siquiera poder despedirse de su familia y amigos.

Esta cuestión nos lleva al tema de las relaciones personales con los informantes. Según Hernández y colaboradores (2006, p. 586) “el investigador nunca debe olvidar quién es y por qué está en el contexto. Lo más difícil es crear lazos de amistad con los participantes y mantener al mismo tiempo una perspectiva interna y otra externa”. La cuestión del tipo de vínculo que establecí con los informantes era a veces realmente problemática. Sobre todo en el caso de los informantes senegaleses, que en su mayoría

eran hombres jóvenes, en ocasiones era tratada como una potencial pareja, lo que obstaculizaba al mantenimiento de contacto a largo plazo.

Otra dificultad tiene que ver con la cuestión de apertura a las realidades emergentes de los datos. Es muy fácil caer en observar sólo partes de la realidad que encajan en nuestras formas de pensar. En este sentido el desafío más grande consistía en saber reflejar toda la diversidad y no sólo algunos de sus elementos. La metodología de la Teoría Fundamentada me permitió solventar uno de los problemas más importantes en la investigación realizada en mi proyecto fin de carrera sobre los senegaleses. En este me centré en gran medida en cuestiones de diferencias culturales, dejando invisibles otros elementos. Aplicando los procedimientos de la Teoría Fundamentada, que posibilitaron la sistematización de la investigación, pude apreciar mis propios sesgos en la interpretación. Hay que considerar que el propio hecho de estudiar una población y representarla constituye un acto de construcción de una cierta realidad (Relaño Pastor 2011). Consideramos que como investigadores debemos siempre tener en mente que nuestro trabajo no se desarrolla en un espacio neutral, sino que puede tener implicaciones reales en la vida de las personas con las que trabajamos. Para mí el presente estudio fue un viaje hacia la apreciación de la multiplicidad de las realidades que se encuentran detrás de conceptos como migrantes, senegaleses, indígenas, etc., que utilizamos de forma irreflexiva en la vida cotidiana. Los hallazgos de la investigación permiten deconstruir estas categorías desde dentro.

6 CONTEXTUALIZACIÓN DE LOS ESTUDIOS DE CASO

6.1 CONTEXTUALIZACIÓN SOCIO-HISTÓRICA DEL CASO DE LOS KICHWA OTAVALO

Entre la población indígena de Ecuador, los kichwa otavalo¹³⁷, desde la época preincaica, se han distinguido por su tradición artesanal, centrada sobre todo en la producción de tejidos, y su ocupación en el comercio. Históricamente se vinculan a la ciudad de Otavalo y las áreas rurales cercanas de la provincia de Imbabura. Sobre todo desde los años 70, reorientaron ambas actividades hacia la emergente economía étnica. El comercio de sus artesanías y posteriormente la creación en el campo de la música Andina, se convirtieron en un imán para los turistas así como una pasarela para la conquista de la clientela en diversos partes del mundo, desde Colombia a Japón pasando por Holanda. El nicho que ocupan en el mercado surgió a raíz de de la imagen de los indígenas como “exóticos otros”. Fue esta atracción y búsqueda de lo “nativo” lo que llevó a la transformación de Otavalo en un destino turístico en los años 70 y 80 (Colloredo-Mansfeld 1998) y al boom migratorio de comerciantes y músicos en los años 90 (Meisch 2002). Esta movilidad implicó que en la actualidad, aparte de Imbabura, los otavalos se encuentren no solo en distintas partes de Ecuador y América Latina, sino que existan comunidades indígenas distribuidas por todos los continentes habitados.

¹³⁷ En el presente trabajo nos referiremos a la población estudiada como “kichwa otavalo”, “otavalos” o simplemente “kichwa”.

La auto-definición étnica más utilizada por los informantes es “otavaleño” y “kichwa”. Ambos, en los discursos recogidos, se aplican para denotar a los indígenas que se identifican con la población kichwa-hablante de Otavalo y algunas otras partes de la provincia de Imbabura. Siendo fiel a esta terminología, a lo largo de este trabajo se usará el término “kichwa”. Se descarta el término “otavaleño” al ser utilizado en otros contextos como gentilicio de los habitantes de Otavalo, que no todos son indígenas.

En la literatura en castellano sobre la población estudiada aparece una heterogeneidad de términos además de una falta de estandarización del uso de mayúsculas/minúsculas, guiones y formas singulares/plurales. Como ilustración de este fenómeno veamos algunos ejemplos: los “Kichwas-Otavalo” (Ordóñez 2008), los “kichwa-otavalos” (Caicedo 2010), los “kichwa otavalo” (Caicedo 2010; Ruiz 2010; Torres 2004, 2005), los “kichwa Otavalo” (Torres 2004), los “kichwa-otavalo” (Célleri and Jüssen 2012), los “kichwas otavalo” (Silva 2012), los “kichwas otavalos” (Maldonado 2004a), los “quichua-otavalo” (Conejo, Yamberla y Cachiguango 2003), los “Otavaleños” (Kyle 2001, traducción por Consuelo Fernández Salvador), los “otavalos” (Célleri and Jüssen 2012), los “Kichwas” (Ordóñez 2008), los “quichuas” (Conejo, Yamberla y Cachiguango 2003).

En tan solo varias décadas los kichwa otavalo pasaron de ser un colectivo explotado y discriminado a ser respetados por su prosperidad económica (Ordóñez 2008). Tanto a nivel nacional como internacional retuvieron el control sobre la comercialización de los productos de origen (Kyle 2000, 1999), siendo ampliamente citados como un ejemplo de empresariado transnacional (Portes, Guarnizo y Haller 2002; Zhou 2004). La ciudad de Otavalo, hasta hace poco un bastión del poder de la población no-indígena, quedó “reconquistado” (Almeida 1995) por los otavalos. De entre los indígenas exitosamente involucrados en la economía étnica, surgieron además elites intelectuales, que desempeñaron un papel clave en el desarrollo del movimiento indígena en Ecuador (Korovkin 1998), considerado el más fuerte de América Latina.

De ahí la imagen de un grupo indígena caracterizado por su florecimiento económico, su espíritu empresarial, su control de la comercialización de los productos del origen a escala global y su activismo político. Una descripción realizada de esta manera contribuye, no obstante, a la visión romantizada y homogeneizada de los otavalos. Alaba su exitosa inserción en el mercado del sistema económico actual mediante actividades enraizadas en época preincaica y, al mismo tiempo, oscurece las desigualdades y diferencias internas que permitieron beneficiarse de las transformaciones de las últimas décadas solo a una minoría de los kichwa otavalo (Kyle 2000; Kyle 2000; Torres 2004; Célleri and Jüssen 2012). La focalización en los aspectos económicos y políticos no debe, además, perder de vista los poderosos cambios a nivel social, cultural e identitario. En este campo, el auge evangélico a escala mundial también ha tenido un impacto crucial en las poblaciones indígenas de América Latina (Gumucio 2002; Gros 1999) y, en el caso de los kichwa otavalo, ha afectado, entre otros, al desarrollo actual de la especialización empresarial, las reivindicaciones políticas, las relaciones sociales intra y extra-grupales y a las formas de articulación de la etnicidad (Korovkin 1998; Kyle 2000; Lalander 2010).

La comprensión adecuada de la presencia y actividad de los otavalos en España, así como de su vida religiosa en el contexto migratorio, requiere adentrarnos en el contexto de origen, el pasado colonial y poscolonial, así como en las profundas transformaciones de las últimas décadas que afectaron a esta población.

6.1.1 CARACTERIZACIÓN INICIAL

La proporción de población indígena en Ecuador es una de las más altas en América Latina. No obstante, las cifras aportadas por diferentes fuentes varían profundamente, desde el 7% (1 018 176 personas) según el último censo realizado en 2010 (Instituto

Nacional de Estadística y Censos 2010)¹³⁸ hasta el 40% según la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) (Céleri and Jüssen 2012), una de las organizaciones indígenas más importantes. Las estimaciones ofrecidas por diversos estudios académicos hablan de entre el 10% y el 30% (Céleri and Jüssen 2012; Korovkin 2001; UNICEF 2004).

Dentro de la población indígena, los kichwa otavalo ascienden a 56 675 personas, de entre las cuales el 51,6% son mujeres (Instituto Nacional de Estadística y Censos 2010), aunque de nuevo hay que tener en cuenta las controversias que rodean este tipo de cuantificaciones. Lynn Meisch (2002), en su estudio publicado a principio de siglo, estimaba que, de entre los alrededor de 60 000 otavalos, unos 4 000 son transmigrantes permanentes, mientras que unos 6 000 emprenden migraciones de carácter temporal.

Los kichwa otavalo han sido históricamente vinculados a la ciudad de Otavalo y comunidades rurales cercanas de la provincia de Imbabura, en el norte de Ecuador. Aparte de los kichwa otavalo, la región está habitada por población mestiza así como por otros pueblos indígenas. La ciudad de Otavalo, la cabecera del cantón del mismo nombre, está situada a unos 2565 metros de altitud. Su ubicación, en la carretera Panamericana, a unos 110 km al norte de Quito y a 150 km de la frontera con Colombia, le convierte en un lugar relativamente bien comunicado desde el punto de vista del comercio. Los kichwa otavalo se concentran en un valle alargado entre dos volcanes. Estos volcanes forman parte del folclore local: Taita (Padre) Imbabura al oriente, de 4557 metros de altitud, y Mama Cotacachi (madre) al occidente, de 4936 m.s.n.m. El paisaje de la región, con frecuentes

*Situación
geográfica*

¹³⁸ En el último Censo de Población y Vivienda la cuestión de la pertenencia étnica ha sido recogida a través de la pregunta: “¿Cómo se identifica según su cultura y costumbres?” ofreciendo la posibilidad de escoger de entre 8 opciones: Indígena, Afroecuatoriano/Afrodescendiente, Negro, Mulato, Montubio, Mestizo, Blanco y Otro. Las personas que se autodefinieron como indígenas podían además responder a la pregunta: “Cual es la Nacionalidad o Pueblo indígena al que pertenece”, pudiendo escoger la Nacionalidad de entre Achuar, Awa, Cofan, Chachi, Epera, Waorani, Kichwa, Secoya, Shuar, Siona, Tsáchila, Shiwiar, Zápara, Andoa y Pueblo de entre: Paslos, Natabuela, Otavalo, Karanki, Kayambi, Kitukara, Panzaleo, Chibuleo, Salasaka, Kisapincha, Tomabela, Waranka, Puruhá, Kañari, Saraguro, Paltas, Manta, Huancavilca.

También se ha incluido la pregunta sobre el idioma hablado habitualmente por la madre y el padre de la persona censada (“Indígena”, “Castellano/Español”, “Extranjero” o “No habla”) así como sobre el idioma hablado por el censado, ofreciendo las mismas opciones además de incluir la posibilidad de especificar el idioma indígena (Achuar, Andoa, Awapçì, A’ingae, Cha’palaa, Ziapedee, Kichwa, Paicoca, Schuar, Tsa’fiqui, Shiwiar, Waotedeob, Zapara). Tanto en el caso del idioma de los padres como del censado se podía escoger más de una opción. El objetivo de estas preguntas era captar la población que tiene origen indígena, indicado por el idioma, pero no se autodefine como tal.

lagunas y ríos, ha sido alabado por su belleza en múltiples estudios etnográficos de la zona (Collier y Buitrón 1949; Meisch 2002). La cercanía a la línea del Ecuador combinada con la altitud influye en que el clima del valle sea frecuentemente descrito como la primavera eterna, en la que hay más variaciones de temperatura entre el día y la noche que entre las épocas del año. Estas condiciones climáticas favorables y el fértil suelo volcánico del valle repercuten en que el escenario natural se entremezcle con los paisajes agrícolas, caracterizados por la división de la tierra cultivable en pequeñas parcelas.

Diferenciación interna

Existe una importante diferenciación entre comunidades de los kichwa otavalo distribuidas en la región. Según David Kyle (2000), es precisamente a nivel de comunidad en el que existe un grado considerable de homogeneidad socioeconómica e identitaria. A pesar de la lengua y elementos culturales compartidos de los kichwa otavalo, las comunidades siguieron distintos caminos. Estos se tradujeron en la especialización económica en la producción textil de algunos de ellos y la exclusión de esta actividad de otros.

Aunque esta heterogeneidad repercute profundamente en los patrones de estratificación actuales, todavía en los años 40 del pasado siglo la población indígena de la región era predominantemente campesina. Fue sobre todo a partir de mitad del siglo XX cuando se iniciaron los procesos de diversificación, dando lugar a todo un abanico de categorías socio-económicas en las que se insertan los kichwa otavalo en la actualidad (Korovkin 1998). La transformación, aunque fundamentada en la tradición textil y comercial de los kichwa otavalo, no sería posible sin la asociación de sus productos al imaginario romantizado sobre la población indígena. El boom de la producción artesanal, cuyas primeras señales empiezan a notarse a finales de los años 60, llevó a la transformación de Otavalo en destino turístico en las décadas de los 70 y 80. Su potencial de satisfacer la búsqueda del contacto con lo “exótico” y “nativo” se convirtió desde aquella época en un imán que cada año atrae a miles de visitantes a la región. En 2003 las autoridades nacionales declararon a Otavalo la capital intercultural de Ecuador.

Migraciones

A partir de finales de los años 80 la creciente competición en el mercado de producción y comercio artesanal se vio acompañada por el desarrollo de la actividad en el campo de la música andina. En la década siguiente tuvo lugar el boom en las migraciones como comerciantes y músicos (Meisch 2002), aunque ya con anterioridad el mercado naciente para las “artes étnicas” generó la movilidad de los migrantes pioneros. Los

patrones migratorios de los kichwa otavalo se caracterizaron, de esta manera, por el predominio de su actividad en la comercialización de artesanías del origen y en la creación de música folclórica. David Kyle (2000) contrasta este perfil laboral con el de la mayoría de los migrantes ecuatorianos, insertados mayoritariamente como empleados remunerados en los países de destino. Los migrantes kichwa otavalo supieron no solo aprovechar la producción de las mercancías en el origen sino además retuvieron el control de su comercialización tanto localmente como a nivel mundial. La estrategia empresarial condujo además a la incorporación de las mercancías producidas en otros lugares y su venta presentándolas como propias.

El éxito en el campo de las artes étnicas se consolidó sin embargo a cambio del surgimiento de desigualdades internas entre los kichwa otavalo, ya que no todos comparten la prosperidad generada por la producción local y su comercialización internacional. Algunas de las comunidades, tales como Quinchuquí, Peguche o Agato, lideraron la producción artesanal dando lugar al surgimiento de una burguesía indígena al mismo tiempo que muchas otras comunidades quedaron excluidas de este éxito.

Hay que entender todas estas transformaciones en el contexto de la persistencia de divisiones de carácter étnico y racial (Colloredo-Mansfeld 1998) unida a procesos de alteración tanto de las relaciones intragrupalas como del significado de las categorizaciones identitarias en el origen (Huarcaya 2010; Meisch 2002; Stolle-McAllister 2013; Beck y Mijeski 2000; Conejo, Yamberla y Cachiguango 2003). Estos procesos, a su vez, quedan ligados al desarrollo del movimiento indígena en Ecuador (Álamo 2006), sobre todo desde los años 90. En este marco, ya con anterioridad, se habían reivindicado los derechos de la población indígena, que durante siglos fue objeto de relaciones de explotación y discriminación.

Otavalo sirvió como un importante centro intelectual y económico para el desarrollo de las reivindicaciones indígenas. El ascenso económico de los kichwa otavalo transformó las relaciones étnicas en la región. En el curso de la segunda mitad del siglo XX, la población nativa pasó de ser excluida y discriminada en todos los aspectos de la vida cotidiana a una posición de dominio en distintos ámbitos. La ciudad de Otavalo, la capital del cantón, hasta hace relativamente poco fue dominada por habitantes blancos y mestizos. No obstante, la prosperidad económica alcanzada por algunos sectores de la población kichwa otavalo influyó en que en la actualidad este grupo indígena se concentre no solo en las

comunidades distribuidas a lo largo del valle sino que también constituya una proporción substancial de los habitantes de la cabecera cantonal (Instituto Nacional de Estadística y Censos 2010), manteniendo el control sobre la producción artesanal y su exportación y beneficiándose del floreciente mercado turístico. El poder económico plasmado en el espacio urbano nos induce a hablar incluso de la “reconquista” de la ciudad de Otavalo (Almeida 1995). Esta prosperidad iba a la par con los avances en el campo de la política, que muestra por ejemplo la elección en el año 2000 de Mario Conejo Maldonado como primer alcalde kichwa de Otavalo y uno de los primeros en Ecuador.

6.1.2 LOS KICHWA OTAVALO ENTRE LAS NACIONALIDADES Y PUEBLOS INDÍGENAS DE ECUADOR

Respondiendo a las reivindicaciones del movimiento indígena para el reconocimiento de los pueblos nativos como Nacionalidades, la Constitución vigente define el Estado de Ecuador como “intercultural” y “plurinacional” (Art. 1). En este sentido se trata de un paso adelante en relación a la Carta Magna del año 1998 en la que se hacía referencia a “los pueblos indígenas, que se autodefinen como nacionalidades de raíces ancestrales” (Art. 83).

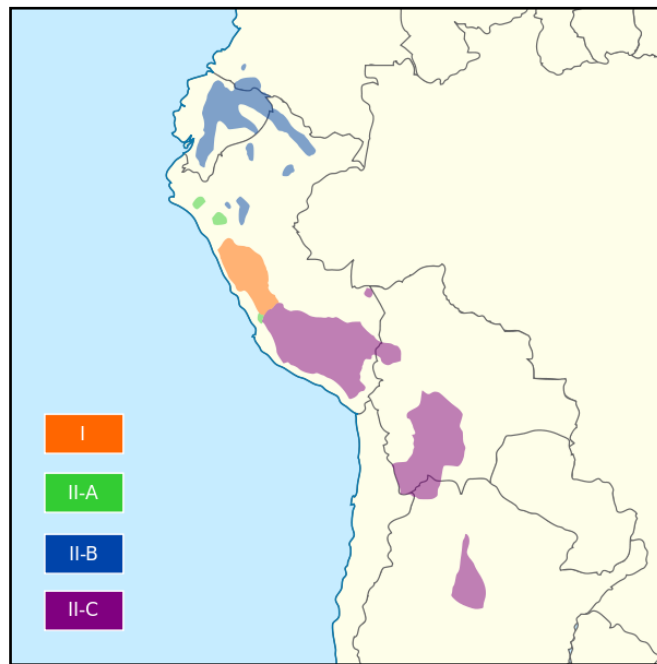
En la actualidad se distinguen 14 nacionalidades indígenas y 18 pueblos, distribuidos en las tres regiones principales del país: Costa, Sierra y Amazonía. Más allá de esta cifra, hay que subrayar que existen grupos que están en proceso de reclamar su reconocimiento como grupos indígenas diferenciados. El más numeroso es el de nacionalidad kichwa, concentrada en el área andina pero también en otras partes de Ecuador y del mundo como consecuencia de los movimientos migratorios. Según el último censo (Instituto Nacional de Estadística y Censos 2010) incluye a 328 149 personas. Los kichwa son así, seguidos por los shuar, una nacionalidad de la Amazonía con 79 709 individuos, el grupo indígena más numeroso. El resto de las nacionalidades se concentran en la Amazonía y en la Costa, sin que ninguna de ellas sobrepase los 11 mil individuos. La nacionalidad kichwa está compuesta por diversos pueblos vinculados por el idioma kichwa. Estos, aparte de los otavalos, incluyen a los karanki, natabuela, kayambi, kitukara, panzaleo, chibuelo, salasaka, kisapincha, waranka, puruhá, kañari, saraguro, tomabela. En la provincia de Imbabura los kichwa otavalo

coexisten con, entre otros, kichwa karanki, kayambi y natabuela (Instituto Nacional de Estadística y Censos 2010).

Los otavalos son mayoritariamente bilingües, hablando tanto en kichwa como en castellano. La caracterización lingüística del idioma kichwa requiere algunos datos introductorios sobre el quechua¹³⁹. Se trata de una familia de 46 lenguas y dialectos (Ethnologue 2014) utilizados por entre 5 y 12 millones de personas distribuidas entre 7 países de América del Sur (UCLA Language Materials Project 2013). La mayoría se concentra en Perú, Ecuador, Bolivia y, en menor medida, en Argentina. Aunque de manera muy minoritaria, el quechua es también utilizado en Colombia, Brasil y Chile. Se divide en 2 grupos de lenguas principales: grupo I (17 lenguas) y grupo II (29 lenguas). El grupo II está dividido en subgrupos: A, B y C, distribuidos según muestra el siguiente mapa.

Lengua

Mapa 1. Distribución geográfica de los grupos y subgrupos del quechua.



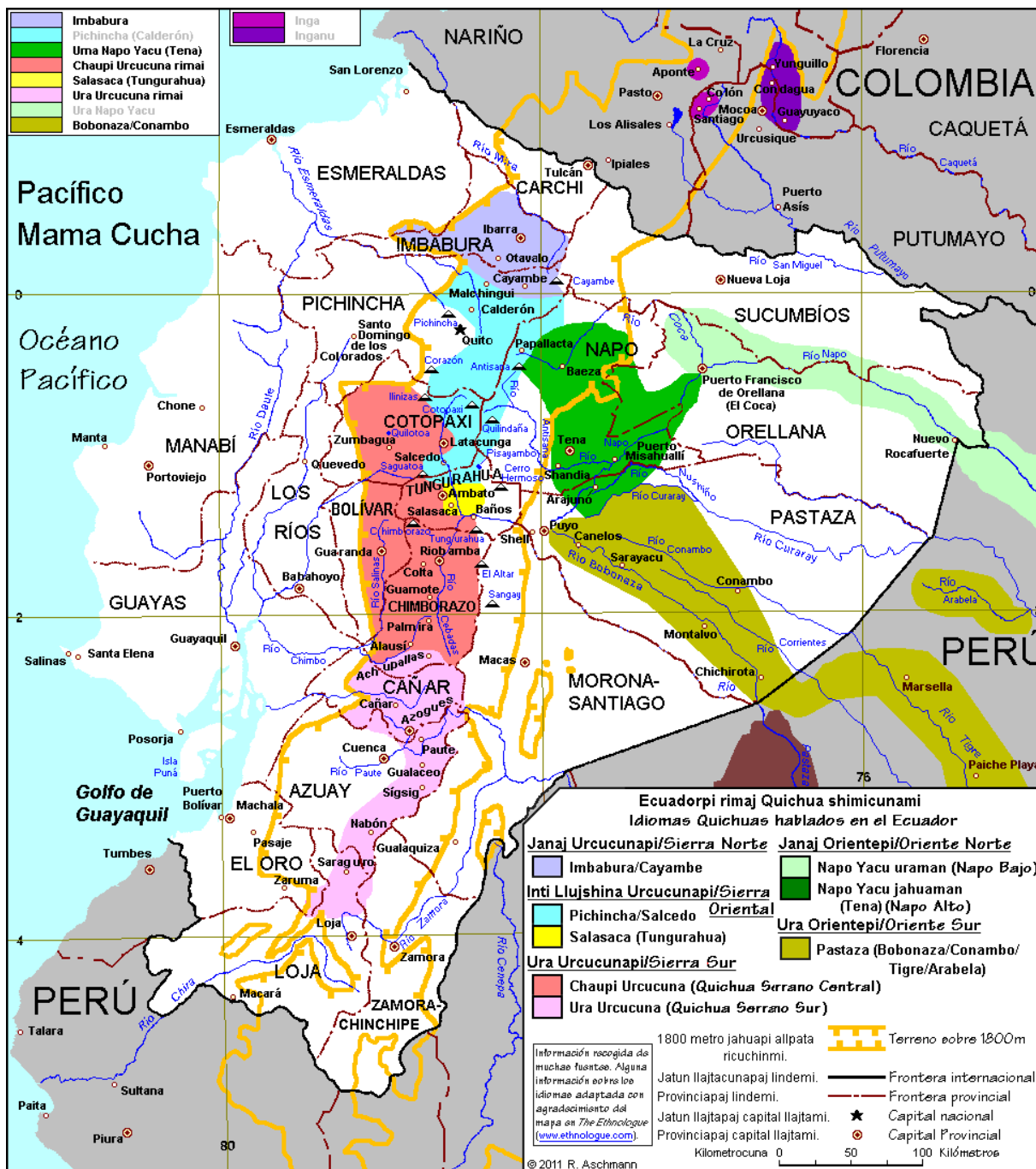
Fuente: <http://bibliotecapdf.info/page/260> (Consulta el 09/12/2012)

Ecuador pertenece al subgrupo quechua II B. A su vez, en el seno de este subgrupo, se pueden considerar sucesivas subdivisiones. Tal como se muestra a continuación, estas

¹³⁹ La transcripción del término “quechua” que aparece en el presente trabajo sigue la utilizada en Ethnologue (2014) y UCLA Language Materials Project (2013).

diferencias se corresponden con distintas regiones de Ecuador. En la zona señalada en color violeta se halla Otavalo.

Mapa 2. Idiomas kichwa hablados en Ecuador.



Fuente: <http://quichua.net/Q/Ec/Ecuador/E-NapoAlto.html> (Consulta el 09/12/2011).

Los kichwa otavalo, para referirse a su idioma, utilizan el término *runa shimi*, que significa la lengua de los seres humanos (*runa* significa persona) (Meisch 2002). Este término coexiste con otro, *yanga shimi*, que guarda en sí las heridas de la discriminación

sufrida por la población indígena. Se traduce como lengua sin valor, como lengua que no sirve para nada. Según Luis de la Torre (2006) se trata de un proceso en el que los prejuicios de los conquistadores y de los posteriores colectivos dominantes fueron trasladados a la propia consciencia de la población indígena, que empezó a minusvalorar su patrimonio. Incluso el propio término *runa* llegó a ser utilizado para referirse a cosas desprestigiadas, de baja categoría.

La lengua kichwa constituye una herencia del imperio incaico. Sin embargo, a pesar de que con frecuencia los otavalos son representados y se representan a sí mismos como incas, realmente son descendientes de diversos grupos étnicos: de los nativos Caranquis y Cochasquí, de las poblaciones trasladadas a la zona por los conquistadores incas y de migrantes en el periodo colonial y poscolonial. No obstante, a lo largo de la historia, los otavalos se consolidaron como un grupo identificado, entre otros elementos, con un territorio y una vestimenta. En este último aspecto destaca el hecho de que la vestimenta de las kichwa otavalo en la actualidad sea la que más se asemeja al ropaje femenino de los incas de entre cualquier otra utilizada hoy en los Andes. Otro fruto de las influencias incaicas es la lengua kichwa, introducida con la conquista de la zona. Los incas ocuparon la región durante menos de cincuenta años, hasta la llegada de los españoles a los Andes en 1532 (Meisch 2002).

6.1.3 LA SITUACIÓN DE LA POBLACIÓN INDÍGENA EN LA ÉPOCA COLONIAL Y POSCOLONIAL

La comprensión de la situación actual de la población nativa de Ecuador debe empezar con una reflexión sobre las heridas del periodo colonial y poscolonial¹⁴⁰. Entender las reivindicaciones actuales del movimiento indígena, que persigue recuperar la autonomía a nivel económico y político pero sobre todo la dignidad socavada durante siglos de explotación y discriminación, no sería posible sin adentrarnos en este pasado tan doloroso. El pasado no consistió sólo en la esclavización y el sometimiento físico de la población indígena sino también en la corrupción de las consciencias. Y es que el poder del imaginario colonial que evoca la figura del “indio sucio” sigue marcando las interacciones sociales hoy

¹⁴⁰ El recorrido a través de la historia de la población indígena en Ecuador en este capítulo se centra en cuestiones relevantes desde el punto de vista de los objetivos de la presente investigación, sin pretender una revisión histórica exhaustiva.

en día, tal y como muestra el excelente estudio de Rudi Colloredo-Mansfeld (1998). Indagar en la subordinación de la población indígena desde la conquista tiene que servir también como punto de partida para el análisis de los presentes flujos migratorios de los kichwa otavalo. La demanda de las artes étnicas en la que se fundamentó su éxito empresarial no es sino un reflejo de la nostalgia de la historia anterior a la irrupción de la población europea. La comprensión de los diferentes sistemas de explotación de los indígenas en el periodo colonial y poscolonial permite adentrarnos en las raíces de los patrones presentes de estratificación ligados a la asignación solo de algunas comunidades de kichwa otavalo a la producción textil (Kyle 2000).

Encomiendas

La llegada de los conquistadores españoles a los Andes en 1532 se tradujo en la división de la tierra del norte de lo que hoy es Ecuador en las llamadas encomiendas en 1533-34. La encomienda consistía en una concesión por parte de la Corona a los conquistadores españoles de un determinado número de indígenas de una región. De esta manera los encomenderos conseguían derechos sobre el trabajo de los indígenas que vivían en estos territorios. Además se aseguraban el pago de tributos por parte de la población nativa a la vez que se creaban condiciones para su evangelización. Los indígenas de la región de Otavalo fueron unos de las muchas víctimas de esta institución colonial. Una gran parte de la zona fue incorporada por la encomienda de Rodrigo de Salazar, que exigía productos textiles como tributo. A su muerte la encomienda pasó a ser propiedad de la Corona. Es importante destacar que entre estos productos se hallaban tanto aquellos que eran característicos de la región ya con anterioridad como otros nuevos introducidos para satisfacer las demandas externas. Como afirma Lynn Meisch (2002), Otavalo cuenta por tanto con una historia secular de producción de ambos tipos, teniendo una larga “tradición” de fabricar “telas no-tradicionales” (2002, p. 21).

Obrajes

Puesto que Ecuador no contaba con tantos recursos minerales como Perú y Bolivia, la tierra era la principal riqueza a explotar. Además, se establecieron los obrajes dedicados a la producción textil a base de mano de obra indígena. Las condiciones de trabajo en muchos eran atroces. A pesar de que se estableció la jornada de nueve horas, con frecuencia los indígenas tenían que trabajar desde la salida del sol hasta su ocaso siendo encadenados al telar. Hacia 1640 productos textiles de los 16 obrajes de la zona de Otavalo eran exportados a Perú, Chile, Bolivia, Argentina o Colombia además de ser consumidos en Ecuador. Entre

los obrajes de la región el lugar especial lo ocupaba el de Peguche¹⁴¹ y de Otavalo. En el periodo de auge de este último, se empleaban 605 trabajadores indígenas, entre ellos muchos niños. Se trataba de uno de los más grandes obrajes del mundo colonial en la época.

Los conquistadores adoptaron además el sistema de trabajo obligatorio introducido por los incas, llamado *mita*. Los varones indígenas entre 18 y 50 años eran obligados a trabajar durante un periodo de entre dos meses y un año en actividades diversas, como podrían ser por ejemplo la construcción de una carretera, la explotación de una mina o las labores agrícolas. El salario recibido a cambio no era suficiente para mantener al *mitayo* y a su familia, por lo que la mayoría de ellos acababa la obra con deudas o sin ahorrar nada. Las deudas incurridas podían ser vendidas, convirtiendo el sistema en una esclavitud de facto.

Mita

También se introdujo el sistema de reducciones, cuyo objetivo era la reubicación de población indígena dispersa en asentamientos específicos. De esta manera se perseguía un control más eficaz así como su integración en el sistema de producción, elementos claves para la conquista. Las restricciones de la movilidad de los indígenas agrupados en estos asentamientos fueron especialmente persistentes en la sierra mucho después de la independencia. Los poblados españoles eran denominados con otro nombre, el de “asientos”, para diferenciarlos de las “reducciones”.

Reducciones

La población indígena de Ecuador cayó a la mitad durante el siglo XVI, resultado, en gran parte, de las enfermedades traídas desde Europa. Los que sobrevivieron fueron víctimas de la apropiación de sus tierras y la explotación de su trabajo con cargas laborales excesivas, con frecuencia en condiciones inhumanas, siendo obligados además a pagar tributos. A lo largo del siglo XVII, más de la mitad de la población indígena de Ecuador cambió de lugar de residencia buscando empleo en las haciendas y obrajes o para evitar las obligaciones de la *mita*.

A pesar de ser conquistados por los incas, la población indígena de Ecuador pronto llegó a preferir el sistema anterior que la quasi-esclavitud de periodo colonial. Pese al

Resistencia indígena

¹⁴¹ Cómo se demostrará más adelante, Peguche se convirtió en una de las comunidades indígenas más prosperas en el contexto del surgimiento de la “economía étnica”.

desequilibrio de poder, se han documentado 150 grandes levantamientos indígenas¹⁴² en Ecuador entre 1534 y 1972 según la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (Meisch 2002). Los de menor escala o los no-documentados deben de contarse por miles.

Independencia La independencia del dominio español en 1822 y de la República de Gran Colombia (Colombia, Ecuador, Venezuela) en 1830 en ningún caso se tradujo en una mejora de la situación de la población indígena, que quedó al margen de la ciudadanía. Los terratenientes y los oficiales del gobierno se hicieron con el poder. A pesar de la continuación de la marginación y discriminación de los indígenas, la lucha por el control político y económico acentuó las diferencias regionales entre las élites mestizas. Se intensificó la rivalidad entre la conservativa y católica Sierra y la liberal y anticlerical Costa. Los divergentes intereses económicos influyeron en que cada vez en mayor medida los más poderosos actores de la Costa se resintieran de lo que fue percibido por ellos como la transferencia de la riqueza a la estancada Quito, la tradicional capital del poder colonial.

Huasipungo Pese a que a finales del siglo XVIII, antes de la independencia, el sistema de encomienda fue abolido, las estructuras sociales quedaron intactas. *Huasipungo* constituía otra institución que con el tiempo se instauró como una nueva forma de explotación del trabajo indígena. El término surge a principios del siglo XIX para referirse a un sistema en el que a cambio del derecho a cultivar en pequeñas parcelas (llamadas *huasipungo*), además del derecho del uso de las zonas para recolección de leña y tierras de pastoreo, se exigían cuatro días por semana de trabajo en la hacienda. Se trataba de un sistema de explotación económica que reafirmaba las relaciones de subordinación política de la población nativa. Las haciendas monopolizaron las mejores tierras (De la Torre 2006). La institución llevó también al empeoramiento de la situación de las mujeres. Estas, según la costumbre precolombiana, tenían derecho a heredar tierra de sus padres. Sin embargo, en el sistema impuesto por la población dominante, las parcelas eran destinadas a varones. De esta forma las viudas no tenían derecho para permanecer en la tierra después de la muerte de su marido.

¹⁴² Sirva de ejemplo el levantamiento de 1777, uno de los mayores levantamientos indígenas en la región de Otavalo en contra del censo de población ordenado por Carlos III. Según la interpretación indígena del censo, se consideró que su objetivo era el incremento del tributo, lo que llevaría a la esclavización de sus hijos. La revuelta abarcó grandes porciones de las tierras altas de Perú y Bolivia. Hay que destacar la participación y liderazgo de las mujeres en el levantamiento. Tras el aplastamiento de la protesta, entre los 103 indígenas acusados ante el tribunal español, 44 eran mujeres

En Europa el final del feudalismo y el aumento de la importancia de la propiedad privada marcaron el principio de grandes migraciones desde las zonas rurales a las urbanas. Ecuador vivió una transición parecida en los años 50 y 60 del siglo XX (Kyle 2000). En los años 60, periodo de acelerado crecimiento demográfico, se produjo una fragmentación de la tierra, disminuyendo los ingresos de la actividad agrícola. Los campesinos de la Sierra empezaron a dejar su origen, ligado a las relaciones en el seno de las haciendas de la época colonial, dirigiéndose a la económicamente dinámica Costa.

Las reformas agrarias de 1964 y 1973 aceleraron el desmantelamiento del sistema de hacienda. Fue la década de los años 60 cuando la economía de Ecuador, caracterizada por el predominio de la agricultura, entró en un periodo de transformación ligado a la explotación petrolífera y el crecimiento industrial. En 1964 la junta militar, que estaba en el poder entre 1963 y 1966, promulgó la Ley de Reforma Agraria y Colonización persiguiendo reducir las haciendas de baja productividad y poner fin a las relaciones feudales inscritas en la institución de *huasipungo*. La nueva ley otorgó algunas tierras a los *huasipungueros*, es decir a los trabajadores dentro del sistema anterior. En 1973 el gobierno militar promulgó la segunda reforma agraria pretendiendo continuar con la modernización de la agricultura. A pesar de los objetivos de ambas reformas, la transformación fue limitada ya que la distribución de la tierra no se vio afectada de forma sustancial, existiendo un amplio margen de salvaguardas de distintos sectores de terratenientes (Jordán 2003). A su vez la modernización de las haciendas llevó al aumento del desempleo.

Una de las características principales de la economía ecuatoriana en la época moderna es su continuidad con los patrones de dependencia externa. Desde finales del siglo XIX, el sector de exportación fue dominado por un único producto: el cacao entre 1850-1940, las bananas entre 1950-70 y petróleo en la actualidad. A pesar de que en el cambio de siglos XIX/XX Ecuador fue uno de los productores principales de cacao, la competición externa así como enfermedades que afectaron a la planta llevaron a la paralización de la economía nacional durante los años 30. En los 50 las bananas se convirtieron en el siguiente producto de exportación, pero a lo largo de las siguientes dos décadas perdió importancia por la competencia extranjera. El caso de petróleo muestra de nuevo la dependencia de la economía ecuatoriana de los mercados externos. El boom de petróleo en los 70 generó crecimiento económico, pero posteriormente las fluctuaciones de los precios en el mercado

mundial siguieron afectando profundamente a la situación del país y repercutiendo en el aumento de la deuda exterior.

Como consecuencia de un conjunto de factores, incluyendo la bajada del precio del petróleo y los destructivos efectos de El Niño, que causó inundaciones y sequías en la diversa geografía de Ecuador, a lo largo de la década de los 90 la economía de Ecuador se debilitó. La inestabilidad política de este periodo puede ser ilustrada por el hecho de que en el periodo que discurre entre 1996 y 2007 Ecuador llegó a tener seis presidentes diferentes, de los cuales tres fueron derrocados por movilización popular. En la crisis del año 1999 la inflación llegó a ser la más alta de América Latina. A lo largo de este año el Fondo Monetario Internacional presionó hacia la introducción de una serie de medidas de austeridad y privatización que causaron protestas sociales, particularmente fuertes entre la población indígena, e inestabilidad política. En 2000 el gobierno de Jamil Mahaud tomó una drástica decisión económica renunciando a la soberanía monetaria para poder frenar la hiperinflación galopante. El sucre, la moneda nacional nombrada para honrar a Antonio José de Sucre, un héroe de la independencia, fue sustituida por el dólar estadounidense. La medida llevó la población indígena a bloquear carreteras y marchar a Quito en protesta pidiendo la dimisión del presidente. El golpe de estado, con la participación de liderazgo indígena, tuvo éxito. No obstante, la sustitución del gobierno por generales del ejército enfrentados por el aislamiento de otros países y del Fondo Monetario Internacional les indujo a devolver el cargo al vicepresidente del gobierno derrocado. Este continuó con las políticas de su antecesor, incluyendo la adopción del dólar. Los años 90 fueron también testigos del desarrollo del movimiento indígena como un importante actor en la escena política. Su impacto será analizado en el siguiente apartado.

Desde el año 2007 Ecuador es gobernado por Rafael Correa, que fue elegido prometiendo una revolución ciudadana para beneficiar a los estratos más pobres. Su popularidad le permitió llegar a ocupar el cargo de presidente tres veces consecutivas, siendo el dirigente del partido de mayor fuerza política en el Ecuador actual, Alianza PAÍS. Debido a la promulgación de una nueva Constitución en 2008, se convocaron nuevas elecciones generales en las que Correa consiguió triunfar por segunda vez. Desde 2013 ocupa el cargo presidencial por tercera vez, disfrutando de un amplio apoyo de la población en un contexto de desarrollo económico estimulado por el consumo interno, la

construcción, la piscicultura y las exportaciones petrolíferas. El crecimiento económico actual se sitúa en torno al 4% anual.

No obstante el presidente ha sido también objeto de graves críticas por parte de sus oponentes, que le acusan, entre otros, de promover políticas que persiguen aumentar su poder. También la postura de Correa en cuanto a los medios de comunicación, a los que este culpa de minar su programa de reformas, generó importantes controversias. Los que se oponen a su política han acusado al presidente de pretender silenciar la crítica. En el seno del movimiento indígena también surgieron sectores contrarios a las autoridades actuales. La ruptura con el presidente se pone de manifiesto, por ejemplo, en el caso de la relación con la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE). Sirva de ilustración la protesta del año 2012 organizada por CONAIE en contra de la explotación minera a gran escala y en demanda de la redistribución de la tierra y de leyes que garanticen el acceso al agua. Entre los postulados figuraba por ejemplo la limitación de la superficie del territorio que puede quedar en manos privadas. No obstante, el punto de mayor conflicto está ligado a los grandes proyectos de extracción minera concedidos a empresas internacionales, preocupantes por el riesgo de contaminación que conllevan. La firma del contrato con el gigante chino Ecuacorriente para la explotación de cobre fue uno de los factores directos que impulsaron la protesta en 2012.

6.1.4 TRANSFORMACIONES IDENTITARIAS: DESDE EL “INDIO SUCIO” A LAS NACIONALIDADES INDÍGENAS

"Todos los decretos, leyes y ordenanzas relativas a los pueblos indígenas a través de siglos han tenido un solo propósito: controlar a los grupos indígenas. El control requiere el poder de nombrar y definir, es decir, de determinar qué significa ser indígena"¹⁴³ (Beck y Mijeski 2000, p. 120). Tal y como afirma Andreas Wimmer (2008b), la construcción de fronteras sociales requiere dos dimensiones: la categórica y la conductual. La primera hace referencia a las formas de percibir el mundo, clasificando los individuos según la distinción nosotros/otros. Se vincula con las pautas de comportamiento hacia personas adscritas a estas categorías. La explotación de la población nativa no sería por tanto posible sin el acto

¹⁴³ Traducción propia del texto original en inglés: *"All the decrees, laws and ordinances regarding indigenous peoples over the centuries have had a single purpose: to control indigenous groups. Control requires assuming the power to name and define, that is, to determine what it means to be an indígena"*.

previo de identificación de los individuos que componen la sociedad según las adscripciones raciales. La categorización como “indio” era equivalente a la relegación a los estratos más bajos de la jerarquía social.

Los marcadores identitarios de mayor relevancia social en el caso de la población indígena de Ecuador, tales como los idiomas nativos, se asociaban, y en gran medida se siguen asociando (Colloredo-Mansfeld 1998), a toda una serie de estigmas. Así la imagen prototípica de la categoría “indio” ha connotado características tales como la irracionalidad, la pobreza, las enfermedades, la pereza o la suciedad.

Trans-valoración

La lucha por parte de los movimientos indígenas para transformar las fronteras sociales construidas de esta manera se ha fundamentado en el mecanismo que Wimmer (2008a) denomina a través del concepto de “transvaloración”. Se trata de una estrategia que no interfiere en la ubicación de la frontera social¹⁴⁴ sino que persigue cambiar el significado de categorías sociales asociadas a una frontera social ya existente. Es un proceso en el que se cuestiona el orden jerárquico de las categorías sociales.

La transvaloración frecuentemente tiene que ver con la reinterpretación de la subyugación histórica en una lucha heroica en contra de la injusticia y la opresión, de la percepción de inferioridad cultural al orgullo de la tradición y la recuperación de las festividades y ritos.

De aquí viene la desvinculación del término de “indio” y la reivindicación de la definición como indígena. El primero, por su asociación a la historia de subordinación en la que ser identificado como “indio” implicaba la exclusión social, está lejos de ser neutral ya que connota toda una serie de estigmas que han formado parte intrínseca de esta categoría. En cambio “indígena” reclama el valor y la legitimidad tanto de la historia como de la cultura de la población en cuestión. Las personas que se podrían denominar con ambos términos son las mismas, por lo que no podemos hablar en este caso sobre un cambio de ubicación de la frontera social. Esta se mantiene en el mismo sitio. Lo que tiene lugar es la redefinición del significado atribuido a las categorías sociales y el cuestionamiento de la jerarquía social existente. No se trata de un mero cambio de palabras sino de todo el imaginario asociado a ambos términos. Se trata del abandono de una

¹⁴⁴ Para una explicación más detallada de la clasificación de mecanismos de construcción de fronteras sociales propuesta por Wimmer (2008a, 2008b) véase el “Marco teórico”.

perspectiva basada en la evaluación negativa de la población nativa y la adopción de otra que implica su auto-definición en términos que contradicen la visión anterior, que reclaman el valor y el reconocimiento de su patrimonio, cosmovisión e historia.

En la región donde se concentran los kichwa otavalo el desarrollo de este proceso de transvaloración se vincula estrechamente con la prosperidad económica de algunos sectores de la población nativa y la consolidación del movimiento indígena. El éxito empresarial, aunque distribuido desigualmente, puso en cuestión la suposición reinante de que ser indígena es sinónimo de ser pobre (Meisch 2002). Además las ocupaciones reservadas anteriormente para la población blanca, tales como funciones de autoridad o puestos en la banca, empezaron a ser accesibles también para los indígenas cada vez en mayor medida. En contraste al estereotipo de la población nativa como atrasada, perezosa y pobre, los otavalos no solo consiguieron movilizar el mercado local sino además expandieron el comercio de sus productos a múltiples países extranjeros (Colloredo-Mansfeld 1998). Su lucha para romper con el desequilibrio en el acceso al poder político permitió la victoria electoral del primer alcalde indígena en Otavalo, Mario Conejo. Muchos de los activistas de la zona contribuyeron además a la promoción de la educación bilingüe.

Sergio Huarcaya (2010) analiza el surgimiento de conflictos interétnicos y agresiones generados por estas transformaciones. A partir de los años 70 las peleas callejeras entre la población indígena y no-indígena surgieron como un relevante problema social. Se trata de un contexto en el que algunos indígenas consiguieron mayor prosperidad económica que muchos no-indígenas y que les permitió la adquisición de casas y negocios en las zonas “blancas” de la ciudad de Otavalo. Esta movilidad ascendiente de la población indígena generó un sentimiento de amenaza en la población dominante hasta el momento, a pesar de que muchos reconocen que la actual prosperidad de la región se debe sobre todo al turismo vinculado a la popularidad de artesanías de los otavalos. Los abusos de la población no-indígena se encontraban cada vez más con una reacción activa de los kichwa otavalo, cuya confianza en sí mismos se vio aumentada gracias a sus éxitos en otros campos. Con el tiempo, la oposición a los insultos de corte racista empezó a adquirir la forma la apropiación del término “indio” por parte de los otavalos (Huarcaya 2010). Se trata del surgimiento de un “ambiente en el que el ser indio pasó de ser un hecho que debía ocultarse a un factor de orgullo y de reivindicación fundamental” (Conejo, Yamberla y Cachiguango 2003, p. 173). La

creciente conciencia colectiva de la población nativa impulsó la revalorización de su propio colectivo desde su visión negativa a la positiva y la sustitución del término indio por el de indígena.

Estos cambios identitarios, promovidos por el movimiento indígena, se tradujeron en su lucha política. Partiendo del proceso de transvaloración, se ha insistido desde las organizaciones indígenas en que la sociedad dominante reconozca las diferencias culturales en el seno de la nación (Collredo-Mansfeld 1998). Fue este uno de los objetivos claves de las diferentes oleadas de protestas sociales de la población nativa y de su insistencia en el reconocimiento constitucional de Ecuador como una sociedad plural.

*Otras
categorías
identitarias*

Estas reivindicaciones se basan en una transformación del significado atribuido a las principales categorías sociales, influyendo también en la definición de la población no-indígena. En el transcurso de varias décadas la terminología utilizada para denominar a las categorías étnicas y raciales fundamentales experimentó importantes modificaciones. Según Lynn Meisch (2002), en 1970 se manejaban cinco clasificaciones: blanco, mestizo, cholo¹⁴⁵, moreno y runa/indígena. Dos décadas después solo había tres: blanco-mestizo, indígena y afro-ecuatoriano/negro. No obstante, Sergio Huarcaya (2010) cuestiona algunos elementos de esta descripción. En su análisis destaca que todavía en los años 70 la población dominante de Otavalo se definía como blanca, refiriéndose el término no sólo al color de la piel sino también a la prosperidad económica, urbanidad e inserción en la nación¹⁴⁶. El término “mestizo” se correspondía en gran medida con el de “cholo”, un término peyorativo que indicaba personas que intentaban hacerse pasar por no-indios. La percepción de la “corrupción” por los elementos indígenas implicaba que, hasta los años 70, los blancos consideraban ser llamados mestizo como un insulto.

Este significado diverge del significado actual de “mestizo”, que se utiliza para afirmar que uno no es indígena. Además la categoría blanco-mestizo, a la que hace referencia Meisch, no es una categoría de auto-definición personal sino de identificación externa normalmente realizada por académicos o periodistas.

¹⁴⁵ El término cholo/chola hacía referencia a indígenas que cambiaron su forma de vestir, es decir, modificaron uno de los marcadores étnicos fundamentales para desprenderse de su identificación como indígena (Meisch 2002).

¹⁴⁶ Sin embargo, las clasificaciones utilizadas podían variar dependiendo del contexto. Una persona que se autodefinía como blanca y era considerada como tal por sus semejantes en Otavalo, podía ser percibida como mestizo en la capital (Huarcaya 2010).

El cambio del significado del término “mestizo” tiene que ver con la dictadura militar que en la década de los 70 promovió la ideología del mestizaje como la ideología oficial de Ecuador. Según sus supuestos, ser mestizo equivalía a ser ecuatoriano e identificarse con el Estado-nación, por lo que se esperaba que los indígenas se asimilasen. Desde el movimiento indígena se rechaza la identidad nacional uniforme como mestizos, considerando que la ideología del mestizaje valora lo blanco por encima de lo indígena (Huarcaya 2010). Esta contestación fue importante para la reivindicación de la igualdad sin asimilación cultural.

No obstante, a pesar de las victorias del movimiento indígena, las actitudes racistas siguen existiendo en el Ecuador actual. Las asociaciones a enfermedades, irracionalidad y falta de higiene continúan siendo utilizadas por la población dominante para caracterizar a la población indígena y para justificar las desigualdades socioeconómicas. Este discurso sobre la contaminación perdura en las preocupaciones actuales sobre la ligación de la población indígena a algunas enfermedades o sobre su vinculación con las drogas. Rudi Colloredo Mansfeld (1998) relata cómo el éxito empresarial de los kichwa otavalo entre los habitantes no-indígenas de Otavalo con frecuencia queda atribuido no a su actividad en la producción y comercio de artesanías sino a su supuesta involucración en el tráfico de drogas.

*Estigmatiza-
ción
intragrupal*

Es más, este imaginario actúa también dentro del propio colectivo indígena. En Otavalo algunos de los comerciantes más exitosos con frecuencia utilizan términos despectivos tales como “indio sucio” para referirse a los indígenas de áreas rurales y para explicar de esta manera su situación (Colloredo-Mansfeld 1998). La larga asociación de pobreza a la inferioridad racial repercute en que los propios indígenas de más recursos describan a los de las empobrecidas áreas rurales presuponiendo su pereza, abuso de alcohol, irracionalidad y falta de higiene.

A su vez algunos otavalos empobrecidos también usan este vocabulario peyorativo para describir su situación. Su dilatada y dolorosa historia de trabajo, que caracterizan con el término *yanga*, es decir, sin valor o que no sirve de nada, la contrastan con la posición y oportunidades que disfruta la población no-indígena. Sin posibilidades reales de mejorar su situación económicamente, ven las divisiones que fracturan la sociedad como inevitables. Su experiencia les torna escépticos en cuanto a la posibilidad de alcanzar la igualdad

socioeconómica. Es por ello por lo que se auto-definen como indios, que deben dedicarse a la agricultura y seguir con sus tradiciones, quedando separados de la población mestiza. Defienden la dependencia de sí mismos o políticas de confrontación más que la integración igualitaria en la sociedad dominante, considerando esto último como inviable (Collaredo-Mansfeld 1998).

En este sentido, la postura de algunos kichwa otavalo más prósperos se corresponde con el imaginario nacional. En su seno los otavalos históricamente han ocupado un lugar excepcional (Huarcaya 2010). Presentados como limpios y emprendedores, con frecuencia fueron contrastados con la imagen estereotípica de pasivos y sucios indios. No obstante este carácter especial de los otavalos no se aplicaba a todos los indígenas de la región. La ética emprendedora y la prosperidad económica de algunas comunidades, sobre todo Peguche, Quinchuquí y Agato, se oponía a la pobreza de otras de los kichwa otavalo que no eran considerados especiales (Kyle 1999). Por tanto, hablar sobre la población de los otavalos conlleva el riesgo de ocultar las desigualdades y diferencias internas que con el éxito económico de algunos de sus sectores, tal y como se mostrará a continuación, se vieron fuertemente agravadas.

6.1.5 TRANSFORMACIONES POLÍTICAS: SURGIMIENTO Y EVOLUCIÓN DEL MOVIMIENTO INDÍGENA

El análisis de las transformaciones identitarias, realizado en el apartado anterior, constituye un marco necesario para la adecuada comprensión del movimiento indígena ecuatoriano, que entró en la escena política sobre todo a partir de los años 90 y que es considerado uno de los más fuertes en el continente en cuanto su activismo desde abajo (Lalander 2010). Desafiando la estigmatizada identificación externa por parte de los no-indígenas, la población nativa reivindicó sus derechos reafirmando una imagen positiva de sí misma y desarrollando posturas de orgullo étnico. La movilización colectiva y los logros del movimiento contribuyeron a la deconstrucción de la noción sobre la población nativa como objeto, y no sujeto, de la historia (Huarcaya 2011).

El surgimiento del movimiento indígena en las tierras altas de Ecuador estuvo precedido por la sustitución de sus demandas como campesinos a las realizadas como indígenas a principios de la década de los 80 (Huarcaya 2011). Fue a partir de este momento

cuando el carácter de las reivindicaciones se estructuró en torno a las cuestiones culturales¹⁴⁷.

El proceso de reavivamiento étnico, sobre todo en la Sierra y en la Amazonía, condujo a la formación de organizaciones con reivindicaciones étnicas que fueron desplazando a las de corte campesino (Álamo 2006), aunque todavía en los años 70 los activistas indígenas en Ecuador estaban debatiendo la mejor forma de autodefinición. El principal foro para esta reflexión fue la organización ECUARUNARI, Ecuador Runacunapak Rikcharimui (*kichwa*: El despertar de los indígenas de Ecuador), creada en 1972. Muchos de sus activistas defendían que el objetivo de acabar con la discriminación étnica debía ser el centro de su lucha mientras que activistas de orientación marxista consideraban que la concentración en las cuestiones indígenas era racista y políticamente inmadura. Estos últimos promovían la categoría socioeconómica “campesino”¹⁴⁸, defendiendo su neutralidad racial (Huarcaya 2011).

A nivel estatal la dictadura nacionalista del general Guillermo Rodríguez, que gobernó entre 1972 y 1976, al promover la asimilación de los indígenas en la cultura nacional mestiza, reemplazó el término indio por el de campesino. El discurso oficial del régimen planteaba la necesidad de forjar una unidad nacional mediante la asimilación de la población indígena. La ideología del mestizaje promovida por las autoridades implicaba por tanto el blanqueamiento de los indios, considerados inferiores culturalmente. El propio general Rodríguez por una parte apelaba al “ancestro indígena de todos los ecuatorianos” mientras que por otra decía: “No hay más problema en relación con los indígenas (...) todos nosotros pasamos a ser blancos cuando aceptamos las metas de la cultura nacional” (Andrés 2008, p. 31).

*Ideología del
mestizaje*

¹⁴⁷ El cambio en el carácter de las reivindicaciones puede ser ilustrado con el caso de la huelga de 1986 en Imbabura contra una empresa perteneciente a mestizos, relatado por Rudi Colloredo-Mansfeld (1998). En el contexto de la estigmatización de indígenas como sucios y portadores de enfermedades y los intentos por parte de la población dominante de evitar contacto físico con ellos, el interior de los autobuses se convirtió en un espacio en el que las manifestaciones de esta postura se hicieron especialmente amargas. Los indígenas cuentan con una larga historia de maltratos por parte de los conductores, que con frecuencia negaban el acceso al vehículo a los más pobres, tratándoles con desprecio, cobrando tarifas excesivas y evitando el contacto físico con el equipaje de los “indios sucios”. Es por eso por lo que la huelga se centraba en la demanda de tarifas de autobuses más bajas pero exigiendo al mismo tiempo respeto a los pasajeros por parte de la compañía. Esta reorientación de las reivindicaciones pudo ser apreciada con todavía más claridad cuando el levantamiento indígena de 1990, un punto de inflexión crucial en el desarrollo del movimiento, fue caracterizado por sus líderes como una revuelta tanto política como cultural.

¹⁴⁸ La gran mayoría de campesinos en las tierras altas ecuatorianas eran indígenas (Huarcaya 2011).

Los gobiernos nacionalistas de Bolivia y Perú, al igual que la dictadura militar de los años 70 en Ecuador, promovieron el término de campesino en 1959 y 1968 respectivamente. Se hace necesario indicar que la movilización política en América Latina no dio lugar en todos los países a la emergencia de la conciencia étnica. El caso de Perú es el más ilustrativo. A pesar de que los Andes peruanos cuentan con una población indígena más amplia que la sierra ecuatoriana no hay un movimiento indígena. La población nativa se define a sí misma no como indígena sino como campesina (Robin 2004). Las dimensiones de su identidad no son formuladas de forma explícita en términos étnicos a diferencia de Ecuador y Bolivia.

Es a partir de la década de los 70 cuando en Ecuador, en respuesta al proyecto homogeneizador del estado, surgen distintas organizaciones con reivindicaciones étnicas (Huarcaya 2011). En la primera mitad de los años 80 la lucha articulada en términos étnicos adquirió una mayor fuerza al promover la narrativa de una histórica desposesión y resistencia de la población nativa. Los activistas defendían que desde la conquista los indígenas fueron desposeídos de su tierra, aunque en sus comunidades mantuvieran sus valores y forma de vida. La asociación de las comunidades indígenas con el territorio habitado por ellas, el territorio definido como ancestral, estableció un fundamento para la definición de las poblaciones nativas como nacionalidades indígenas. A pesar de que fue la escasez de tierra lo que canalizó la organización colectiva de la población indígena, el territorio era percibido no solo como un recurso económico sino también como un espacio para el desarrollo cultural. Los líderes indígenas, cada vez en mayor medida, empezaron a defender el discurso de la recuperación de la tierra.

La autodefinition como nacionalidades indígenas permitió además el cuestionamiento de la ideología nacionalista basada en supuestos asimilacionistas. Específicamente, se rechazó la ideología del mestizaje que afirmaba que la mezcla de razas y culturas indígenas y europeas es imparcial y productiva. Según los líderes del movimiento, se trataba de ideas discriminatorias que valoran más lo blanco que lo indígena.

El desarrollo del movimiento indígena no sería posible sin la reafirmación y revalorización de la categoría de indígena. Este hecho demuestra una enorme transformación en el seno de la sociedad, más chocante si nos damos cuenta de que hasta los años 70 ningún indígena llegó a ser notable a nivel público o profesional manteniendo su

autodefinición como indígena. Hasta hace muy poco los derechos políticos de la población indígena quedaban limitados por el requisito de ser alfabetizado para poder tomar parte en las elecciones. Durante la mayor parte de la República, los indígenas no tuvieron acceso a educación formal, siendo predominantemente analfabeta hasta los años 80. Fue tan solo con la Constitución de 1978 cuando la ley fue cambiada, otorgando de esta manera derechos electorales prácticos a la población indígena.

Los factores que contribuyeron al desarrollo de la conciencia étnica pueden ser caracterizados por el creciente acceso a la educación formal de la población indígena, sus mayores capacidades lingüísticas en castellano, el fomento del conocimiento de los derechos civiles, la influencia de agentes de desarrollo, misionarios evangélicos y activistas políticos. De gran importancia fueron también las nuevas oportunidades laborales que se abrieron para los jóvenes indígenas en paralelo al aumento de las migraciones económicas, la implantación de proyectos de desarrollo y las campañas de alfabetización (Huarcaya 2011). A nivel nacional un antecedente que impulsó la constitución del movimiento tiene que ver en gran medida con el desmantelamiento del sistema de hacienda. Su desaparición, muy influyente en la organización del control de la tierra, conllevó el cambio de la distribución tradicional de poder (Korovkin 1998). La transformación dio lugar a la emergencia de federaciones indígenas provinciales¹⁴⁹, que con el tiempo empezaron a expandir su alcance geográfico.

La creciente conciencia étnica desde abajo fue la base para el esfuerzo organizativo a nivel nacional desde mitades de los años 80 y que culminó con el levantamiento indígena en el 1990. El largo proceso de consolidación del movimiento indígena desembocó en la creación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE) en 1986. Surge a partir de la alianza de 1980 entre activistas de la Sierra y la Amazonía y, específicamente, entre miembros de ECUARUNARI y CONFENIAE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana). Esta alianza estableció los fundamentos para el surgimiento de la primera organización indígena de alcance nacional

*Organiza-
ciones
indígenas*

¹⁴⁹ Según Anthony Bebbington (2000), líderes de estas organizaciones provenían de familias relativamente prosperas, lo que induce a plantearnos la pregunta sobre el vínculo entre la mejora económica de algunos sectores de la población indígena y la transformación política así como sobre la representatividad de estos actores en cuanto a la población indígena en su totalidad.

(Huarcaya 2011). Posteriormente la creación de Pachakutik, el partido político vinculado a la CONAIE, permitió la entrada en escena de políticas electorales.

Aunque CONAIE y Pachakutik se convirtieron en los principales representantes de las reivindicaciones de la población nativa (Stolle-McAllister 2013), no son las únicas organizaciones indígenas importantes. La Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN), un aliado clave del presidente actual, Rafael Correa, adquirió protagonismo defendiendo los objetivos de las clases desfavorecidas. Su popularidad se explica en un contexto de apoyo prestado al Movimiento PAIS de Correa. Tanya Korovkin (en Lalander 2010) explica su éxito en relación a dos factores principales. En primer lugar, destaca la histórica relación entre el movimiento indígena y los partidos de izquierda. En segundo, la crisis interna dentro del movimiento, y específicamente en el seno de Pachakutik y CONAIE, contribuyó a la disminución del apoyo prestado a estas organizaciones. También los indígenas evangélicos cuentan con su propia organización, la Federación de Indígenas Evangélicos del Ecuador (FEINE), además de su propio partido político, Amauta Jatari, renombrado posteriormente a Amauta Yuyay. La diversificación, así como los conflictos en el seno del movimiento indígena, tienen que ver con la propia heterogeneidad, en términos de clase, religión, etnicidad, origen urbano/rural, de la población que representa.

Pese a las diferencias internas, el movimiento indígena se estableció como un importante actor dentro de la escena política nacional, denunciando el carácter etnocéntrico de las autoridades, y un agente crucial de cambio social, sobre todo desde los años 90. Ecuador, en aquella década, se caracterizó por una doble crisis (Álamo 2006). Por un lado la crisis económica más profunda de la historia republicana y, por otro, la crisis de legitimidad del sistema político vigente.

Logros del movimiento indígena

Los levantamientos impulsados por el movimiento se caracterizaron por la acción colectiva de comunidades indígenas bloqueando carreteras principales y manifestándose en grandes ciudades. Entre las reivindicaciones básicas, aparte de la oposición a los programas de ajuste estructural, existían demandas de carácter étnico tales como la de la educación bilingüe. En esta línea se ha perseguido el objetivo de incluir en la Constitución el reconocimiento de la sociedad ecuatoriana como pluricultural y plurinacional, rechazando la identidad nacional como mestizos. Como consecuencia, la Constitución del 1998 reconoció

los derechos colectivos de la población indígena así como su autodefinición “como nacionalidades de raíces ancestrales”. La Constitución de 2008 definió Ecuador como un estado “intercultural” y “plurinacional”.

La protesta iniciada en el marco del movimiento indígena permitió el derrocamiento de tres presidentes: Abdalá Bucaram en febrero de 1997, Jamil Mahuad en enero de 2000 y Lucio Gutiérrez en abril de 2005 (Rodríguez 2013). El año 1996 fue el primero en que el movimiento indígena triunfó en las elecciones municipales. En el mismo año Luis Macas, el anterior presidente de CONAIE, y otros siete candidatos fueron elegidos a nivel nacional.

En las elecciones presidenciales de 2002 el movimiento se alió con Lucio Gutiérrez consiguiendo su inclusión en el gobierno nacional con dos posiciones ministeriales para los representantes de CONAIE-Pachakutik. No obstante la alianza duró tan solo seis meses, tras los cuales el movimiento se retiró del gobierno situándose en la oposición y contribuyendo posteriormente al derrocamiento del presidente. En aquella época el movimiento entró en un periodo de crisis de legitimidad. Este se puso de manifiesto sobre todo con la creciente insatisfacción con el liderazgo nacional de CONAIE y Pachakutik. Señales de esta crisis eran visibles ya con anterioridad, vinculándose, entre otros, con la participación de los representantes indígenas en gobiernos anteriores, por ejemplo durante la presidencia de Jamil Mahuad (Lalander 2010). A pesar de este debilitamiento a nivel nacional, Pachakutik mantuvo su fuerza a nivel municipal cuando en las elecciones de 2004, gracias a diferentes alianzas políticas locales, consiguió triunfar en 17 municipalidades, entre ellas se hallaba Otavalo.

Los kichwa Otavalo desempeñaron un papel especial en el desarrollo del movimiento indígena. A pesar de que fueron múltiples los actores indígenas que participaron en la consolidación ideológica y organizativa de las reivindicaciones del movimiento, a nivel colectivo destacaron los otavalos. Sobre todo la transformación ideológica en las tierras altas fue liderada, en mayor medida que por cualquier otro grupo, por las élites intelectuales indígenas de Otavalo. Fueron los otavalos con educación superior los que promovieron la ideología que dio forma al movimiento indígena nacional (Huarcaya 2011), abogando por la lucha concebida en términos de reivindicaciones culturales.

*Los kichwa
otavalo*

El papel especial desempeñado por Otavalo tiene que ver en primer lugar con el florecimiento de la producción y el comercio artesanal que permitieron el surgimiento de

una élite intelectual indígena con educación superior. A finales de los años 90 Tanya Korovkin (1998) afirmaba que el dinamismo económico y cultural de Otavalo no tiene parangón en Ecuador.

En segundo lugar, la influencia de los kichwa otavalo se vincula con el hecho de que históricamente han sido considerados como una excepción del estereotipo de “indios sucios”, descrito por Colloredo-Mansfeld (1998). Para ejemplificar esta tesis, el mismo autor relata el trabajo de Moisés Sáenz, educador y político mexicano, “Sobre el indio ecuatoriano y su incorporación al medio nacional”, publicado en 1933, en el que se contrasta a los otavalos con el resto de los indígenas ecuatorianos. Específicamente se hace referencia a su limpieza y vigor, además de apuntar que su piel “no es demasiado oscura” (citado en Colloredo-Mansfeld 1998, p. 191). En la misma línea indican algunos poemas de la antología “Paisaje y alma de Otavalo”, recogida por Virgilio Chaves Valdospinos. Entre el material, que data desde la época colonial hasta mitades de los años 70, se halla por ejemplo el poema “Indios de Otavalo”, que incluye las siguientes líneas:

*El indio es buen mozo
y la “longa”¹⁵⁰ linda
Él con trenza negra
y camisa limpia*

La evaluación positiva de los otavalos basada en su visión como limpios y trabajadores se puede encontrar también en estudios antropológicos. Por ejemplo, Aníbal Buitrón, en uno de sus textos de 1947, alababa Otavalo por su progresividad y su paisaje pintoresco, además de caracterizar a los kichwa otavalo como el grupo indígena más trabajador de la nación.

A pesar de su frecuente consideración como un grupo indígena excepcional y único en cuanto a su secular tradición artesanal y el temprano desarrollo del comercio, los kichwa otavalo no escaparon el estigma asociado a la población indígena en general. La población rural de comunidades más pobres que no participaron en el boom comercial y cuyo acceso a la movilidad internacional también fue limitado con frecuencia siguen siendo caracterizados

¹⁵⁰ Longo/a: indio/a adolescente.

en términos peyorativos y estereotipados, a veces incluso por los propios kichwa otavalo más prósperos económicamente (Collaredo-Mansfeld 1998).

Las desigualdades de carácter étnico, el imaginario que sigue alimentándose de prejuicios y la visión de excepcionalidad de los otavalos influyeron en que la prosperidad generada en algunos segmentos de la población kichwa condujera al surgimiento de élites indígenas políticas. Mario Conejo, sociólogo kichwa otavalo de origen quiteño, fue elegido siendo candidato de Pachakutik como el primer alcalde kichwa de Otavalo en 2000. No obstante, dos años después de su reelección en 2004, rompió con Pachakutik, el partido que él ayudó a crear. Esta decisión puede ser analizada como un síntoma de conflictos internos en el seno del movimiento indígena. Tras su decisión de dejar a Pachakutik, Conejo creó un nuevo movimiento político. En 2009 Conejo consiguió su tercer mandato, pero esta vez presentándose como candidato del Movimiento PAIS del actual presidente de Ecuador, Rafael Correa. Según John Stolle-McAllister (2013) el programa promovido por este político indígena, aparte de la atención dedicada al desarrollo local y a la compleción de proyectos de infraestructuras, estuvo en gran medida centrado en el diálogo intercultural.

En los últimos años se observa una crisis de legitimidad del movimiento indígena. Entre las cuestiones más criticadas se encuentra el distanciamiento entre los líderes y las bases del movimiento. Según Rickard Lalander (2010), uno de los problemas importantes radica en la tensión entre movimientos definidos étnicamente y los objetivos interculturales. Estos últimos, al perseguir fines comunes y al no priorizar los intereses de la población indígena, pueden ser percibidos como una traición a estos grupos. Al mismo tiempo la ideología de las diferencias étnicas permite la construcción de los representantes del movimiento indígena como defensores de una cultura distinta fomentando la imagen de mestizos y blancos como oponentes políticos (Huarcaya 2010). Lalander ejemplifica este tipo de tensión con el caso de Mario Conejo descrito anteriormente. En la actualidad existen diversas organizaciones que compiten por la representación de la población indígena en el contexto de las divisiones en cuanto al origen rural/urbano y la presencia de la población indígena en prácticamente todos los sectores sociales.

6.1.6 CARACTERIZACIÓN ECONÓMICA

El presente dinamismo de algunos kichwa otavalo, así como el mantenimiento del control indígena de la producción y el comercio artesanal, está profundamente arraigado en las transformaciones históricas que afectaron a la zona desde la época preincaica (Meisch 2002; Kyle 2000; Korovkin 1998; Conejo, Yamberla y Cachiguango 2003). En primer lugar hay que destacar la tradición textil y comercial de la zona. El desarrollo de la especialización en estos campos entre los kichwa otavalo se edifica en base a su larga historia como tejedores y *mindaláes*, es decir, comerciantes de larga distancia (Moates y Campbell 2006), desarrollada incluso antes de la conquista de la región por los Incas. La incorporación a su imperio y la posterior colonización por los españoles, no supusieron ruptura con esta tradición. A pesar de la explotación, los cambios introducidos por ambos poderes aportaron nuevos conocimientos, el uso de nuevos materiales para la producción textil y mejoras tecnológicas. La adecuada comprensión de la actualidad requiere además tener en cuenta las transformaciones que tuvieron lugar aproximadamente en los primeros cien años de la República de Ecuador (Kyle 2000). Estos cambios incluyen la devastación del sistema de obrajes, en gran parte debido a la industrialización británica, que dejó espacio económico para los tejedores y comerciantes indígenas; intentos de las élites de adaptar la producción textil de Otavalo al mercado regional en vez de introducir nuevas artesanías; finalmente, la temprana integración de los otavalos en las nuevas relaciones económicas causadas por la escasez de tierra.

Tradición comercial

Los kichwa otavalo cuentan con una larga tradición comercial. Los llamados *mindaláes*, los mercaderos dedicados al comercio de larga distancia, se concentraban en la obtención de bienes de lujo requeridos por las élites. Se trata de un grupo que recibía un trato privilegiado por parte de la Corona. Por ejemplo, en comparación con el resto de la población indígena, los requisitos tributarios a los que fueron sujetos fueron diferentes (Maldonado 2004b). Los *mindaláes* pueden ser considerados prototipos de los actuales comerciantes kichwa (Korovkin 1998).

Los grupos étnicos que poblaban la zona de Otavalo antes la época preincaica disfrutaban de una gran reputación en la producción y el intercambio textil. La invasión Inca, así como la conquista española, no implicaron la destrucción de esta tradición (Collredo-Mansfeld 1998). Ambos utilizaron la especialización de la región para sus propios fines.

También introdujeron cambios en cuanto a materiales utilizados y técnicas de la producción que fueron asimilados por los tejedores indígenas.

La incorporación al Imperio Inca convirtió a la región en abastecedora textil de la corte. Los invasores contribuyeron a cambios en la producción al introducir la llama (*Lama glama*) y crear talleres textiles especializados. Los colonizadores españoles utilizaron la especialización artesana de la región conformando un sistema de obrajes dedicado a la producción textil con mano de obra indígena para el beneficio de la Corona. Fueron también los españoles quienes introdujeron la oveja así como los telares de pedal. Estos empezaron a ser utilizados a gran escala junto al algodón (de los cercanos valles tropicales) y el telar de cintura andino (Korovkin 1998).

Los primeros obrajes en territorio del Ecuador actual fueron creados en el siglo XVI y principios del XVII en San Luis de Otavalo (hoy incorporado a la ciudad de Otavalo) y en Peguche. Los obrajes operaban en base al trabajo forzado de la población indígena produciendo textiles para la venta, sobre todo en los centros mineros de otros países de América Latina. Los ingresos de la producción textil a gran escala fueron, no obstante, disminuyendo a lo largo de los siglos.

Factores tales como la llegada de telas baratas de Europa, el agotamiento de las minas de plata o las políticas proteccionistas a los textiles españoles de la metrópoli, influyeron en que para principios del siglo XX los obrajes, en su mayor parte, habían desaparecido. El sistema nunca se recuperó de la competencia de los baratos productos industriales importados desde Gran Bretaña, cuya entrada se vio facilitada por la independencia de Ecuador. El objetivo de adquirir más competitividad por parte de algunos hacendados y empresarios fue perseguido a través de la combinación de la mecanización limitada y la explotación de trabajadores indígenas. A pesar del desmantelamiento del sistema, Tanya Korovkin (1998) afirma que los relatos sobre la crueldad de los dueños blancos, las inhumanas condiciones de trabajo y también sobre las asombrosas habilidades de los trabajadores indígenas, incluso un siglo después, circulaban entre las familias de Peguche.

El fin de los obrajes debilitó la producción textil de Otavalo pero no llevó a su desaparición. Algunos de sus antiguos trabajadores adoptaron el telar de pedal continuando con la producción textil. En la década de 1920 la producción local entró en un ciclo de

expansión cuando los tejedores de Peguche introdujeron una imitación del tweed inglés conocido localmente como casimires. Esta tela, así como los ponchos y la muselina se vendían bien, conformándose como la base del desarrollo del mercado pre-turístico (Colloredo-Mansfeld 1998).

Otro factor importante tiene que ver con la escasez de tierra cultivable, que llegó a ser aguda con el cambio de siglo. Una manera no-violenta de poder adquirir tierra fue la participación en el mercado libre y el aumento de ingresos de la producción artesanal. En el siglo XX los kichwa otavalo fueron recobrando el control de la tierra. El empeño en adquirir tierra tiene que ver con el deseo de auto-suficiencia, ya que, según Buitrón (1947: 62) Bebbington, “durante más de cuatro siglos la experiencia les ha enseñado a desconfiar del hombre blanco. No vamos a borrarlo solo ofreciendo no engañarlos a partir de ahora. La ayuda más urgente necesitada por los indios es, en nuestra opinión, la adquisición de la tierra¹⁵¹” (citado en Colloredo-Mansfeld 1999, p. 64). Es el pasado de explotación y discriminación por el que la mayoría de los kichwa otavalo prefirieron la propiedad de la tierra en lugar de perseguir la inclusión en la sociedad dominante. Es precisamente el temprano acceso a la tierra lo que permitió una relativa independencia económica y política, que a su vez dio lugar a nuevas transformaciones de la economía rural (Bebbington 2000).

La producción a pequeña escala en Otavalo se vio impulsada por la expansión del turismo, las exportaciones y las migraciones. Es de esta manera en la que, tras el final del sistema de obrajes, la artesanía de Otavalo volvió a florecer en los años 60 y 70. Otros elementos que influyeron en esta transformación fue el apoyo del gobierno al desarrollo de la artesanía indígena así como los cambios en las instituciones religiosas y educacionales (Korovkin 1998). Como consecuencia de estos cambios la tradición artesanal y comercial en Otavalo, que data de los tiempos preincaicos, en el contexto del desarrollo de la economía étnica consiguió su rearticulación con el surgimiento de empresas autónomas creadas por los propios indígenas.

¹⁵¹ Traducción propia del texto original: “*experience has taught them for more than four centuries to distrust the white man, and we are not going to erase this only by offering not to deceive them from now on. The most urgent aid needed by the Indian, in our opinion, is to acquire land*”.

En los años 60 y 70, el desarrollo de la economía de Otavalo fue estimulado por el boom de la exportación en Ecuador, acompañado por una política de industrialización por sustitución de importaciones. Al mismo tiempo el desarrollo del turismo proporcionó un nicho para los productos étnicos. Otro factor que contribuyó a la especialización tejedora y comercial de Otavalo tiene que ver con las migraciones hacia ciudades que, sobre todo desde los años 50, afectaron a crecientes sectores de kichwas otavalo. Se trata de un periodo de aumento de la presión demográfica en la región. La movilidad era predominantemente de carácter temporal, intentando complementar los ingresos provenientes de la agricultura o ahorrar para poder establecer un negocio propio.

Fueron estas migraciones las que contribuyeron al abandono del ropaje utilizado hasta el momento y la adopción de la forma de vestirse urbana. Así los ponchos caseros fueron sustituidos primero por unos más baratos de producción industrial y posteriormente por chaquetas de deporte y chalecos. En esta modificación de estilo influyó, además del precio, la percepción de una mayor inserción en la población urbana. En cuanto a las mujeres, conservaron su ropaje pero cambiando las telas de producción casera por las de origen industrial. Los migrantes empleados en fábricas textiles empezaron a imitar algunas de las técnicas observadas en sus comunidades de origen. Fueron los primeros que introdujeron el hilo sintético y el telar eléctrico.

El ajuste de la actividad artesanal al mercado fue también estimulado a nivel institucional. Los intentos de promocionar la artesanía para satisfacer las necesidades turísticas y los mercados externos datan de mitades de la década de los 50, cuando el gobierno nacional, junto a la Organización Internacional del Trabajo y la Misión Andina de las Naciones Unidas, organizaban cursos para los tejedores indígenas con el objetivo de diversificar y mejorar la calidad de sus productos. A pesar de que la asistencia técnica y los cursos financiados por instituciones externas contribuyeron a la reorientación de la artesanía al mercado externo y turístico, la cantidad de préstamos públicos para los artesanos indígenas era modesta. Fuera del ámbito público, las organizaciones no gubernamentales y religiosas, sobre todo las de corte evangélico, cubrieron el hueco dejado por los bancos estatales y privados ofreciendo apoyo para actividades agrícolas, compra de tierras y producción textil (Korovkin 1997; 1998).

*Nivel
institucional*

*Mejoras
educativas*

Las mejoras educativas tuvieron también un efecto importante en el desarrollo económico de la zona. En 1978 fue creado en la Universidad Católica de Quito el Centro de Investigación y Educación Indígena (CIEI). Después de esta iniciativa, el gobierno ecuatoriano firmó un acuerdo con el gobierno alemán con el objetivo de implementar la educación bilingüe en las zonas rurales del país.

*Estratificación
interna*

Los factores analizados repercutieron en la transformación económica de la región y en el surgimiento de nuevos patrones de estratificación social. Concretamente las desigualdades internas se articularon a través del surgimiento de una clase empresarial entre los kichwa otavalo dedicada a la producción artesanal y también de un semi-proletariado de empleados en estas empresas. Los empresarios constituyeron tan solo una minoría entre los kichwa otavalo, de tal manera que para mitades del siglo XX se consolidó un sistema de división del trabajo en la región. Este se edificó en base a patrones preexistentes de especialización artesanal de algunas comunidades que dieron lugar a importantes diferencias económicas cuando las abastecedoras de los mercados externos empezaron a prosperar (Kyle 1999). Según el estudio de Meier referente a la organización artesanal en Otavalo en los años 70, el acceso a este campo no estaba abierto a todas las comunidades por igual debido al acceso diferenciado a recursos tales como la tierra, el crédito, el capital social, etc. Según Kyle (1999), ya en esta década estaba claro que, en las condiciones de creciente competitividad entre los artesanos de Otavalo, era necesario el acceso a mercados extranjeros y a préstamos. Las comunidades históricamente más independientes, tales como Peguche, Quinchuquí y Agato, descritas por Anibal Buitrón como las principales depositarias del conocimiento textil, tuvieron un mayor potencial para hacerlo. Fue la combinación de capital cultural, económico y social, este último basado tanto en contactos extragrupalos como intragrupalos, lo que condujo al desarrollo de una clase de comerciantes ya no atados a la agricultura y que introdujeron innovaciones tecnológicas en la producción. De estas comunidades que reorientaron su actividad hacia la etno-producción luego surgieron las élites políticas y económicas actuales.

*Actividad
musical*

La consolidación del mercado para los productos étnicos desembocó en el desarrollo de la venta de textiles por parte de los kichwa otavalo basada en viajes comerciales tanto nacionales como internacionales (Bebbington 2000). Estos se analizarán en el siguiente apartado. El boom del comercio de las artesanías fue acompañado desde mitades de los

años 80 por el florecimiento de la actividad musical (Meisch 2002). La popularización de la música andina en el ámbito internacional tuvo varios antecedentes, por ejemplo con la grabación de una de las más famosas melodías Andinas “El cóndor pasa” por Simon & Garfunkel y el grupo peruano Urubamba. Este último, persiguiendo ajustarse al imaginario sobre la población indígena de América Latina, es también conocido bajo el nombre de “Los Incas”.

En el caso de Otavalo el desarrollo de la actividad musical estuvo en gran medida generado por dos acontecimientos que tuvieron lugar en España: el triunfo en 1985 de Jesús Fichabamba, un intérprete de origen indígena, en el festival de la OTI y la creación del grupo Charijayac, formado por kichwa otavalo en Barcelona en 1982. Este último fue uno de los primeros grupos que tocaba en Europa y vendía sus discos en el extranjero. Su triunfante vuelta a Otavalo en 1987 influyó en el imaginario sobre la popularidad de la música andina en el extranjero y sobre las oportunidades económicas en este campo, precipitando el éxodo de músicos jóvenes. No era de extrañar que estos migrantes provinieran en gran medida de pueblos también conocidos por su producción y comercio textil (Meisch 2002).

El desarrollo económico fue acompañado por la folclorización de la cultura indígena, promovida por las élites económicas y el Estado con el objetivo de fomentar el turismo y el comercio. Los kichwa otavalo no rechazaron estos cambios sino que más bien tomaron parte activa en el proceso siendo conscientes de los beneficios económicos que esto conllevaría (Korovkin 1998). Como consecuencia, en las descripciones externas de los otavalos compiten dos visiones (Kyle 2000): la visión romántica del éxito de un pueblo indígena versus la crítica a los otavalos como una población privada de “autenticidad” y concentrada en el dinero.

La búsqueda de lo “auténtico”, de los artefactos no-industriales, se topa con la adaptación de la oferta a estos nuevos gustos, fruto del desarrollo del turismo, la exportación y las migraciones. De esta manera en el mercado local se ofrecen productos que anteriormente no eran accesibles, tales como pájaros tallados de la selva tropical ecuatoriana o molas de Panamá. Es más, sobre todo desde los años 70, en las artesanías producidas se empezaron a utilizar diseños internacionales como consecuencia de las observaciones de los migrantes internacionales y la influencia de los proyectos de desarrollo realizados en la región (Célleri and Jüssen 2012). Los comerciantes otavalos son conscientes

de la demanda de lo “diferente” y de lo “verdaderamente” andino que permite sostener su actividad económica. Al vender en el mercado de Otavalo los comerciantes visten un poncho en lugar de una chaqueta de deporte. Esto no quiere decir que se trate simplemente de un show para turistas pero al mismo tiempo no se puede ignorar el significado y el potencial comercial de las vestimentas de los vendedores. Conejo, Yamberla y Cachiguango (2003, p. 171) describen el caso de un migrante kichwa otavalo en Colombia que “relataba que un amigo suyo, que era indígena pero que se había cambiado de ropa y viajaba con ellos, tenía problemas para vender. A pesar de que vendía los mismos productos, a los mismos precios y a veces más barato, no podía vender. Entonces, él se dio cuenta de que la gente lo veía como un intermediario y no como un indio artesano. En los siguientes viajes, este amigo optó por cambiarse de ropa para realizar las ventas, es decir, vestirse con la indumentaria indígena, lo que le ayudó a tener éxito en las ventas”. De igual manera Colloredo-Mansfeld (1998) describe el comportamiento observado en el caso de grupos de músicos indígenas en California. Para realizar su trabajo en lugares turísticos visten ponchos de lana durante largas horas de trabajo a pesar del calor. En ambos casos se trata del uso de su vestimenta como un indicador de una cultura distintiva, como un elemento que permite mantener la imagen del “exótico otro”.

Según Lynn Meisch (2002, p. 185) “los otavalos utilizan su etnicidad de forma estratégica en escenificaciones musicales y ventas de álbumes, al igual que en la comercialización de textiles, empleando la capacidad camaleónica para satisfacer las expectativas del público al tiempo que se identifican como otavalos”¹⁵². La autora nombra como ilustración de este fenómeno las referencias a Perú y a Incas en los productos vendidos al ser más conocidos que el término “kichwa”, por ejemplo poniendo la imagen de Machu Picchu en portadas de algunos discos de grupos musicales kichwa. Menciona también el uso por los artistas indígenas de tocados emplumados¹⁵³ respondiendo al imaginario sobre indios norteamericanos. Estas estrategias tienen un objetivo, el de transmitir el mensaje de “autenticidad cultural”, sea ligada a Otavalo, a los Andes, a la

¹⁵² Traducción propia del texto original: *“Otavalos strategically deploy their ethnicity in musical performance and album sales the same way they do in textile merchandising, with a chameleonlike ability to meet audience expectations while still identifying as Otavalos”*.

¹⁵³ Los tocados emplumados aparecen en el arte europeo en el siglo XVI, convirtiéndose con el tiempo en un símbolo de la población india en general (Meisch 2002).

herencia incaica o a la población indígena en general, para convencer a los clientes de realizar la compra.

Según Meisch (2002), la dimensión étnica de la identidad en el caso de los kichwa otavalo se ve mantenida pese a la controversia de cuáles son los elementos que la definen. Desde su punto de vista, los kichwa otavalo encuentran su lugar en el mundo globalizado a través de la combinación de algunas de sus prácticas y valores ancestrales con otros elementos de carácter moderno y su capacidad de explotación a nivel económico. Aunque esta empresa puede alimentarse del ajuste de su imagen a las expectativas externas y al imaginario sobre los incas o “nobles salvajes”, su auto-definición en términos étnicos se mantiene firme (Meisch 2002). Esto no implica que esta forma de auto-definición no coexista con otras. Los otavalos, dependiendo del contexto, pueden enfatizar diferentes dimensiones de su identidad como indígenas, ecuatorianos, músicos, como madres, hijos, etc. Por ejemplo, la categoría de indígena puede ser útil realizando trabajos de comerciante o músico en el extranjero. No obstante, los otavalos pueden preferir no referirse a ella en situaciones de discriminación en su país de origen.

6.1.7 EL DESARROLLO DE LOS PATRONES MIGRATORIOS

El boom migratorio de los años 90 (Meisch 2002) puede ser considerado a partir de su enraizamiento en la tradición de viajes comerciales de los *mindaláes* (Maldonado 2004b). Sus antecedentes directos están ligados a la época más reciente de movilidad hacia centros urbanos de Ecuador, iniciada a mitades del siglo XX. En la década de los 40 los comerciantes kichwa de Imbabura empezaron a expandirse hacia Quito y otras ciudades ecuatorianas. También los viajes al extranjero realizados con invitaciones oficiales desempañaron un papel importante en el posterior desarrollo de la economía étnica y de las migraciones. En este sentido destaca la actividad de Rosa Lema¹⁵⁴ (D’Amico 2011; Prieto 2008), que en 1949 viajó a Estados Unidos contando con el auspicio del Presidente de la República, Galo Plaza, en calidad de embajadora cultural. La visita y la exposición de los tejidos de los otavalos contribuyeron a la imagen de excepcionalidad de su grupo étnico en el extranjero. En los años 60 y 70 las migraciones internas aumentaron su volumen (Lema Otavalo 2007) a la vez

¹⁵⁴ La invitación de Rosa Lema para viajar a los Estados Unidos fue el resultado de la etnografía “Peguiche” de Elsie Clews Parsons (1945). La antropóloga americana tomó el caso de Rosa Lema como centro de su estudio.

que se expandieron a países tales como Colombia¹⁵⁵, Perú, Venezuela o Estados Unidos así como diversos estados centroamericanos y del Caribe. De esta manera la movilidad de los kichwa otavalo se transformó desde los viajes temporales dentro de Ecuador y a países limítrofes hasta la actual presencia de miles de otavalos en todo el mundo abarcando todos los continentes habitados¹⁵⁶ (Conejo, Yamberla y Cachiguango 2003).

Flujos migratorios desde Ecuador

Las migraciones han sido un fenómeno de gran impacto en las últimas décadas, afectando no sólo a la población indígena sino a la sociedad ecuatoriana en general. Sirva de ilustración de la relevancia atribuida a la movilidad internacional el hecho de que en 1992 el presidente de Ecuador, Sixto Durán–Ballén, estableció la celebración anual del “Día del Ecuatoriano Ausente”. No obstante en la historia reciente fue sobre todo la grave crisis económica y política de finales del siglo XX lo que condujo a un verdadero éxodo de la población ecuatoriana.

Efectos de la crisis económica

La salida masiva del país fue impulsada por un conjunto de factores que afectaron a Ecuador en los años anteriores: la corta, pero costosa, guerra fronteriza con Perú en 1995, que deparó el derrocamiento del presidente Abdalá Bucaram en 1997; las inundaciones causados por El Niño entre 1997 y 1998, causante de pérdidas por valor de 2 millones de \$USD; la caída del precio del petróleo; la hiperinflación; las reformas neoliberales

¹⁵⁵ En el caso colombiano, ya en el siglo XIX se importaban los productos textiles de Otavalo (Caicedo 2010).

¹⁵⁶ Según David Kyle (2000) esta diversificación de destinos y por tanto mercados se vincula en parte con la estrategia comercial de los migrantes otavalos quienes, en su mayoría, prefieren no compartir la información sobre los mejores lugares para la venta y la actividad musical en el extranjero.

introducidas para asegurar la intervención económica del Fondo Monetario Internacional¹⁵⁷ y la sustitución de la moneda nacional por el dólar estadounidense, que implicó una nueva caída de un presidente, Jamil Mahaud. De estos problemáticos años 1999 fue el peor. Durante su transcurso, el contexto de continuación de la política de austeridad, la contracción de la economía nacional en un 7.3% y el crecimiento del desempleo hasta el 15% impulsaron la emigración masiva como estrategia para hacer frente a la crisis que sacudía Ecuador. En tan sólo dos años, 1999 y 2000, más de 267 000 ecuatorianos dejaron su país. Mientras las remesas aumentaron de 643 000 000 \$ en 1997 hasta 1 410 000 000 \$ en 2001. Con anterioridad al año 1998, las migraciones ecuatorianas se dirigían sobre todo a Estados Unidos. No obstante, la inestabilidad interna unida a los crecientes obstáculos asociados a la migración clandestina a América del Norte deparó una diversificación radical de los flujos migratorios. Miles de ecuatorianos de todo el país eligieron Europa, dirigiéndose principalmente a España aunque también, en menor medida, a Francia, Italia u Holanda (Jokisch y Pribilsky 2002). España, junto a Estados Unidos, se convirtió en el principal receptor de la movilidad internacional ecuatoriana en torno al año 2000. Se estima que entre 1999 y 2005 unos 318 243 ecuatorianos inmigraron a España, más del doble que en el caso de Estados Unidos (137 148 personas) en el mismo periodo (Bertoli, Moraga y Ortega 2011).

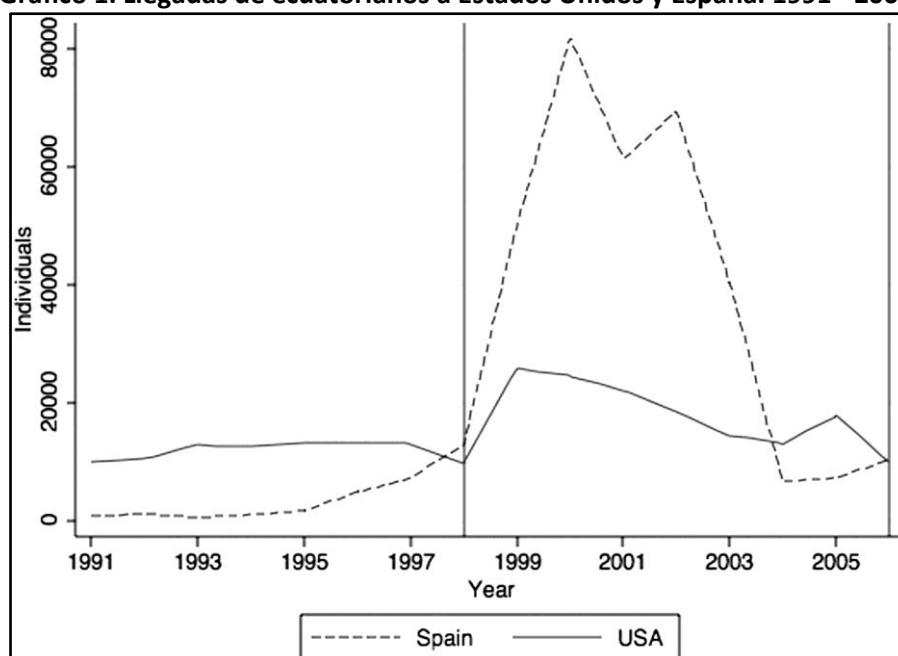
¹⁵⁷ La relevancia de los factores económicos en las migraciones ha sido teorizada de diversas y, en algunos aspectos, incluso contradictorias maneras (Massey et al. 2008; Blanco 2000; Castles y Miller 2009). Desde la teoría de la economía neoclásica, a nivel macroeconómico, se defiende que las migraciones contribuyen a la nivelación de las desigualdades globales. Los flujos de las personas son causados por las diferencias geográficas en la oferta y demanda de trabajo y por las disparidades salariales. Como resultado del desplazamiento, en destino los puestos de trabajo se ven cubiertos en mayor medida y los salarios decrecen. Mientras tanto en origen, como consecuencia de una menor competición por el empleo, se ofrecen aumentos salariales. De esta manera las migraciones pueden contribuir a nivelar las diferencias geográficas en cuanto a los salarios y la oferta y demanda de mano de obra.

En cambio, las teorías del mercado dual y del sistema mundial parten de una crítica evaluación de las consecuencias de las migraciones. A diferencia de la teoría de la economía neoclásica, ambas insisten en la contribución de los flujos migratorios a la perpetuación de las desigualdades socioeconómicas. Según la teoría del mercado dual, asociada al pensamiento de Michael J. Piore, los países más favorecidos económicamente se caracterizan por un segmentado mercado laboral. Por una parte existen trabajos de altas cualificaciones con salarios altos, relativa seguridad laboral y posibilidades de ascenso. En este sector se ubican sobre todo miembros de grupos sociales dominantes. Por otra parte existe un mercado secundario en el que se centran las minorías. Este está caracterizado por bajos salarios, inestabilidad y limitadas perspectivas de promoción laboral.

La teoría del sistema mundial, más conocida gracias a las aportaciones de Immanuel Wallerstein, ubica el origen de los flujos en la distribución desigual del poder económico y político en el mundo desde el siglo XVI. Las migraciones constituyen en estos planteamientos la consecuencia de la penetración de la economía capitalista en las regiones periféricas, primero en el marco del colonialismo y luego como resultado de las relaciones neocoloniales.

Antes de este periodo pocos ecuatorianos vivían en Europa, aunque las migraciones de los kichwa otavalo constituían la excepción de este patrón (Jokisch y Pribilsky 2002). La diversificación de los flujos migratorios afectó no sólo a los destinos sino también a las zonas del origen. La movilidad hacía Estados Unidos se centraba principalmente en las tierras altas del centro-sur del país y, en menor medida, en la región de Otavalo. Con la crisis casi cada provincia ecuatoriana tuvo una considerable representación en el extranjero. Cambió también el perfil socio-demográfico de los migrantes. La “nueva migración” a Europa se caracterizó por la prevalencia de las mujeres y la variedad de procedencias socio-económicas, en oposición a los flujos tradicionales a Estados Unidos, con predominio de hombres de origen campesino.

Gráfico 1. Llegadas de ecuatorianos a Estados Unidos y España. 1991 - 2006.



Fuente: (Bertoli, Moraga y Ortega 2011, p. 40).

Entre los factores que influyeron en la popularidad de España como principal destino de la inmigración ecuatoriana en el contexto de la crisis se hallan los lazos históricos y lingüísticos; el sistema de bienestar, que aseguraba el acceso a la seguridad social independientemente de la situación administrativa; y las posibilidades de entrada y residencia legal. En este último aspecto, los procesos de regularización frecuentes en aquella época y el acceso a la ciudadanía después de tan sólo dos años de residencia legal constituían importantes factores de atracción. No obstante, Simone Bertoli, Jesús

Fernández-Huertas Moraga y Francesc Ortega (2011), así como Rosa Soriano y Juan Rico (2012), destacan otro condicionante relacionado con la legislación española: el hecho de que los ecuatorianos podían entrar en España para un periodo de tres meses sin necesidad de solicitar visado, lo que permitía el cruce legal de la frontera aunque la intención fuera quedarse de forma más permanente. Sin embargo, en 2003, la Unión Europea incluyó a Ecuador como uno de los países cuyos ciudadanos debían tener visado para entrar en su territorio. España cumplió con la medida suspendiendo la entrada sin visado de los ecuatorianos desde agosto del mismo año.

Las migraciones a España afectaron también a la población indígena de Ecuador. En la actualidad Pilar Cruz (2011) documenta la presencia en territorio español de grupos tales como kichwa cañarí, kichwa saraguro, kichwa salasaca o shuar. Los otavalos, como ya se ha mencionado, fueron algunos de los pioneros en las migraciones a Europa en el periodo anterior de la crisis. A pesar de que no existe ningún estudio exhaustivo que documente la distribución geográfica de los migrantes kichwa otavalo, diferentes trabajos de alcance regional ofrecen una aproximación. Entre los pioneros de la inmigración a España se hallaban sobre todo comerciantes de artesanías y músicos. Barcelona, constituye uno de los lugares claves para el desarrollo del boom migratorio de los años 90. El caso de los kichwa otavalo en Cataluña ha sido estudiado por Alicia Torres (2005). Madrid, y específicamente el barrio de Lavapiés, constituye un centro de abastecimiento de los productos de Otavalo, que posteriormente llegan a los mercados de otras partes de España y otros países de Europa, como Portugal o Bélgica (Célleri and Jüssen 2012). En la zona se ubican cinco tiendas llevadas por otavalos evangélicos. Sus clientes son tanto comerciantes otavalos como personas de otros orígenes que en su mayoría se dedican a la venta en las ferias, aunque hay también dueños de tiendas. Algunos comerciantes, en vez de hacer la compra personalmente, hacen encargos a las tiendas de Lavapiés para abastecer sus negocios en ciudades como Valencia, Sevilla y en otros países europeos como Francia o Bélgica. El trabajo de David Atienza (2005) ofrece otra aproximación a la realidad madrileña, pero centrándose en la élite kichwa otavalo presente en la ciudad. El estudio de la Fundación Pluralismo y Convivencia sobre la diversidad religiosa del País Vasco menciona también reuniones de un grupo kichwa en el seno de una iglesia evangélica, indicando de esta manera la presencia de los otavalos en territorio vasco (Ruiz 2010). Por su parte Andrea Ruiz

(2013, 2008) describe una comunidad de kichwa otavalo de más de 150 personas en la localidad vasca de Orduña. Pilar Cruz (2011) indica la existencia de enclaves en Andalucía y Murcia, nombrando específicamente las localidades almerienses y murcianas de Vera, San Javier, Cartagena, Murcia y Los Alcázares. En los lugares mencionados existe una diversidad de perfiles laborales: comerciantes en mercadillos, peones agrícolas y empleados en la construcción. Este último artículo aporta también información sobre la presencia indígena en la Comunidad Valenciana, en Sagunto, Llíria y Betera.

Otavalos en EE. UU: Perfil socio-demográfico

En España no existen fuentes estadísticas que recojan información acerca del perfil de la población inmigrante según su auto-definición étnica. Los datos socio-demográficos referentes a los kichwa otavalo en Villanueva proceden exclusivamente del material recogido en el trabajo de campo y serán analizados en los “Resultados”. Por ahora se aportan datos del estudio realizado por David Kyle (2000) referentes a los inmigrantes kichwa otavalo en Estados Unidos a finales de los años 90 y que servirán para contrastarlos con el caso español. La población estudiada por Kyle se componía predominantemente de varones jóvenes, caracterizados por un bajo nivel educativo y procedentes de hogares mantenidos a través de una combinación de agricultura, producción artesanal y empleo remunerado. Ellos o sus padres eran considerados campesinos.

Causas del boom migratorio de los años 90

El boom de las migraciones internacionales de los kichwa otavalo como comerciantes y músicos en los años 90 (Meisch 2002) se debe a un conjunto de factores estrechamente ligados a las transformaciones económicas de la región de origen. Se trata de un contexto en el que el desarrollo de la economía étnica en Otavalo a lo largo de las décadas anteriores generó una creciente competición en la producción y el comercio textil, limitando las posibilidades económicas de este campo. Al mismo tiempo la conversión de la zona en un centro turístico promovió el desarrollo de contactos con el extranjero mediante relaciones con visitantes internacionales. Tampoco carece de importancia el papel de los misionarios establecidos en la región como figuras de enlace con el extranjero. Más allá del ámbito comercial y turístico, la escasez de tierra cultivable repercutió en la disminución de oportunidades en el sector agrario (Kyle 2000).

A estos factores de corte económico, se unen los ligados a la historia poscolonial. La década de los años 90, cuando tiene lugar el boom migratorio, es el periodo en el que llega a la madurez la primera generación nacida después de la prohibición de *huasipungo*. Su

experiencia está por tanto en menor medida influida por las relaciones de explotación del trabajo indígena y por la atadura económica a la población dominante. De fundamental importancia fue la influencia del grupo musical Charijayac, creado por los otavalos en Barcelona y que, al volver de forma triunfante de Europa, causó sensación entre los jóvenes otavalos, aportando un ejemplo de proyecto migratorio exitoso e inspirando a muchos a seguir sus pasos (Meisch 2002).

En el desarrollo de las siguientes salidas las redes migratorias, edificadas en gran medida en base a los significados culturales ligados al origen, han desempeñado un papel crucial. Específicamente, aparte de las redes migratorias basadas en el parentesco, la institución del compadrazgo ha servido para crear alianzas y buscar intermediarios que faciliten la migración (Kyle 2000; Meisch 2002). La conversión en padrino o madrina del niño bautizado constituye una forma de extender las redes sociales de una familia ya que existen obligaciones recíprocas entre compadres así como entre padrinos y ahijados. La selección estratégica de los componentes de estas alianzas ha sido utilizada para establecer contactos en el extranjero, sea mediante otros kichwa otavalo que ya habían emigrado o a través de otros actores, como pueden ser los turistas. Estos contactos, al igual que los inscritos en las relaciones de parentesco, pueden ser activados para emprender la migración. Según el estudio de Juan Ordóñez, Fabio Gincel y Diana Bernal (2013) realizado en Bogotá, las redes migratorias en el caso de los kichwa otavalo constituyen uno de los factores más importantes, decidiendo sobre su inserción en el contexto de destino. Específicamente, la investigación enfatiza el vínculo de redes migratorias con el acceso al trabajo y la estabilidad social y económica.

En las migraciones transnacionales de los kichwa otavalo se pueden diferenciar dos fases (Kyle 2000). La primera se limitó casi exclusivamente a las élites de la producción y el comercio textil, que emprendieron viajes con el objetivo de expandir sus negocios. La segunda fase abarca a sectores mucho más amplios de la población kichwa otavalo. Incorpora a comunidades menos prósperas o parte de una cohorte más joven sujeta a una creciente competitividad en el ámbito económico en origen. Gran parte de estos migrantes salió del país precisamente por la falta de recursos o posibilidades de participación en la producción y comercio en Otavalo. La segunda fase de las migraciones también fue

facilitada por el florecimiento de la creación en el campo musical, ya que se trata de una actividad que requiere una menor inversión inicial. La importancia de la migración para crecientes sectores de la población de origen puede ser ilustrada mediante el hecho de que en las últimas décadas se puede observar el desarrollo del imaginario que concibe la movilidad internacional como un tipo de rito de paso hacia la adultez. Debido a que las unidades domésticas que cuentan con algún migrante suelen disfrutar de una mayor prosperidad económica, visible por ejemplo en los bienes poseídos, tales como casas de mayor tamaño o coches, la migración llega a ser considerada como una estrategia central para el éxito personal. En este sentido nos encontramos con un elemento característico para la “cultura de la migración” (Massey et al. 2008, p. 464). Se trata de un fenómeno en el que una sociedad reorienta sus valores y percepciones de tal manera que estos favorecen la movilidad. Esta llega a estar tan arraigada en el repertorio de las necesidades de la población que las personas reacias a emprender la migración se consideran poco audaces o vagas.

Luz Caicedo (2010) observa patrones similares a los analizados por Kyle en el caso de las migraciones a Colombia identificando dos tipos principales de migrantes: los empresarios y los migrantes laborales. En este segundo grupo se incluyen sobre todo personas jóvenes de ambos sexos. Los empresarios, por su parte, constituyen un colectivo privilegiado en relación al resto de los migrantes. No obstante, según Caicedo, a pesar de su mejor situación económica, no se trata de un grupo de gran prosperidad. La mayoría son pequeños comerciantes que trabajan largas y duras jornadas sin alcanzar la seguridad material. Sin embargo disfrutan de un capital suficiente para invertir en mercancía y para traer productos desde origen. Se trata sobre todo de empresas familiares en las que las mercancías son transportadas desde origen por los propios migrantes a través de viajes constantes de ida y vuelta. Existe tan sólo un pequeño grupo de empresarios que exportan grandes volúmenes de mercancías desde Ecuador utilizando medios de transporte especiales para esta finalidad, camiones o barcos (Silva 2012).

*Desigualdades
internas*

La articulación de la economía étnica y de las migraciones actuales se ve condicionada, en gran medida, por los valores familiares y comunitarios asociados al origen. La importancia de las relaciones de parentesco, sea consanguíneo o ritual, y de los principios de equidad y reciprocidad puede, no obstante, ocultar situaciones de desigualdad

(Torres 2005). Estas observaciones sirven para desmentir las generalizaciones que se realizan analizando el caso de los kichwa otavalo, con las que se crea una imagen unitaria de los otavalos como un grupo étnico próspero, que ha sido capaz de conservar sus tradiciones a la vez de innovar y utilizar nuevas tecnologías para insertarse en el mercado. El auge del mercado artesanal, así como los logros del movimiento indígena, influyen en la revalorización del origen común así como en el desarrollo del orgullo de ser kichwa otavalo, llevando implícitamente a la percepción de una cohesión social interna (Célleri and Jüssen 2012).

David Kyle (2000) analiza los patrones de estratificación socio-económica en el ámbito comunal y su arraigo histórico para comparar las formas diferenciadas de impacto de las migraciones entre comunidades kichwa otavalo. Las estructuras sociales preexistentes influyen en que las posibilidades de involucrarse en la movilidad internacional cambien sustancialmente de una comunidad a otra. Por esta razón la identificación de los otavalos como grupo étnico esconde jerarquías internas que fracturan esta población. Kyle llegó a esta tesis comparando dos comunidades: Peguche, una de las más prosperas de la región gracias a su especialización artesanal, y Guanansi, de carácter principalmente agrícola. Las dos representan diferencias intrarregionales en cuanto a la orientación productiva de las comunidades en el pasado. En este sentido fue de vital importancia la forma de relacionarse con la hacienda. Mientras que Peguche desde muy temprano desarrolló actividad artesanal, la población de Guanansi estaba fundamentalmente formada por *yanaperos*, es decir, indígenas obligados a trabajar en la hacienda el tiempo requerido por el hacendado a cambio de acceso a los recursos y caminos de la hacienda (Huarcaya 2011) o de una pequeña parcela para su propio uso (Parga 1999). La especialización en el caso de Peguche permitió insertarse en el mercado en mejores condiciones y desarrollar capital social basado, en gran medida, en las relaciones con la población no-indígena. Tampoco carece de importancia el disfrute del prestigio ligado a su tradición artesanal. Comunidades como Peguche se hayan entre las que han estado en el centro de la innovación política, social y tecnológica de la región desde hace varios siglos. Otras sin embargo quedaron excluidas de la economía de artesanías étnicas. Para poder incorporarse en ella se debían cumplir al menos tres condiciones: contar con la formación correspondiente, disponer de un capital inicial y estar insertado en redes sociales con

vínculos a mercados diversos. La diferenciación interna que surge de esta realidad puede quedar ilustrada con el hecho de que, entre los kichwa otavalo que disponen de un puesto para la venta de artesanías en la ciudad de Otavalo, la mayoría son las mismas familias que recibieron esos puestos en el año 1973. A su vez la pertenencia a los hogares que mantuvieron sus puestos durante un prolongado periodo se asocia con mayores posibilidades de emprender una migración transnacional. La movilidad, que floreció sobre todo a partir de los años 90, está por tanto arraigada en el desarrollo de la economía étnica durante las décadas anteriores. Lejos de ser independiente del contexto social, la actividad de los tejedores, comerciantes y músicos actuales queda estrechamente ligada al pasado de la región (Kyle 2000, 1999).

El conflicto interno entre los kichwa otavalo se suaviza no obstante por las oportunidades en el ámbito de la creación musical. Aunque se trata de un campo que genera menos ingresos que la comercialización de artesanías, requiere una menor inversión inicial. De esta manera, comunidades centradas en la agricultura y personas hasta el momento excluidas de la economía étnica se encuentran con una posibilidad de incorporarse a ella a pesar de sus limitados recursos. Otros elementos que influyen en la suavización de las contradicciones internas tienen que ver con la separación física de los indígenas más prósperos. La actividad empresarial llevó a muchos a trasladarse a la ciudad de Otavalo así como a otras urbes en Ecuador y en el extranjero. Finalmente, las vías de acceso a los beneficios del comercio se ven ampliadas a más sectores de la población debido a la necesidad de incorporar productos elaborados también por otros grupos de indígenas, así como por mestizos (Kyle 2000).

No obstante, más allá del nivel de las comunidades de los kichwa otavalo, las desigualdades internas se ponen de manifiesto también en el seno de las familias (Torres 2004, 2005). El éxito empresarial de algunos sectores de la población kichwa otavalo se edificó en base a su tradición artesanal y comercial anterior pero también tuvo que ver con la organización de la producción y la minimización de los gastos mediante el uso del trabajo en el ámbito familiar. Las empresas dedicadas a la producción, comercialización y exportación de artesanías están en manos de redes familiares conformadas por padres, hermanos, primos, etc. Tal y como afirma Angélica Torres (2004), detrás de la imagen de las relaciones comunitarias dentro de un grupo étnico pueden encontrarse patrones de

explotación interna. Según la autora, la migración empresarial en gran medida fue posibilitada por la diferenciación entre los propios empresarios y emigrantes laborales. Estos primeros, con frecuencia, han proporcionado salarios más bajos que los que se ofrecerían en otras circunstancias, utilizando las redes migratorias, basadas en lazos de parentesco, no para ayudar sino para emplear mano de obra barata. Los migrantes reclutados de esta manera normalmente han trabajado como vendedores ambulantes tanto de artesanías como de discos de música andina.

Daniela Céleri y Lara Jüssen (2012) llegaron a conclusiones parecidas en su estudio realizado en Madrid, mostrando el funcionamiento de relaciones de poder entre migrantes kichwa otavalo que dan lugar a casos de explotación de personas traídas como empleados. A pesar de que la revalorización de la dimensión étnica de la identidad puede ser vista como un proceso que beneficia a todos los kichwa otavalo, una mirada al interior del grupo muestra que detrás de esta imagen homogeneizadora se esconde una realidad fracturada por las desigualdades. En el contexto migratorio la cara más negativa de este fenómeno surge con la explotación del trabajo de migrantes laborales, sobre todo si se trata de trabajo infantil. Tal y como describe Luz Caicedo (2010), los niños, niñas y adolescentes, al ser contratados para ser empleados en el extranjero, constituyen una presa fácil por estar aislados de sus familiares cercanos y de su comunidad de origen. Según el estudio citado, las condiciones de trabajo de muchos otavalos menores de edad, traídos desde el origen para ser empleados en Colombia, pueden ser caracterizadas en términos de explotación laboral.

La preexistente estratificación en términos de género influyó en que en el periodo del auge migratorio eran los hombres los más propensos a emprender la odisea migratoria, esperando que las mujeres se ocupasen de los hogares en origen. Es esta división del trabajo en la que se edificaron las estructuras sociales transnacionales analizadas por Kyle (2000). Según sus observaciones, en el contexto migratorio se requiere que las mujeres cumplan con las expectativas en cuanto al mantenimiento de la unidad doméstica, convirtiéndose al mismo tiempo en guardianes de la continuidad cultural y aceptando las posibles aventuras amorosas de sus ausentes parejas. En este último aspecto Meisch (2002) escribe sobre un creciente número de relaciones entre los varones kichwa otavalo y las “gringas”, tanto en el extranjero como en el propio Otavalo. Al mismo tiempo apunta que en el caso de las mujeres se espera la endogamia. En este sentido existe una mayor libertad

en cuanto a las relaciones extramatrimoniales por parte de los hombres, mientras que la sexualidad y las formas de establecer vínculos de pareja de las mujeres se ven sujetas a un mayor control social.

*Trans-
nacionalismo*

Las migraciones de los kichwa otavalo han sido caracterizadas como transnacionales en múltiples trabajos (Kyle 2000, 2001; Ordóñez 2008; Cruz Zúñiga 2011; Silva 2012; Torres 2005). El propio título de uno de los estudios más conocidos sobre los otavalos, “Campesinos transnacionales” (“Transnational peasants”), de David Kyle (2000), puede servir como ilustración de la relevancia de esta tendencia. Rudi Colloredo-Mansfeld (1998), por su parte, observa que la importancia de vínculos con origen es enfatizada por los propios otavalos como un elemento que les diferencia de la población no-indígena.

Los trabajos de Kyle (2000, 2001) influyeron en que los otavalos se convirtieran en un ejemplo de un eficaz funcionamiento del empresariado transnacional (Portes, Guarnizo y Haller 2002; Zhou 2004). Los lazos a través de las fronteras han sido descritos como un fundamento para el desarrollo de la comercialización de artesanías del origen en el extranjero. En este sentido las redes sociales transnacionales constituyen un enlace entre todos los elementos del proceso, producción, transporte y venta en el extranjero. Las migraciones transnacionales de los empresarios indígenas de Otavalo se caracterizan por el arraigo en la unidad doméstica de origen. Su estancia en un lugar de destino durante periodos prolongados, según Kyle, es poco común. Una de las estrategias para asegurar una base estable para la actividad comercial en el extranjero ha sido alquilar una casa o un piso entre varios miembros de la familia u otras personas asociadas. De esta manera un conjunto de personas podía disfrutar de una alta movilidad pero al mismo tiempo disfrutar de estabilidad en destino. Otra opción consistía en adquirir una furgoneta que podía servir tanto para viajar con fines comerciales como constituir un lugar en donde alojarse mientras tanto.

Rudi Colloredo-Mansfeld (1998) afirma que la involucración en el origen tiene lugar no sólo a nivel económico, por ejemplo con la inversión en inmobiliarias, sino también de forma simbólica cuando el retorno temporal permite la participación en fiestas de la región. El estudio de Angélica Ordóñez (2008) ofrece un acercamiento a esta tendencia describiendo el surgimiento de Pawkar Raymi, una fiesta que en 1995 ocupó el lugar de la celebración del Carnaval en Peguche. A pesar de coincidir con el Carnaval del calendario

gregoriano, su significado es el de Fiesta del Florecimiento, correspondiéndose con el periodo de florecimiento de las plantas y, sobre todo, del maíz, elemento emblemático de la flora de los Andes ecuatorianos. Se trata de una fiesta que surgió con el objetivo de celebrar un campeonato de fútbol en el que participan tanto los otavalos migrantes como los no-migrantes. La presencia de los primeros se pone de manifiesto con los propios nombres de los equipos, nombres de destinos migratorios como Milán. La celebración de la fiesta en febrero coincide con el periodo del año en el que un mayor número de migrantes regresa a origen. Contrastando con los eventos de fútbol que en otros lugares del país fomentan los sentimientos nacionalistas, en el caso de Pawkar Raymi este sirve más bien para fortalecer el orgullo y los lazos étnicos. Se trata de un contexto de profundas transformaciones políticas y socioeconómicas de las últimas décadas, en el que la reafirmación de lazos intragrupal, abarcando tanto a migrantes como no-migrantes, se hace especialmente importante. La celebración de la fiesta sirve precisamente para expresar la solidaridad y los valores comunitarios, aliviando las tensiones intragrupal ligadas a las desigualdades existentes. Según Ordóñez, se trata de “una expresión de vida, opuesta a la cotidianidad” (2008, p. 81). Una función similar se ve reflejada en la celebración de Vida Maskay, en la que se rinde homenaje a los primeros emigrantes otavalos. Se trata de una ocasión para la reafirmación de la migración en redes como un marcador identitario crucial para los kichwa otavalo. Según Luz Caicedo (2010), las celebraciones anuales permiten la exhibición de evidencias de éxito de algunos sectores, corroborando la creación del mito otavaleño y silenciando al mismo tiempo la experiencia de los que fracasaron en su proyecto migratorio, fueron víctimas de trata de personas o de la explotación por parte de sus paisanos.

En el contexto migratorio las ocasiones para celebraciones colectivas también desempeñan el mismo papel (Torres 2005). Centrándose en el caso español, Alicia Torres (2005) describe el Primer Encuentro de los Pueblos Andinos, kichwas y aymaras, organizado por la “Comunidad de Otavalos en Cataluña” en una cancha de un barrio de Barcelona. Se trataba de un campeonato de fútbol de siete días de duración y en el que participaron equipos de los kichwa otavalo principalmente, aunque hubo también una pequeña presencia, por ejemplo, de jugadores africanos. Además del encuentro deportivo, por las noches se realizaban festivales de música en los que tomaron parte grupos tanto de Ecuador, como de Perú y Bolivia. Es significativo que la celebración reunió otavalos de

diversos países europeos además de España, entre ellos Bélgica, Holanda, Portugal e Italia. En la inauguración tomó parte el alcalde de la ciudad. Según Torres se trata de una iniciativa que reafirma el espíritu comunitario, transmitiendo el mensaje que esconde la realidad de importantes desigualdades internas y de la competitividad interna para conseguir el éxito individual.

*Más allá del
trans-
nacionalismo*

Los resultados del presente estudio muestran que los patrones de estratificación interna influyen en la articulación de las tendencias transnacionales. A pesar de que el análisis de esta realidad se llevará a cabo en el apartado de los “Resultados”, en este momento se indican algunos estudios que, aunque no concuerdan en su totalidad con las conclusiones de la presente investigación, apuntan en una dirección parecida. Por ejemplo, Adriana Hernández (en Caicedo 2010), centrándose en el caso de Bogotá, distingue tres fases de las migraciones de los kichwa otavalo caracterizadas por una relevancia diferenciada de lazos con origen y con la sociedad de acogida. El primer flujo se inició en los años 40 y condujo a lo largo del tiempo al asentamiento permanente de la población indígena en la ciudad, por lo que la involucración en origen a través de los viajes fue muy limitada. Esta modalidad permitió además la aparición de los kichwa otavalo colombianos, nacidos ya en territorio del país de destino. La siguiente fase, que se desarrolló sobre todo en los años 70 y principios de los 80, afectó a una población que en su mayoría se estableció en Bogotá pero al mismo tiempo siguió manteniendo contactos con origen. Estas relaciones permitieron en ocasiones la realización de migraciones de retorno de muchos otavalos. Finalmente, el flujo iniciando a finales de los años 80 y principios de los 90 abarcó a población caracterizada por patrones de movilidad mucho más pronunciados. Estos han implicado un frecuente ir y venir entre origen y destino, fundamentando el desarrollo de fuertes lazos transnacionales.

Otra aportación que muestra, aunque de forma indirecta, la diferenciación interna en cuanto a los vínculos a través de las fronteras es la investigación de Angélica Ordoñez (2008, 2014). Entre los otavalos que salieron de Ecuador durante el periodo del auge migratorio, la autora diferencia varios tipos de estrategias. La primera hace referencia a las personas que, tras acumular recursos suficientes, consiguieron volver a origen disponiendo de un capital suficiente para establecer sus propios negocios. En este caso se trataría de una migración de carácter temporal que, en el caso de resultar exitosa, permite una plena

reinserción en Ecuador. La segunda estrategia consiste en la permanencia en el exterior siguiendo con el comercio de artesanías. La tercera hace referencia al proyecto de personas que decidieron permanecer móviles a la vez que mantener sus propias empresas en origen. Es esta última modalidad en donde se encuentra la máxima expresión de la involucración tanto en Ecuador como en destino, dando lugar a un espacio vital de carácter transnacional.

Los migrantes del periodo de auge de la movilidad internacional, así como los otavales que habían dejado origen en las décadas anteriores, se diferencian del grupo denominado por Ordóñez con el término de migrantes “esporádicos”. Se trata de personas que iniciaron su odisea migratoria después de la crisis de finales de los años 90. Al emigrar con menos recursos por la presión de unas necesidades económicas más urgentes, su situación contrasta con la relativa solvencia económica de sus predecesores. Este contexto de dificultades económicas influye en que su movilidad se vea mucho más limitada.

6.1.8 TRANSFORMACIONES RELIGIOSAS EN ORIGEN

“Dos de los aspectos más destacados del cambio social a lo largo de las últimas décadas en América Latina ha sido el auge de movimientos indígenas y la expansión del protestantismo evangélico” (Canessa 2000, p. 115)¹⁵⁸. El caso de Ecuador es tan solo un ejemplo del “despertar” indígena que ha sacudido la región, desde México hasta Chile. La acelerada proliferación de las instituciones evangélicas se ha convertido en otro de los elementos que desafían las formas existentes de autodefinición en términos nacionales, poniendo en cuestión el papel del catolicismo como elemento unificador a nivel de estado.

Los primeros misionarios protestantes se establecieron en Ecuador con la Revolución Liberal iniciada en 1895 que introdujo, entre otras reformas, la separación entre la iglesia católica y el estado y la libertad de conciencia y culto. El profundo arraigo del catolicismo en la legislación nacional, que obstaculizó la implantación más temprana de organizaciones de otras religiones, queda de manifiesto en el hecho de que en la constitución de 1869 se exigía ser católico como requisito para ser ciudadano de Ecuador. Las primeras misiones en territorio de Ecuador fueron la Unión Misionera Evangélica (Gospel Missionary Union),

*Incursión
evangélica en
Ecuador*

¹⁵⁸ Traducción propia del texto original: “Two of the most striking aspects of social change in recent decades in Latin America have been the rise of indigenist movements and the spread of evangelical Protestantism”.

implantada en 1896, y la Alianza Cristiana y Misionera (Christian and Missionary Alliance), introducida en 1897 (Ruiz 2013).

A pesar de la presencia de organizaciones evangélicas desde finales del siglo XIX, no fue hasta mitades del XX cuando tuvo lugar una incursión significativa en el país. En Ecuador se implantaron sobre todo las instituciones evangélicas de los Estados Unidos. Entre los diferentes actores sociales involucrados en la evangelización se encontraban iglesias, agencias misioneras, seguidores individuales de diversas denominaciones y organizaciones no gubernamentales evangélicas. De entre estas últimas hay que diferenciar entre aquellas cuyo objetivo principal era apoyar las misiones y otras orientadas a la asistencia social (Guamán 2010).

*Población
indígena e
instituciones
evangélicas*

El desarrollo de las instituciones evangélicas entre la población indígena se corresponde con el periodo de la incursión evangélica en todo el país desde mitades del siglo pasado, dando lugar a lo que algunos autores denominan “protestantismo indígena” (Andrade 2004; Guamán 2010). Las décadas anteriores estuvieron caracterizadas por el establecimiento de centros misioneros y actividades asistenciales y educativas en el campo de alfabetización. Las tres misiones que consiguieron mayor influencia entre la población indígenas fueron: las dos pioneras, Unión Misionera Evangélica y Alianza Cristiana Misionera y el Instituto Lingüístico de Verano¹⁵⁹, implantado en 1953¹⁶⁰ (Tabla 2). Hay que destacar también la actividad de organizaciones de asistencia humanitaria, principalmente Visión Mundial, MAP Internacional y Compasión Internacional.

¹⁵⁹ La actividad del Instituto Lingüístico de Verano en América Latina llegó a ser altamente polémica (Stoll 1984).

¹⁶⁰ En el periodo entre 1960 y 1990, aunque también en las décadas anteriores al auge evangélico, se implantaron diversas instituciones evangélicas pero su influencia entre los indígenas fue menor. Entre las introducidas a partir de los años 60 se hallan: Iglesia Episcopal (1960), Iglesia Nazareno (1971), Iglesia Evangélica Apostólica (1959), Asambleas de Dios (1962), Iglesia de Cristo (1962), Iglesia de Dios (1972).

Tabla 2. Misiones de mayor influencia entre indígenas.

MISIONES	AÑO INICIO	LUGAR DE OPERACION	NACIONALIDADES
Unión Misionera Evangélica	1902	Callata	Kichwa de Chimborazo, Bolívar y Tungurahua
	1949	Pulucate	
	1953	Colta	Kichwa de Cotopaxi y Tungurahua Shuar, Achuar, Hcoarani y Kichwa de Pastaza
		Illuchi	
	1902	Macas	
	1922	Sucúa	
	1944	Macuma	
1963	Chupienza		
Alianza Cristiana y Misionera	1918	Agato	Kichwa de Imbabura
	1926	Dos Ríos y Pano	Kichwa del Napo
	1929	Chupienza	Shuar, Achuar
	1933	Colta	Kichwa del Chimborazo
	1934	Salasaca	Kichwa salasaca en Tungurahua
Instituto Lingüístico de Verano	1953	Limón Cocha y Quito	Cofán, Siona, Secoya, Hcoarani, Tsáchila, Chachi y Awa

Fuente: (Guamán 2010, p. 65)

Entre los principales lugares de implantación, recogidos en la tabla anterior, hay que destacar Agato, una de las comunidades de Otavalo. Se trata de una iglesia de Alianza Cristiana y Misionera con la que se vincula la mayoría de los kichwa otavalo evangélicos de Villanueva que eran creyentes antes de emigrar a España.

El proceso de evangelización de la población indígena a nivel institucional condujo al surgimiento de un panorama religioso plural y complejo compuesto de diversos tipos de organizaciones. Julián Guamán (2010) diferencia dos grupos principales de congregaciones indígenas: “denominacionales” e “independientes”.

Las organizaciones denominacionales¹⁶¹ se subdividen en dos categorías. La primera (Tabla 3) hace referencia a congregaciones en las que se insertan personas fieles a la doctrina y ritos de las organizaciones que los evangelizaron originalmente. Las instituciones evangélicas implantadas en Ecuador a lo largo de más de un siglo cuentan por tanto con congregaciones formadas por miembros indígenas, aunque estos participan solo de forma marginal en su gobierno.

*Congre-
gaciones
denomina-
cionales*

¹⁶¹ Julián Guamán (2010) define la denominación como una organización que legitima las estructuras fundamentales de la sociedad, mantiene relaciones con las instituciones de estado y está compuesta por miembros de diversos orígenes socioeconómicos. Dispone además de su propio sistema normativo y ritual, posee su propio aparato administrativo, cuenta con un clero cualificado y abarca varias congregaciones. El modelo denominacional surge a raíz de la pluralidad religiosa en los Estados Unidos.

Tabla 3. Denominaciones con congregaciones indígenas.

MISIONES	NACIONALIDADES
Unión Misionera Evangélica	Kichwa de Chimborazo, Bolívar y Tungurahua; Kichwa de Cotopaxi y Tungurahua; Shuar, Achuar, Hoorani y Kichwa de Pastaza.
Instituto Lingüístico de Verano	Cofán, Siona, Secoya, Woorani, Tsáchila, Chachi y Awa.
Alianza Cristiana y Misionera	Kichwa de Imbabura, Kichwa del Napo, Shuar, Achuar, Kichwa del Chimborazo, Kichwa salasaca en Tungurahua.
Hermanos Libres	Kichwa Napo y Pastaza, Shuar, Achuar, Woorani.
Misión Bautista	Kichwa de Cañar, Bolívar, Sucumbios, Orellana y Napo.
Iglesia del Pacto	Kichwa del Napo (Quijos), Cayambe e Imbabura.
Iglesia de Dios	Kichwa Cotopaxi, Tungurahua y Chimborazo
OMS Internacional	Kichwa Saguro (Loja)
Iglesia del Nazareno	Kichwa Chimborazo
IEANJESUS	Kichwa Chimborazo y amazonía
Asamblea de Dios	Kichwa Chimborazo
Iglesia Verbo	Kichwa Chimborazo (Guano)
Iglesia Anglicana	Kichwa Chimborazo (Columbe).

Fuente: (Guamán 2010, p. 72).

La segunda subdivisión hace referencia a indígenas que formaron sus propias iglesias de carácter denominacional. De esta manera se trata de congregaciones que disfrutaron de independencia en cuanto a su gobierno, rito y producción religiosa. Este grupo abarca dos iglesias: Iglesia Evangélica Génesis, establecida en 1985, e Iglesia Evangélica Ecuatoriana, creada en 2010.

Congregaciones independientes

Las congregaciones independientes son aquellas creadas de forma autónoma como fruto de su escisión de una institución más amplia o como resultado de la evangelización. Estas organizaciones se diferencian de las instituciones denominacionales por caracterizarse por su postura de rechazo a la sociedad, por estar compuestas por personas que comparten un mismo origen socioeconómico, frecuentemente marginal, por una administración interna mediante canales interpersonales y, finalmente, por la falta de una formación estandarizada de sus responsables religiosos. Según el estudio realizado por Guamán (2010), en la región de la Sierra se ubican cientos de congregaciones pertenecientes a este tipo, aunque en la provincia de Imbabura se hallan tan solo 19.

Tras esta caracterización previa de las instituciones protestantes presentes entre la población indígena en Ecuador, se antoja necesario indagar en los factores que llevaron a la expansión de estas organizaciones a partir de mitades del siglo XX. En la sierra ecuatoriana el contexto de la primera llegada de las misiones orientadas a la actividad evangelizadora se caracterizó por la explotación y opresión de los indígenas. La tríada que representa la dominación étnica fue conformada por las figuras del terrateniente (poder económico), párroco (poder religioso) y teniente político (poder político) (Guamán 2010). El desmantelamiento del sistema de haciendas y la destrucción de su alianza con la iglesia católica, una de las más grandes propietarias de la tierra, con la reforma agraria de los años 60 y 70, abrió paso a la penetración del protestantismo. Como consecuencia de las transformaciones socioeconómicas que afectaron al país y de los cambios en el seno de la iglesia católica, los misioneros protestantes, que en su primera llegada a finales del siglo XIX habían sido perseguidos severamente, consiguieron gradualmente una mayor libertad en sus actividades (Gros 1999).

Pero no fue solo una mayor libertad de acción ligada a factores externos sino también las propias características y estrategias de las instituciones evangélicas las que influyeron en su expansión. El trabajo de Cristian Gros (1999), apoyado en el estudio de Blanca Muratorio de la población indígena de Chimborazo, ofrece una aproximación a las dinámicas que permitieron la proliferación protestante en la región. Susana Andrade (2004) indica que en Chimborazo, en 1961, había tan solo dos iglesias kichwa. Esta cifra aumentó de forma vertiginosa en los siguientes años: 130 iglesias en 1975 y 560 en 1999. Este avance fue posible gracias al apoyo de las instituciones evangélicas a los marcadores identitarios asociados a las comunidades indígenas así como a su contribución a mejoras en el campo socioeconómico y educativo.

El proselitismo fue acompañado por una serie de estrategias para facilitar el acceso a recursos, servicios y conocimientos que no estarían disponibles de otra manera. Las actividades asistenciales se llevaban a cabo en los centros misioneros (Guamán 2010). Uno de los elementos clave de estas actuaciones era la ayuda médica prestada en las instalaciones asociadas a muchas instituciones evangélicas. Desde las estaciones misioneras se vendían productos básicos como jabón, sal o medicinas, ya que los precios ofrecidos por los intermediarios revendedores eran muy altos.

*Religión como
una
imposición
cultural*

No obstante la labor de evangelización por misiones extranjeras fue criticada por diversos actores, entre otros la iglesia católica y distintos partidos políticos de izquierda, al considerarse una forma de intervención estadounidense anticomunista que, al transmitir la idea de salvación individual y promover una ideología cultural anglosajona prometedora de un modelo de vida occidental, mina la dimensión étnica de la identidad y los lazos de solidaridad (Andrade 2004). El periodo de expansión protestante coincide en definitiva con una época de inestabilidad política en América Latina. Las misiones evangélicas han sido acusadas de recopilación de información y de tareas de espionaje en servicio de los intereses norteamericanos, siendo partícipes de la neo-colonización cultural, económica y religiosa por parte del Oeste. A nivel académico también existen estudios que describen la presencia de las instituciones evangélicas como un fenómeno impuesto, dirigido desde fuera para preparar el terreno para la expansión de iniciativas extranjeras. El análisis de caso del Instituto Lingüístico de Verano de David Stoll (1984) sirve de ilustración de la vinculación de organizaciones religiosas con las políticas norteamericanas.

Susana Andrade (2004) apunta, sin embargo, que la reducción de la expansión protestante a cuestiones políticas hace perder de vista la apropiación y la creativa reinterpretación de las ideas evangélicas por parte de la población indígena. Sirvan de ejemplo el Primer Congreso de los Pueblos Indígenas Evangélicos Latinoamericanos y el Cuarto Congreso Latinoamericano de Evangelización, ambos celebrados en Quito en el año 2000. En ellos el tema de la revalorización cultural fue abordado por representantes de etnias como los toba de Argentina, los quechuas y aymaras de Bolivia o los guambianos de Colombia. En sus intervenciones se puso énfasis en la necesidad de autonomía de las misiones extranjeras, en la elaboración de teologías indígenas y en el rechazo de imposiciones culturales. Estas ideas de apropiación indígena de del mensaje religioso pueden ser expresadas con palabras de un pastor quechua de Bolivia participante de estos debates: “La función primordial del Evangelio es la de potenciar los valores y principios culturales de cada pueblo indígena”(citado en Andrade 2004, p. 172).

*Etnicidad e
instituciones
evangélicas*

La cita anterior nos devuelve a la temática identitaria. Hasta hace relativamente poco las formas predominantes de evangelización estaban marcadas por su etnocentrismo. La postura de la iglesia católica, pero también de misiones de otras religiones, podía ser caracterizada en términos de paternalismo y colonialismo, que equiparan la cristianización

con la acción “civilizadora”. No obstante, estos planteamientos empezaron a cambiar desde finales de los años 60 y, de forma más acelerada, a partir de finales del milenio (Gumucio 2002).

El éxito de la actividad misionera queda estrechamente ligado al apoyo atribuido al idioma. En 1973, por primera vez, se publicó la Biblia en kichwa¹⁶², transmitiendo el mensaje de que uno puede ser un kichwa-hablante y al mismo tiempo ser alfabetizado. Se prestó apoyo a la educación bilingüe con la apertura de escuelas que proporcionaban este nuevo modelo de enseñanza. Tal y como indica Susana Andrade (2004), para el caso de Chimborazo, de vital importancia en la conversión, aparte de la ubicación de centros médicos y educativos en las estaciones misioneras, fue el establecimiento de una emisora de radio en kichwa¹⁶³ acompañada por la distribución de radios portátiles. Estos últimos no solo fueron elementos de difusión del mensaje de las instituciones evangélicas. Se convirtieron también en símbolo de un mayor estatus social, lo que facilitó la proliferación de su uso. Con el tiempo se tomaron medidas para que el personal sanitario en centros médicos manejase el idioma de la población indígena, contribuyendo a que el tratamiento médico fuese acompañado por la evangelización. El kichwa, anteriormente percibido como un marcador de exclusión, se convirtió en un símbolo positivo, siendo incorporado, junto con otros elementos, como la música local, en las actividades de las iglesias. La promoción del bilingüismo llevó además a su asociación con la educación formal y la voluntad de aprender. El acercamiento a través del uso del kichwa ayudó por tanto a aumentar el número de conversiones a una religión que durante décadas fue objeto de una fuerte oposición.

Con el tiempo también comenzaron su actividad los primeros pastores indígenas apoyados por organizaciones evangélicas (Guamán 2010). Las misiones desarrollaron los denominados institutos bíblicos, cuyo objetivo fue la transmisión, sobre todo a líderes indígenas, de enseñanza evangélica. La formación en su seno permitió a la población nativa asumir la responsabilidad del sacerdocio, administración y entrenamiento en el seno de las iglesias. También las clínicas, las radioemisoras y centros de capacitación pasaron a manos

*Idiomas
indígenas*

*Responsables
religiosos
indígenas*

¹⁶² Tanto el Nuevo Testamento como el Antiguo fueron traducidos también a otros idiomas indígenas (Guamán 2010).

¹⁶³ Los evangélicos no son los únicos que utilizan el kichwa como vía de acceso a la población indígena. Por ejemplo, Meisch (2002) indica la existencia de una emisora de radio en kichwa de los seguidores de la Fe bahá'í. A mitades de los años 80 el kichwa fue incorporado también a la liturgia católica.

indígenas, sobre todo desde los años 70. Los nuevos evangelizadores adoptaron la práctica de conferencias y campañas al aire libre para alcanzar a un mayor número de personas. El mensaje evangélico fue acompañado por testimonios de cambio de vida ligado a la conversión. Estos con frecuencia se centraban en la superación en dos ámbitos: el alcoholismo y la violencia doméstica. La promoción de la lucha contra ambos fenómenos en el seno de las organizaciones evangélicas permitió crear una nueva auto-imagen de los indígenas como letrados, liberados del alcoholismo y con una vida familiar equilibrada. Miguel Huarcaya (2003), en su análisis de la superación del consumo de alcohol excesivo como un fenómeno colectivo en Cacha, concluye que la profunda transformación cultural en este aspecto fue precedida por una creciente necesidad, que el proselitismo evangélico supo aprovechar, de enfrentar los problemas causados por el abuso de alcohol.

La expansión de las instituciones evangélicas llevó a una serie de transformaciones sociales que se plasmaron también a nivel identitario. Pese a los cambios no podemos hablar sobre la erosión de fronteras sociales étnicas, ya que, en múltiples aspectos, tuvo lugar precisamente lo contrario. Mediante la valorización de idiomas nativos o formación de líderes indígenas, las actuaciones de las organizaciones evangélicas contribuyeron a la reafirmación étnica. Hay que enfatizar que la reafirmación de la etnicidad no es equivalente a la preservación de los elementos culturales ancestrales ya que, tal y como se ha demostrado, las instituciones protestantes promovieron toda una serie de cambios en el seno de las comunidades indígenas (Gros 1999). Sin embargo estas transformaciones, plasmadas por ejemplo a nivel normativo, al promover una nueva auto-imagen, reforzaron adicionalmente las tendencias de reafirmación identitaria. Hay además que tener en cuenta que de manera paralela operan otras fuentes de transformaciones socioculturales, tales como en el desarrollo del consumismo orientando el proceso identitario en otras direcciones que no necesariamente tienen que ver con la etnicidad.

En el caso específico de Otavalo, es sobre todo a partir de las últimas décadas del siglo XX cuando tiene lugar el periodo del gran florecimiento de las iglesias evangélicas (Korovkin 1998). Al igual que en otras regiones, una de las claves principales para su exitosa implantación es su apertura a las congregaciones indígenas, estableciendo las iglesias en los territorios de mayoría kichwa y reclutando pastores procedentes de estas mismas comunidades. Los misionarios evangélicos entrenaron a numerosos diáconos y pastores

indígenas, que pronto les sustituyeron en sus funciones. En cambio, las iglesias y capillas católicas eran típicamente levantadas en asentamientos de población mestiza y en haciendas, mientras que el clero se reclutaba sobre todo de acomodadas familias no indígenas, teniendo que pasar por una larga y cara educación teológica.

Aparte de las repercusiones en el ámbito identitario, ideológico y educacional, el protestantismo influyó también en el campo socioeconómico y político. En el caso de Otavalo, Tanya Korovkin (1998), analizando las comunidades de Peguche y Carabuela, demuestra la contribución al desarrollo de la producción y el comercio artesanal por parte de algunos kichwa otavalo. Su estudio apunta hacia la importancia de las consideraciones económicas en el éxito evangélico. Desde las organizaciones protestantes se apoyó el establecimiento de cooperativas de crédito y se ofrecía ayuda en la construcción de carreteras, sistemas sanitarios o escuelas. A nivel institucional se condujo un ataque a los gastos ceremoniales y el consumo de alcohol asociados a las festividades católicas. También se condenó el cobro del diezmo, practicado en Otavalo todavía en los años 60 y 70. Muchas familias fueron atraídas también por diferentes incentivos económicos, por ejemplo en forma de regalos o donaciones que se asociaban a la conversión.

La investigación de Korovkin analiza las transformaciones en las prácticas comunales que fueron suscitadas por la influencia de la producción textil comercial, los avances educativos y los cambios religiosos. Históricamente el intercambio recíproco de trabajo y gastos ceremoniales constituían dos pilares de las instituciones comunales, asociándose estrechamente con la agricultura familiar y el catolicismo. El declive de ambos es visible en comunidades artesanas orientadas al mercado, protestantes y con, relativamente, altos niveles de alfabetización. Al mismo tiempo, adquirieron más importancia las instituciones de corte étnico, tales como la *minga*, referente al trabajo comunal en la construcción y el mantenimiento de infraestructuras o las festividades culturales desvinculadas del catolicismo. La implantación del protestantismo se articuló en base a las actividades destinadas a ocupar el lugar de las celebraciones y costumbres católicas sustituyéndolas por fiestas “espirituales”, tal y como muestra el estudio de Andrade realizado en Chimborazo (2004). La consciencia de que estas ocasiones satisfacían también necesidades sociales influyó en que en las instituciones evangélicas se pusiera énfasis en la música, el teatro y el deporte. Entre otras actividades, en cada iglesia se organizaban grupos musicales

responsables de la alabanza en kichwa. Se dio además una importancia fundamental a las conferencias bíblicas, que constituyen una ocasión para la reafirmación de lazos sociales. La ubicación temporal de las campañas y conferencias eran escogidas estratégicamente coincidiendo con fechas de celebraciones católicas y fiestas indígenas (Guamán 2010).

Resumiendo, la expansión evangélica coincidió y contribuyó a las transformaciones sociales más amplias, ligadas al contexto del declive de la agricultura familiar y el desarrollo de la actividad textil. Específicamente, el intercambio del trabajo en el seno de las familias dio lugar al trabajo comunitario, mientras que las fiestas anuales caracterizadas por el consumo de alcohol, frecuentemente desmesurado, y los gastos importantes para su organización fueron sustituidas por otro tipo de celebraciones. Entre ellas destacan las de carácter evangélico y eventos culturales y políticos ligados al movimiento indígena.

La pérdida de peso del intercambio recíproco de trabajo inscrito en el calendario agrícola y la liberación de gastos ceremoniales facilitó el desarrollo de una nueva élite económica. Los compromisos arraigados en vínculos familiares y las obligaciones de ayuda mutua empezaron a ser percibidos como un obstáculo para el avance personal, por lo que las élites emergentes se reorientaron a la construcción de redes sociales y religiosas alternativas. La violación de las normas de reciprocidad asociadas a la organización del trabajo en una población agrícola influyó en que los tejedores y comerciantes exitosos se convirtieran en un objeto de crítica por los sectores menos prósperos. Como consecuencia, las nuevas élites tendían a distanciarse de las comunidades caracterizadas por el predominio de agricultura. El ascenso del protestantismo les permitió insertarse en redes sociales alternativas que sirvieron además como fuente de apoyo moral. El proceso de transformación de relaciones sociales se vio acelerado por la frecuente migración de las familias exitosas a la ciudad de Otavalo, permitiéndoles dejar atrás las instituciones de reciprocidad agrícola y establecer nuevas redes orientadas al mercado y ligadas a las iglesias evangélicas.

*Influencia en
la expansión
comercial*

Según Korovkin (1998), aunque la expansión del protestantismo no explica por sí sola el ascenso del capitalismo indígena, sin duda actúa como un catalizador de la expansión comercial. Al desafiar las instituciones religiosas que históricamente inhibieron la acumulación del capital, la conversión religiosa pudo contribuir a la expansión del mercado. El análisis del caso de Carabuela, una de las comunidades indígenas de Otavalo, confirma la

relevancia de esta tesis en el caso de los kichwa otavalo. Los representantes de instituciones evangélicas y mormonas empezaron a predicar en esta comunidad en 1960, consiguiendo una inserción exitosa en un lapso de tiempo muy reducido. Tan sólo 30 años después, aproximadamente una tercera parte de las familias de Carabuela era protestante (la mayoría perteneciente a iglesias conservadoras de Cristo Salvador y Génesis) o mormona. El desarrollo de la actividad textil en la localidad fue facilitado por el desafío a las instituciones comunales descrito anteriormente así como por la influencia de enseñanzas protestantes y mormonas en cuanto a la celebración de las festividades religiosas y el consumo de alcohol. Por su parte, Susana Andrade (2004) en su estudio sobre el protestantismo indígena en Chimborazo, afirma que los propios misionarios veían como uno de sus objetivos la transmisión de “progreso” y de “civilización”, entre otros, mediante la reorientación hacia la economía mercantil y el ahorro, tal como se entiende en el sistema capitalista. La investigación de Andrade relata el trabajo de 1967 de Donald Dilworth, un médico misionero en Chimborazo, que puede servir para ilustrar esta tendencia. En el texto el autor indica admirado que el único ahorro existente entre la población indígena tiene el objetivo de financiar las fiestas y obtener prestigio, por lo que aconseja la necesidad de actuaciones para promover una adaptación en “términos materiales”.

Entre los elementos que influyeron en la expansión protestante hay que hablar sobre las cooperativas de crédito. Como ilustración de su funcionamiento sirva el caso de la Cooperativa Indígena de Crédito de Chuchuquí establecida a principios de los años 80, con el apoyo de la Visión Mundial, una organización evangélica. Inicialmente se prestaba ayuda financiera a agricultores indígenas, pero con el tiempo el protagonismo entre los beneficiarios fue adquirido por los productores textiles y comerciantes. La cooperativa ofrecía pequeños préstamos, generalmente menores de 1000 USD, brindando menores intereses y menor depósito inicial que el Banco Nacional de Fomento. Estaba también más dispuesta a esperar en el caso de insolvencia en lugar de realizar la ejecución hipotecaria. El uso del kichwa en el seno de la institución y un trato respetuoso independientemente de lo pequeño que fuera el préstamo solicitado, contribuyeron a la popularidad de la cooperativa, pasando de 28 miembros en 1983 a 1006 una década más tarde.

Las conclusiones de Korovkin (1998), que muestran que entre las repercusiones más importantes de la conversión religiosa entre la población indígena de Otavalo se halla la

contribución de instituciones evangélicas al desarrollo de la producción y el comercio a pequeña escala, se ven reafirmadas en el estudio de David Kyle (2001). Este autor apunta que con frecuencia la figura del comerciante coincide con la de evangélico. De esta manera, aunque de manera indirecta, las transformaciones religiosas en origen influyeron en el desarrollo de las migraciones. Recordemos que es sobre todo la élite de la producción y la comercialización de artesanías en origen la que inició la expansión migratoria de los kichwa otavalo.

Ámbito político

Finalmente, las transformaciones religiosas se han plasmado también a nivel político. Según Cristián Parker Gumucio (2002), han influido en la reconstitución de la dimensión étnica de la identidad y la formulación de las demandas del movimiento indígena. La vinculación entre la expansión evangélica¹⁶⁴ y la movilización étnica puede ser ilustrada con el caso de la Federación de Indígenas Evangélicos del Ecuador (FEINE)¹⁶⁵, una de las organizaciones más importantes del movimiento indígena después de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) y la FENOCIN (Federación Nacional de Organizaciones Campesinas Indígenas y Negras). Los evangélicos cuentan también con su propio partido político, el brazo electoral del FEINE, Amauta Jatari¹⁶⁶, renombrado en 2003 como Amauta Yuyay¹⁶⁷.

En los años 70 se desarrolló el proceso de expansión de asociaciones indígenas regionales, que en 1977 se unieron en la Federación Nacional de Asociaciones Evangélicas (FENAE). Esta organización dio posteriormente forma al establecimiento de la FEINE. La Federación ha representado a las diversas iglesias evangélicas-protestantes, siendo un reflejo de la heterogeneidad de estas instituciones.

¹⁶⁴ En el caso de Ecuador, los actores vinculados a la iglesia católica también desempeñaron un papel importante en la democratización y defensa de los derechos de la población indígena (Lalander 2014). Sirva como ejemplo el caso de ex obispo de Chimborazo, Monseñor Leónidas Proaño, uno de los defensores de la teología de la liberación, popularmente llamado “el Obispo de los Indios”.

¹⁶⁵ El significado de la abreviación FEINE fue cambiado posteriormente a Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicos del Ecuador

¹⁶⁶ Kichwa: “el sabio se levanta”.

¹⁶⁷ Kichwa: “pensamiento sabio”.

En relación a la CONAIE y la FENOCIN¹⁶⁸, en sus actuaciones FEINE une las reivindicaciones étnicas y de clase, agregando la definición identitaria en términos religiosos. La heterogeneidad cultural y socioeconómica de la población indígena se plasma a nivel del movimiento indígena. Es por esta razón por la que se antoja necesario fusionar diferentes dimensiones identitarias¹⁶⁹¹⁷⁰ para conseguir la movilización y formar alianzas políticas.

¹⁶⁸ La CONAIE y la FENOCIN logran unir las reivindicaciones de clase y etnia pero dando prioridad diferenciada a cada uno de los principios. En el caso de CONAIE el elemento étnico es superior al de la clase, mientras que en el caso de FENOCIN la autodefinición en términos de clase tiene más peso.

¹⁶⁹ El estudio de Rickard Lalander (2014) sobre la actividad de FEINE y Amauta Jatari en Chimborazo, una de las regiones fortaleza de las instituciones evangélicas en Ecuador, sirve de ilustración de las tensiones entre etnicidad y religión en el ámbito político

¹⁷⁰ La relevancia política de los evangélicos se pone de manifiesto también en el caso de Otavalo. Para ejemplificar este hecho, en otra investigación, Lalander (2010) relata el papel de Amauta Jatari en las elecciones del año 2000. Específicamente, la candidatura de Mario Conejo, que a través de dichas elecciones se convirtió en el primer alcalde indígena de Otavalo y uno de los primeros de Ecuador, fue objeto de una rivalidad interna en el seno de Pachakutik. El fracaso de su oponente, Carmen Yaberla, se explica según ella misma por la oposición a su candidatura de los evangélicos y por el hecho de que importantes sectores económicos de Otavalo apoyaron a Conejo. De esta manera, Mario Conejo llegó al poder a nivel municipal gracias a Pachakutik y el respaldo de los políticamente organizados indígenas evangélicos.

No obstante en las siguientes elecciones de 2004, fue re-elegido a pesar de que los evangélicos decidieron dejar la alianza con Conejo y participar mediante su propio movimiento, Amauta Jatari.

6.2 CONTEXTUALIZACIÓN SOCIO-HISTÓRICA DEL CASO SENEGALÉS

*“Somos como pájaros que piensan sobre el hogar,
volando alto sobre el mundo”¹⁷¹*

/Dicho mourid (Ebin 1996, p. 98)/

En la literatura especializada, los migrantes senegaleses se han convertido en uno de los ejemplos emblemáticos de comunidad transnacional (Riccio 2011; Riccio and degli Uberti 2013; Riccio 2001; Moreno 2006; Kaag 2013; Sow 2004b; Kane 2011; Suárez Navaz 1998; Abdullah 2012). El análisis de su movilidad constituye un dinámico campo de investigación, muy revelador en cuanto a los posibles nexos que pueden articularse entre la religión, la economía y el ámbito sociocultural en el contexto migratorio.

Las diferentes modalidades de movilidad que afectaron a Senegal a lo largo de su historia abarcan importantes oleadas de flujos internos de tipo rural-rural y rural-urbano, así como a las migraciones al exterior, tanto intra- como intercontinentales. Estas últimas adquirieron un mayor protagonismo a partir de los años 80. Hoy en día Francia, Italia y España acogen al mayor volumen de inmigrantes senegaleses fuera de África. En el caso español se trata de la nacionalidad subsahariana más numerosa en su territorio.

Las recientes migraciones de los senegaleses han sido en gran medida protagonizadas por la población wolof perteneciente a la cofradía sufí Mouridiyya (Diouf 2000; Ebin 1995; Sow 2004b; Crespo 2007a; Bava 2003a, 2000), lo que queda reflejado en la focalización de la investigación académica en esta hermandad. El presente trabajo persigue ir más allá de esta perspectiva, dando cabida a la diversidad existente en el seno de la comunidad senegalesa. Al mismo tiempo se problematiza el concepto de transnacionalismo para demostrar la complejidad que subyace en este fenómeno.

6.2.1 CARACTERIZACIÓN INICIAL

*Migraciones
de los
senegaleses: el
caso de
España*

Según Naciones Unidas (2013b), en la Unión Europea residen en la actualidad 262 508 inmigrantes senegaleses. Los vínculos coloniales influyeron en que inicialmente fuera Francia su principal destino en Europa. Posteriormente, con la transformación de Italia y España en países de inmigración, la antigua metrópoli colonial empezó a perder protagonismo. España se ha convertido en uno de los principales destinos de la inmigración senegalesa en Europa. Tanto ha sido así que en el año 2003 pasaron a ser el grupo más numeroso de África Subsahariana en el país (Sow 2004b).

¹⁷¹ Traducción propia del texto original: “We are like birds, who think of home when flying high above the earth”.

Según los datos de los últimos censos, en 2011 residían en España 57 739 personas de nacionalidad senegalesa (Instituto Nacional de Estadística 2011), frente a 11 540 en 2001 (Instituto Nacional de Estadística 2001). El grupo en cuestión se ha multiplicado casi por cinco durante tan sólo una década. Actualmente, según el Padrón Municipal, el número de senegaleses asciende a 62 705 (Instituto Nacional de Estadística 2014a). Sin embargo, hay que enfatizar que en 2014 la población senegalesa en España descendió por primera vez desde hace años.

A pesar de que la diáspora senegalesa es un grupo heterogéneo, se pueden distinguir algunos rasgos que la diferencian a nivel colectivo. La comunidad se caracteriza por una gran superioridad numérica de los hombres que, según el último censo, constituían el 80% de los senegaleses en España (Instituto Nacional de Estadística 2011). Otro rasgo de gran importancia es su estructura de edad. Es el grupo de entre 15 y 34 años el que demuestra mayor iniciativa para emprender la odisea migratoria (Bartolomeo, Fakhoury y Perrin 2010). Tan sólo el 13% de los senegaleses en España tiene más de 45 años (Instituto Nacional de Estadística 2011). Una de las causas más importantes para que sea este sector joven de la población el que presente un éxodo más elevado es su precariedad económica, que hace que Donal Cruise haya llamado a este grupo la “generación perdida” (1996, p. 58). El Wolof, que a lo largo del siglo XVIII y XIX se convirtió en la *lingua franca* de Senegal, es también ampliamente utilizado en el contexto migratorio¹⁷².

El islam, que abarca más del 90% de la población en la sociedad de origen (Jettinger 2005), desempeña también un papel importante en la inmigración. La inmensa mayoría de senegaleses pertenece a cofradías musulmanas o *ṭuruq* (en singular: *tariqa*). Son organizaciones fuertemente jerarquizadas encabezadas por guías religiosos, llamados marabús, que adquieren el papel de mediadores entre sus discípulos y Alá. Las cofradías desempeñan en Senegal un papel tan fundamental que el país es llamado “el paraíso de las hermandades” (Bop 2005, p. 1104). Especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XX, empezaron a jugar un importante papel tanto en la economía como en la política, siendo el eslabón que media entre el estado y la sociedad (Cruise 1996). Incluso el último presidente

Religión

¹⁷² Durante este periodo, en el territorio del actual Senegal, tuvo lugar la “wolofización” de la cultura y el idioma (Carter 1997). En 2003 aproximadamente el 80% de la población del país hablaba la lengua wolof (Johnson 2004).

de Senegal, Abdoulaye Wade, manifestó que lo primero son sus obligaciones hacia su marabú. En los últimos años la intensificación de la actividad de las cofradías se ha dirigido hacia las diásporas.

Las dos cofradías más importantes de Senegal, en cuanto al volumen de seguidores, son Mouridiyya y Tijaniyya. Aunque esta última es la *tariqa* más numerosa en origen, Mouridiyya ha copado la investigación académica debido a su poder económico y político en Senegal, así como por su influencia en los patrones migratorios de sus miembros. Especialmente relevantes son sus vínculos con redes comerciales desarrolladas en el contexto de la movilidad de los senegaleses. El corazón de la cofradía es la ciudad sagrada de Touba, que hoy alberga la mayor mezquita del África Subsahariana. Hay un extenso cuerpo de investigación sobre Mourids en múltiples países de acogida: Estados Unidos (Babou 2002; Ebin 1990; Salzbrunn 2004); Italia (Carter, 1997; Kaag, 2008, 2013; Riccio, 2004, 2008); Francia (Bava 2002, 2003b); España (Crespo 2007a; Moreno 2006; Sow 2004b).

Tijaniyya ha recibido poca atención académica en cuanto a su papel en el contexto migratorio (Llitas 2009; Soares 2004). Esta cofradía, a diferencia de Mouridiyya, tiene sus orígenes fuera de Senegal. Fue creada en Argelia por Ahmad al-Tijani en 1781 y es hoy en día la hermandad más grande de África Occidental. Pese a su carácter internacional, debemos destacar que existen ramas nativas de Tijaniyya agrupadas en torno a familias de líderes religiosos senegaleses. Entre las más importantes, que cuentan además con una fuerte presencia en la emigración, podemos diferenciar la rama Sy de Tivaouane, fundada por El-Hadji Malick Sy, y la rama Niassène, con sede en Medina Baye, en Kaolack, y creada por El Hadji Ibrahima Niassé. Ambas ramas se establecieron en la primera mitad del siglo XX y permanecen bajo el liderazgo de los descendientes de sus fundadores.

Migraciones de los senegaleses: estado de la cuestión

A continuación se indican las líneas de investigación referentes a las migraciones de los senegaleses que recibieron mayor atención académica a lo largo de las últimas décadas. Varios estudios recogen datos básicos sobre el perfil migratorio de Senegal (Bartolomeo, Fakhoury y Perrin 2010; Jettinger 2005; Gerdes 2007). Una inestimable fuente de información es el proyecto Migrations Between Africa and Europe (MAFE). En su marco se publicaron diversos textos que analizan las migraciones de los senegaleses a Italia, Francia y España desde mitades de los años 70 (Sakho et al. 2013; Baizán y González-Ferrer 2014). Las actividades de los senegaleses han sido estudiadas en diversos países de destino incluyendo

a Francia (Bava 2000; Soares 2004; Timera 1996), Italia (Riccio 2001, 2004, 2008 ; Kaag 2008; Carter 1997; Gaspiretti 2011; Kaag 2008; Schmidt di Friedberg 1994; Sinatti 2006; Elia 2006), Estados Unidos (Carballo 2011; Perry 1997; Salzbrunn 2004; Stoller 1996; Ebin 1990; Babou 2002; Ebin 2008; Kane 2011), Argentina (Zubrzycki 2011), Sudáfrica (Llitas 2009). Los estudios sobre España se detallan más adelante.

Las migraciones de los senegaleses se han consolidado en los estudios migratorios como uno de los ejemplos emblemáticos de transnacionalismo (Riccio 2011; Riccio and degli Uberti 2013; Riccio 2001; Moreno 2006; Kaag 2013; Sow 2004b; Kane 2011; Suárez Navaz 1998; Abdullah 2012). Es la intensidad y relevancia de las conexiones socioeconómicas, políticas y culturales mantenidas por los senegaleses a través de las fronteras lo que repercute en la importancia de la aplicación de la perspectiva transnacional en el estudio de sus migraciones. La investigación sobre Mouridiyya ha dominado en gran medida este campo de investigación, centrándose en la cuestión del desarrollo de los nexos entre los lazos a través de las fronteras y la religión.

En este contexto es necesario hacer referencia a los trabajos que exploran la vinculación entre Mouridiyya y el ámbito del comercio en el contexto migratorio. Las redes económicas y religiosas con frecuencia se solapan entre sí (Bava 2003a; Diouf 2000; Rosander 2006; Ebin 1995). El texto de Mamadou Diouf (2000) constituye una buena introducción a esta temática, además de ofrecer un recorrido histórico de las transformaciones de la *tariqa*, desde sus inicios hasta la expansión ligada a las migraciones internacionales. Cheikh Anta Babou (2002) analiza el papel de las *da'iras* entre los Mourids en Nueva York, indicando que la *tariqa* juega un papel fundamental como fuente de cohesión social, capital social y solidaridad. De esta manera contribuye al éxito económico de muchos migrantes en el medio urbano. Varios trabajos de Sophie Bava (2000, 2003a) analizan el ámbito comercial y su vinculación con Mouridiyya en el caso de Francia. Hay que hacer referencia también a los estudios sobre las migraciones de las mujeres Mourid dedicadas al comercio (Rosander 2006). Sirva de ejemplo el trabajo de Beth Buggenhagen (2012) que analiza los aspectos religiosos de las migraciones de mujeres Mourid centrándose en el caso de Nueva York.

Varios autores persiguieron mostrar la riqueza y diversidad de las prácticas transnacionales de los Mourids. Riccio (2004), en su texto centrado en los senegaleses en

Italia, analiza las redes transnacionales desarrolladas por estos migrantes. En la misma línea, la sensibilidad analítica a la heterogeneidad de prácticas que se encuentra bajo la etiqueta de transnacionalismo, Ricio (2008) compara el transnacionalismo de los senegaleses y ghaneses en Italia. Partiendo de planteamientos parecidos, Mayke Kaag (2013) analiza la diversificación que afecta a la Mouridiyya en Italia. Este proceso repercute en el surgimiento de una nueva élite de hombres jóvenes y educados entre los Mourids, un proceso que tiene repercusiones tanto a nivel estrictamente local como transnacional.

La investigación sobre la diáspora senegalesa suele concentrarse en la hermandad Mouridiyya en tan alto grado que crea la impresión de que los miembros de otras cofradías no emigran. Esta tendencia académica fue denominada por Benjamin Soares con el término de Mouridcentrismo (2004, p. 914). Como defendemos en este trabajo, una de las carencias más pronunciadas de los estudios sobre la diáspora es la omisión de Tijaniyya, la *tariqa* más numerosa de Senegal.

Dejando de lado al caso específico de las cofradías, diversos autores analizan el nexo entre el transnacionalismo y las dinámicas familiares. Varias publicaciones de Dan Rodríguez (2002, 2006) se centran en los patrones de endogamia y exogamia, focalizando en migrantes senegaleses y gambianos en Cataluña. El texto de Fedora Gasparetti (2011) constituye una interesante aportación a la cuestión de las prácticas de paternidad y maternidad transnacionales de los senegaleses en Italia.

Los migrantes también pueden ser vinculados políticamente con origen (Sall 2010). Monika Salzbrunn (Salzbrunn 2004) lo demuestra analizando la campaña de las elecciones presidenciales senegalesas del año 2000 en Nueva York. Al mismo tiempo el vínculo con origen puede plasmarse también en el espacio público de los países de acogida. Sirva de ejemplo el caso del desfile anual organizado en el marco de la “Cheikh Amadou Bamba Day Parade” en Nueva York desde 1988. Un equipo de la televisión senegalesa viene todos los años para grabar el evento y emitirlo en la televisión nacional. Las imágenes del desfile circulan también por otras partes del mundo, uniendo a los migrantes Mourids de París, Milán, Berlín, etc., con los de Estados Unidos (Abdullah 2012). Los lazos transnacionales pueden repercutir también en el surgimiento de proyectos de desarrollo, tal como ejemplifica el texto de Ralph Grillo y Bruno Riccio (2004).

Especialmente relevantes para este trabajo son los textos que persiguen problematizar el concepto de transnacionalismo. El texto de Riccio (2001) sobre los migrantes senegaleses en Italia constituye un buen punto de partida para adentrarnos en esta temática. Su estudio muestra las diversas maneras en las que se articulan las migraciones transnacionales. El trabajo de Mayke Kaag (2008) sobre los Mourids en una localidad italiana contribuye de igual manera a generar una visión más amplia del fenómeno en cuestión (Sinatti 2006). Zain Abdullah (2012) analiza diferentes maneras en las que el transnacionalismo se manifiesta entre los migrantes musulmanes de África, dedicando un amplio espacio al caso senegalés.

Finalmente existe todo un abanico de estudios que se centran en problemáticas de carácter más minoritario en la investigación sobre la movilidad senegalesa. Roos Willems (2013), por ejemplo, analiza a personas que aspiran a emigrar en Senegal. Su estudio indica que el anhelo de emprender la migración tiene que ver con el deseo de escapar de las obligaciones ligadas a las reivindicaciones económicas de familiares y amigos. La cuestión de la reunificación familiar en el caso de las parejas senegaleses fue analizada, en el marco del ya mencionado proyecto MAFE, por Pau Baizán y asociados (2012), utilizando datos recogidos tanto en Senegal como en varios países de destino. Las asociaciones senegalesas en el contexto migratorio fueron objeto de indagación de varios estudios (Riccio 2011; Giró y Mata 2013; Sall 2010; Crespo 2006). Datos actualizados sobre la situación laboral de los migrantes senegaleses en Francia, Italia y España pueden ser hallados en el texto de Ognjen Obucina (2013). Estos datos pueden ser complementados con las aportaciones del libro de Ingle van Nieuwenhuyze (2009), que analiza las migraciones senegambianas y las estrategias de enfrentar los desafíos de los mercados laborales en los contextos urbanos en Europa.

Los párrafos anteriores pueden servirnos como introducción a la investigación actual sobre las migraciones de la población senegalesa. Las referencias bibliográficas indicadas constituyen tan sólo algunas pinceladas de un dinámico cuerpo de investigación que persigue captar el carácter particular y cambiante de esta diáspora tan reveladora en cuanto a las nuevas tendencias de la movilidad humana.

6.2.2 LA HISTORIA DE SENEGAL Y SU SITUACIÓN EN LA ÉPOCA POSCOLONIAL

Realizar un recorrido por el pasado de lo que hoy denominamos Senegal requeriría adentrarnos en la historia de la construcción y caída de imperios en sus territorios, de las huellas dejadas por las grandes migraciones y rutas comerciales, en la historia de la expresión artística o de las relaciones económicas y sistemas políticos desarrollados por sus diversas sociedades. En definitiva, tal como sería en el caso de cualquier otra parte del mundo, se trataría de una tarea que podría llenar miles de páginas. Sin embargo, hasta hace poco, el pasado de África anterior a la llegada de los europeos fue ignorado por muchos investigadores. Esto se vincula en gran medida con el imaginario heredado de la época colonial, que sigue repercutiendo en nuestra percepción a día de hoy (Keim 1999). La visión del África Subsahariana articulada en términos de falta de civilización y subdesarrollo influye también en las representaciones actuales de la población inmigrante. Por esta razón, y con el objetivo de contribuir a una visión más equilibrada de la historia y el presente de esta parte de África, decidimos realizar una breve mención a los más importantes acontecimientos históricos que afectaron a Senegal en el pasado. Iniciemos esta tarea con una reflexión sobre los raíces del imaginario actual sobre los territorios conquistados por los europeos.

El imaginario colonial representa una visión etnocéntrica de un mundo en el que Occidente es superior y las poblaciones conquistadas son percibidas como retrasadas, irracionales y carentes de civilización (Spurr 1993). Según este imaginario, que surgió de las teorías evolucionistas del racismo del siglo XIX, África constituía una mancha negra en el mapa del desarrollo humano, un vacuum político y cultural sin su propia historia. En contraposición se formó la imagen de los europeos, que supuestamente traían el verdadero orden social. Sin embargo, paradójicamente, era su llegada la que introdujo el caos en el sistema social de los territorios conquistados. El discurso colonial invirtió esta realidad mostrando la colonización como la misión gloriosa de llevar la luz de la civilización, y no como el acto de destrucción que realmente era (Keim 1999).

Sirva de ilustración del pensamiento de aquella época el fragmento de un discurso de Arthur James Balfour, un influyente político británico del periodo colonial, pronunciado ante la Cámara de los Comunes en 1910. El texto, pese a referirse al caso concreto de Egipto, constituye una expresión del pensamiento colonial predominante sobre los

territorios y poblaciones conquistadas, así como sobre el “Occidente civilizado”, aquí representado por Inglaterra.

“Las naciones occidentales, desde el momento en que aparecen en la historia, dan testimonio de su capacidad de autogobierno [...], que tienen por méritos propios. Pueden ustedes revisar la historia completa de los orientales, de las regiones que de una manera general denominamos el Este, y nunca encontrarán rastros de autogobierno” (citado en Said 2008, p. 59)

El “conocimiento” de Balfour sobre las poblaciones que protagonizan su discurso es utilizado a continuación para justificar la intervención, presencia y dominación de los británicos en Egipto:

“¿Es beneficioso para estas grandes naciones (admito su grandiosidad) que ese gobierno absoluto lo ejerzamos nosotros? Creo que sí. Creo que la experiencia demuestra que con este gobierno ellos han conseguido el mejor gobierno de todos los que han tenido a lo largo de la historia del mundo, lo cual no es sólo un beneficio para ellos, sino que, indudablemente, lo es para todo el Occidente civilizado.” (citado en Said 2008, p. 60)

En el fragmento citado, Balfour admite “generosamente” el valor, incluso la grandeza, de las naciones colonizadas¹⁷³. Esto no le impide, sin embargo, preguntar sobre la legitimidad del ejercicio del gobierno absoluto por parte de los británicos en Egipto y, de forma inmediata, responderse a sí mismo negando la civilización y las capacidades para gobernarse de “los orientales”.

El texto citado nos sirve para mostrar las raíces del imaginario colonial, en el que el Oriente y otros territorios conquistados han sido asociados a un vacío político privado de civilización. Sin embargo, la realidad del encuentro colonial era muy alejada de esta visión. La historia de África Occidental constituye una prueba de que el periodo anterior a la

¹⁷³ El irónico comentario de Edward Said sobre este fragmento indica los fundamentos del “conocimiento” en el que se basa el discurso de Balfour: *“Balfour no presenta ninguna prueba de que los egipcios o «las razas con las que mantenemos relaciones» aprecien o incluso entiendan el bien que la ocupación colonial les está haciendo. Pero tampoco se le ocurre permitir hablar al egipcio por sí mismo, ya que presumiblemente cualquier egipcio que esté dispuesto a hablar será probablemente «el agitador que quiere causar dificultades», y no el buen indígena que cierra los ojos ante «las dificultades» de la dominación extranjera”* (Said 2008, p. 60).

Se trata aquí del conocimiento, del “saber”, que, siguiendo a Foucault, es producido por el poder, lo representa y sirve para reforzarlo. Al mismo tiempo las conclusiones de Said nos dirigen a evocar el concepto de “saberes sometidos” (Foucault 1980). En el caso analizado, la consulta de las poblaciones conquistadas no es necesaria desde el punto de vista de los colonizadores. La descalifican, desprecian o, más bien, simplemente ignoran, ya que son los colonizadores, los únicos representantes de la civilización, con su capacidad de autogobierno “innata”, los que disponen del acceso exclusivo a “la verdad”.

intervención europea fue caracterizado por una diversidad de organismos políticos desarrollados en su territorio, por complejas relaciones económicas y un enorme patrimonio cultural.

Época pre-colonial

El imperio más antiguo conocido que se desarrolló en la región fue el imperio de Ghana. Surgió en el siglo V y llegó a la cumbre de su poder a lo largo de los siguientes 300 años. Los territorios que ocupaba comprendían lo que hoy se corresponde con Senegal del Este y Mali Occidental. La conquista por parte de la dinastía musulmana de los Almorávides trajo consigo el final del imperio de Ghana. Una de las consecuencias más importantes de esta confrontación fue la llegada del islam a los territorios de África Occidental. El estado Tekrur, creado por la población toucouleur, fue rápidamente islamizado, uniéndose a los Almorávides en contra de Ghana. Hay que enfatizar que sólo las élites se convertían al islam y no la población en general. La mayor parte de esta última fue islamizada en la época colonial. La presencia del islam en el territorio de Senegal se vincula con el comercio transahariano, en el que participaban los comerciantes musulmanes. Fueron ellos, viajando entre los territorios árabes y la África Subsahariana, los primeros contribuidores a la expansión del islam (Crowder 1977).

El reino más grande que jamás haya existido en África Occidental fue el imperio de Mali. En su época de máximo esplendor, en el siglo XIV, se extendía desde la costa atlántica hasta los territorios actuales de Níger y Nigeria. A mediados del siglo siguiente comenzó a verse influenciado por otro poderoso estado: el Imperio Songhay. Al mismo tiempo comenzó a surgir el Imperio Jolof, fundado por la población wolof. El siguiente siglo trajo consigo la fragmentación de este último en organismos políticos más pequeños, entre los cuales los más importantes son Walo y Cayor. También en el siglo XVI perdió su poder el estado Tekrur, apareciendo en su lugar el reino de Futa Toro (Tymowski 1996).

El florecimiento de los organismos políticos descritos en los párrafos anteriores fue posible, en parte, gracias al comercio transahariano. Las visiones de la riqueza de estos territorios lejanos llegaban a través de estas rutas a Europa. Esto a su vez indujo a los europeos a buscar otras vías que permitirían satisfacer su apetito de recursos de otras partes del mundo. Se trataba de eliminar la mediación de los comerciantes que transportaban mercancías desde el centro de África a través del Sahara. En 1443 fueron los portugueses los que en primer lugar desembarcaron en África Occidental, llegando a Cabo

Verde. El comercio basado en el transporte marítimo demostró ser muy lucrativo, por lo que otras potencias europeas pronto comenzaron a buscar maneras de involucrarse en este proceso. Las mercancías principales eran oro, marfil y esclavos. Estos últimos adquirieron especial relevancia cuando se desarrollaron las plantaciones a gran escala en América. Hay que recordar que, al evaluar el impacto destructivo de la trata de esclavos, se debe tener en cuenta no sólo el número de personas afectadas, estimado en millones (Manning 1990). De crucial importancia es el hecho de que el proceso privó a múltiples sociedades de sus miembros más valiosos. Los jóvenes, en la plenitud de sus capacidades, eran preferidos por los comerciantes como las “mercancías” de mayor calidad. Esta selección tuvo repercusiones de gran peso para los territorios afectados: les privó de esta parte de población, uno de los motores principales del desarrollo social.

La pertenencia de Senegal al imperio colonial francés constituye un elemento clave para la comprensión de los flujos migratorios actuales. Como en tantos otros casos, son los lazos con la metrópoli los que influyeron en gran medida en la configuración de los principales canales migratorios en la época postcolonial.

Colonización

La llegada de los europeos precipitó la pérdida del poder por parte de los gobernantes locales. Su autoridad e influencia en los acontecimientos que afectan a sus territorios fueron minadas. El islam se convirtió en la nueva fuente identitaria de aquellos a los que los europeos habían negado la humanidad. Pese a la presencia de esta religión en el territorio de África Occidental desde el siglo XI, sólo con el colonialismo llegó a expandirse masivamente. Es en aquella época cuando aumenta la importancia de los carismáticos líderes religiosos. Son ellos los que se convierten en símbolos de la resistencia contra los europeos. En el siglo XIX tiene lugar una oleada de guerras santas en África Occidental oponiéndose a los gobernantes no-musulmanes. Uno de los líderes políticos y religiosos más influyentes fue El Hajj Umar Tall, un líder del pueblo toucouleur que luchó contra los franceses pero cuyo objetivo principal era convertir al islam a las poblaciones locales.

Mientras tanto, en Europa, se desarrollaron movimientos abolicionistas que estaban a punto de conducir a la prohibición de la trata de esclavos. En el Reino Unido esta fue oficialmente aprobada en 1807. Gradualmente otras potencias siguieron a los británicos. En la segunda mitad del siglo XIX la trata de esclavos transatlántica fue casi totalmente erradicada.

Sin embargo, la explotación de los recursos de África continuó. El Congreso de Berlín de 1884-85 condujo a la división del continente entre las potencias europeas. Uno de los resultados de sus disposiciones fue la creación, en 1889, de África Occidental Francesa, que abarcó el territorio de lo que hoy es Senegal. Reino Unido, con el fin de tener acceso exclusivo al río Gambia, "talló" para sí mismo el territorio que rodea el río. De esta manera el territorio del estado que actualmente conocemos como la República de Gambia quedó en manos de los británicos. El territorio actual de Senegal constituye por tanto el resultado de los intereses conflictivos de dos potencias coloniales, Gran Bretaña y Francia. Sus límites fueron establecidos sin tener en cuenta las divisiones sociales existentes en las sociedades conquistadas, tal como fue en el caso de tantas otras colonias.

Independencia

El gobierno de las potencias extranjeras duró alrededor de setenta años. Su interés en las regiones conquistadas comenzó a disminuir gradualmente. Después de la Segunda Guerra Mundial, las colonias perdieron su relevancia para la rivalidad intra-europea. Surgieron dos nuevas potencias, Estados Unidos y la Unión Soviética, que pusieron a Europa Occidental en la sombra. Fueron cuestionadas también las razones ideológicas, basadas en supuestos racistas pseudocientíficos, que justificaban la colonización. Al mismo tiempo aumentaron los gastos de sostenimiento de las colonias. Se trataba de costes asociados a las operaciones militares necesarias para mantener un estricto control sobre las poblaciones de las colonias, que empezaron a rebelarse con mayor fuerza. La conquista fue fácil debido al monopolio de las armas modernas, pero desde los años 50 la población de las colonias comenzó acceder a estas, disminuyendo la brecha existente en el poder militar (Curtin et al. 2003).

La resistencia africana fue inspirada por el nacionalismo europeo y sus formas de lucha política. Con frecuencia los precursores de los movimientos independentistas fueron élites nativas educadas en Europa. Léopold Senghor, el primer presidente de Senegal independiente, se graduó en París. Él y Aimé Césaire son los impulsores de la corriente de la *négritude*, que constituye una reafirmación de los valores de la raza negra. En uno de sus poemas, Senghor escribe: "La emoción es negra como la razón es griega" (citado en Ahluwalia 2001, p. 24). En el imaginario colonial los africanos fueron percibidos como *tabula rasa* que sólo puede ser llenada por los europeos que traen consigo la civilización. La *négritude* fue una manera de oponerse a esta forma de pensar. Persiguió encontrar el valor

en los patrones culturales africanos y descubrir su historia. La crítica más severa que se pronunció en contra de la corriente defendida por Senghor y Césaire tiene que ver con su afirmación de las divisiones raciales, oponiendo el patrimonio de la África Subsahariana a Europa. No obstante, hay que subrayar el contexto en el que surgieron las ideas de la *négritude* y su contribución al cuestionamiento de la imagen negativa de los africanos. El cambio de manera de pensar y el fomento de la auto-consciencia han allanado el camino para la independencia. En el caso de Senegal la liberación tuvo lugar en 1960. Gambia se independizó de Gran Bretaña cinco años más tarde.

En comparación a la experiencia de muchos otros estados africanos, el caso de Senegal es considerado un éxito en términos de democracia y política (Jettinger 2005). La libertad de prensa y de expresión y la diversidad de instituciones de la sociedad civil se encuentran más extendidas que en los países vecinos. Al mismo tiempo los derechos humanos son en gran medida respetados. Sólo el sur de Senegal constituye una excepción: el surgimiento del conflicto en Casamance en los años 80 dio lugar al aumento de los abusos de derechos humanos, influyendo en la situación de esta región durante las siguientes décadas.

*Senegal
independiente*

El periodo poscolonial es un tiempo de cambios muy profundos en los países africanos. Mientras que en muchos de ellos la toma del poder por la población local llevó a sangrientas luchas internas, Senegal consiguió minimizar la violencia. Hay que destacar que el primer presidente de este país musulmán fue un cristiano, el ya mencionado Léopold Senghor. Fue él quien lideró el Partido Socialista, que bajo su dirección consiguió el apoyo de influyentes líderes religiosos musulmanes.

La economía del nuevo estado fue muy inestable. En gran medida dependía de las fluctuaciones de los precios en el mercado mundial para los principales productos exportados desde Senegal, cacahuètes y fosfatos. Un fuerte golpe a la ya de por sí frágil economía del país fue la sequía que afectó al Sahel en la década de los 70 y 80. El periodo de gobierno de Senghor fue una época de relativa tolerancia. En 1976 el poder fue transferido a Abdou Diouf. Bajo su dirección el Partido Socialista comenzó poco a poco a perder apoyo en favor del Partido Democrático de Senegal (Parti Démocratique Sénégalais, PDS) de Abdoulaye Wade. Este proceso se asocia con el fracaso de los programas de ajuste estructural del Fondo Monetario Internacional, la caída de precios de los principales

productos de exportación así como el creciente desempleo. A esto se unieron conflictos militares con Gambia y Mauritania, así como con Casamance, caracterizada por aspiraciones independentistas. En 1994 Francia llevó a cabo la devaluación del Franco CFA, la moneda de Senegal. Esta decisión constituyó otro golpe para la economía y provocó una serie de protestas multitudinarias. En nuestro análisis hay de destacar que el protagonismo en estas manifestaciones lo tomó la juventud de zonas urbanas, es decir, el grupo más propenso a emprender las migraciones internacionales. Estos acontecimientos fueron seguidos por la primera victoria en las elecciones presidenciales del candidato de fuera del Partido Socialista. Abdoulaye Wade llegó al poder de manera democrática y pacífica en el año 2000. Siete años más tarde fue reelegido y su partido ganó 131 de los 150 asientos de la Asamblea Nacional. Hace dos años, pese a la fuerte tensión social y política que rodeó las elecciones de 2012, el cargo presidencial fue ocupado por Macky Sall. En el apartado dedicado al análisis de los determinantes de las migraciones volveremos en más detalle a la cuestión de las transformaciones postcoloniales de Senegal.

La problemática de la etnicidad

En el análisis de la emigración desde Senegal es importante tener en cuenta la diversidad étnica, puesto que esta se vincula con patrones migratorios diferenciados (Jabardo 2006; Sow 2006). En la época colonial la población de África se encontraba agrupada en estructuras político-territoriales creadas por autoridades europeas. Los estados independientes surgieron siguiendo las líneas trazadas por estas estructuras coloniales. Pese a que el presente trabajo hace referencia a categorías nacionales, la caracterización étnica de la población en cuestión se antoja necesaria para comprender algunos aspectos de la diversidad del grupo estudiado. Sin adentrarnos en este momento en toda la complejidad de la problemática de la etnicidad, como introducción a esta temática se caracterizan a continuación las categorías étnicas más utilizadas en Senegal.

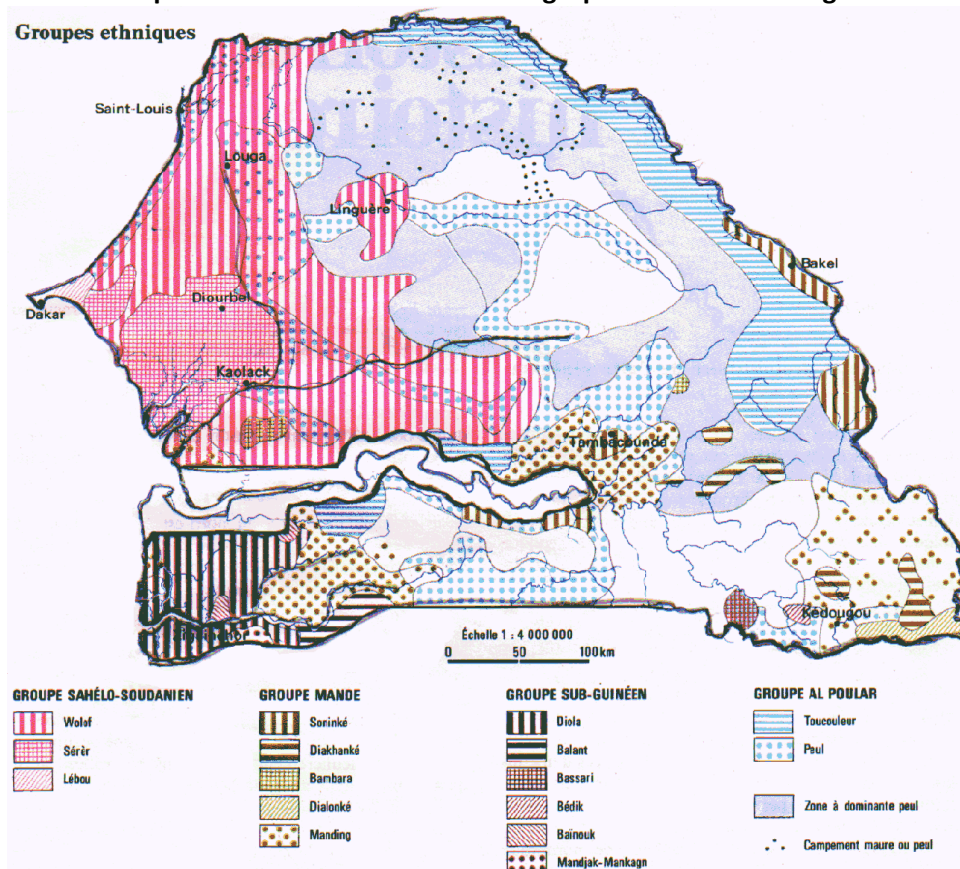
En diversos trabajos consultados se manejan terminologías heterogéneas. Nos encontramos además con numerosas inconsistencias en las maneras de reflejar las categorías étnicas por escrito. Pese a esta complejidad, se puede decir que los wolof son considerados los más numerosos en Senegal. Estos, junto con los lebou, abarcan sobre el 45% de la población total¹⁷⁴. Aunque el criterio lingüístico es el más frecuentemente

¹⁷⁴ Los datos acerca del porcentaje de los diferentes grupos étnicos proceden de una encuesta realizada en Senegal y citada por Iria Vázquez (2014).

utilizado para la realización de las clasificaciones étnicas (Jabardo 2006; Rodríguez 2002)¹⁷⁵, hay que tener en cuenta el fenómeno de wolofización, que desembocó en la adopción de la lengua wolof por colectivos de diferentes pertenencias étnicas. Tal como ya se ha indicado, este idioma es hablado aproximadamente por el 80% de la población del país (Johnson 2004). La importancia de la inmigración al medio urbano desde las zonas rurales repercute en que la categorización en términos étnicos se haga todavía más difusa.

Tras los wolof, el siguiente colectivo más numeroso lo constituyen los pular¹⁷⁶, abarcando al 25% de de la población. Estos son seguidos por los serer (14%), diola (5%), mandinka (4%)¹⁷⁷ y los mandjaks. Finalmente se halla la población soninké, que acoge a menos del 2% de la senegaleses. La distribución aproximada de la los diferentes grupos se puede apreciar en el siguiente mapa:

Mapa 3. Distribución de diferentes grupos étnicos en Senegal.



Fuente: (Vázquez 2014).

¹⁷⁵ Se utilizan también otros criterios para realizar las clasificaciones étnicas, atendiendo por ejemplo a características socioeconómicas o territoriales, etc. (Rodríguez 2002).

¹⁷⁶ Pular (o según diferentes fuentes: pulaar, fula, etc.) es el segundo idioma más hablado en Senegal. Este es utilizado por los peul y los toucouleur. El movimiento halpulaaren persiguió unirlos bajo el enunciado de la unidad lingüística, en parte como respuesta a la wolofización (Cruise 2003).

¹⁷⁷ Se trata del grupo étnico mayoritario de Gambia.

6.2.3 EZBOZO HISTÓRICO DE LOS PATRONES MIGRATORIOS

Las migraciones de la población senegalesa han sido marcadas fuertemente por las relaciones coloniales y postcoloniales. El desarrollo del cultivo del cacahuete a gran escala, implementado por las autoridades francesas, generó desde finales del siglo XIX una gran movilidad desde las áreas rurales del interior y centro de Senegal hacía las zonas de cultivo, localizadas más cerca de la costa (Jabardo 2006). Pero la intervención extranjera contribuyó no sólo a la movilidad interna, sino que se plasmó en el establecimiento de vínculos con la metrópoli que influyeron fuertemente en los patrones migratorios internacionales.

En la época colonial los senegaleses formaron parte del ejército francés. Fueron agrupados en el cuerpo de los *tirailleurs* (fusileros) senegaleses, que participó en la conquista de otras colonias, entre ellas la de Congo y Madagascar, y en ambas guerras mundiales (Crespo 2007a). Algunos de los senegaleses reclutados por el ejército francés, tras cumplir su servicio, se asentaron en la metrópoli. El desarrollo económico de Francia, así como las migraciones a otros territorios colonizados en África Occidental y Central para trabajar en la construcción ferroviaria, el comercio, la administración, etc., llevaron al establecimiento de pequeñas comunidades de senegaleses en áreas industriales de Francia así como en diversas ciudades africanas (Sakho et al. 2013).

En Europa los vínculos con la metrópoli repercutieron en que fue Francia la que, desde las migraciones de la época colonial y durante los primeros 20 años después de la independencia, atrajo al mayor número de senegaleses¹⁷⁸ (Jettinger 2005). Para cubrir sus necesidades de mano de obra en la época de posguerra se llevaron a cabo programas de reclutamiento de trabajadores en el extranjero. Los senegaleses eran reclutados de esta manera sobre todo a partir de los años 60 y hasta mediados de los 70 (Vázquez 2014). Fue principalmente la industria automovilística la que empleó a estos migrantes (Levitt 2003). Se trataba de flujos protagonizados por la población masculina y que, tras varios años de estancia en el extranjero, solía volver al país de origen. En la década de los 60 la gran

¹⁷⁸ Las migraciones de los Senegaleses a Francia se inscriben de esta manera en los flujos migratorios articulados a raíz del pasado colonial. Esta movilidad es comparable a las migraciones de la población de la India, Pakistán o Bangladesh a Reino Unido, de Indonesia a Holanda o del Magreb a Francia.

mayoría de los senegaleses asentados en Francia pertenencia a los grupos étnicos soninké¹⁷⁹ y halpulaaren.

Hasta los años 80 la mayoría de los migrantes senegaleses venía sobre todo del valle del río Senegal, aunque también de la región de Tambacounda. No obstante, la crisis de la exportación del cacahuete (1984), que afectó sobre todo a las regiones de Baol, Cayor y Sine, se convirtió en el estímulo de las siguientes migraciones (Riccio y Uberti 2013).

Hay que enfatizar también la presencia de los estudiantes senegaleses en las universidades francesas. Pese a tratarse de un fenómeno minoritario a nivel cuantitativo, este tuvo repercusiones cruciales en Senegal al contribuir a la trayectoria formativa de las élites del país (Crespo 2007a).

En 1985 Francia introdujo el visado mandatorio para los ciudadanos de Senegal, restringiendo de esta manera el flujo de estos a sus territorios. El cambio de las políticas migratorias en Francia, junto con las consecuencias de la crisis de los años 70, contribuyeron profundamente a la reorientación de los patrones de emigración de los senegaleses a Europa.

En la época poscolonial la movilidad de la población senegalesa estuvo influida por diversos factores¹⁸⁰. En 1968 se inicia una grave sequía que afectará al Sahel durante las décadas de los 70 y 80 (Riccio 2001). Desde los años 70 Senegambia, y el Sahel en general, sufren un proceso de desertificación.

*Factores de
movilidad en
la época
poscolonial*

La presión ligada al crecimiento demográfico en la región constituye otro elemento de central importancia en el análisis de los patrones migratorios desde Senegal. A partir de una población de 3 millones de personas en 1960, Senegal creció hasta los 5 millones en 1976 y los 7 millones en 1988. En la actualidad su población asciende a más de 13.5 millones (Agence Nationale de la Statistique et de la Démographie 2014). Según las proyecciones de la United Nations Population Division (Obucina 2013) se estima que en la África

¹⁷⁹ Los trabajos de Mahamet Timera (1996) ofrecen información sobre las migraciones de los soninké a Francia.

¹⁸⁰ Factores de índole sociocultural, tales como la redefinición de la figura del migrante como héroe contemporáneo (Crespo 2007b), serán analizados en los "Resultados".

Subsahariana la población crezca en un 50% entre 2010 y 2030. Las proyecciones para el caso de Senegal muestran un patrón similar (Bass y Sow 2006)¹⁸¹.

A los factores nombrados se unen cuestiones económicas. A mitades de los años 70 Senegal entró en una prolongada crisis económica que se intensificó en la década de los 90 (Gerdes 2007). A partir de los años 80 se implementaron en Senegal medidas de ajuste estructural. La aprobación de préstamos por parte de Banco Mundial (BM) y el Fondo Monetario Internacional (FMI) quedó condicionada por la adopción de un conjunto de medidas por parte de los prestatarios en el marco de los llamados Programas de Ajuste Estructural (Soriano, Trinidad y Kopinak 2015). En el caso de Senegal se requirió la estabilización de las finanzas públicas. Para conseguir este objetivo, entre otros, se ha recortado el gasto público en un 40%. Además, los subsidios para productos como el arroz o el azúcar fueron reducidos o eliminados, llevando a un drástico aumento de precios (Kingston et al. 2011). En 1994 tuvo lugar la devaluación del franco CFA, precipitando una grave crisis social¹⁸². La devaluación redujo a la mitad el poder adquisitivo de los senegaleses (Rothe, Muzzatti y Mullins 2006) y llevó al aumento de precios de los productos alimenticios básicos (Jettinger 2005). Entre 1990 y 1999 el PIB per cápita disminuyó un 28% (Gerdes 2007).

La caída del precio del cacahuete en el mercado mundial, unida a los factores naturales nombrados anteriormente, contribuyó a la crisis de la agricultura en la segunda mitad del siglo XX. Este proceso impulsó el éxodo masivo desde las áreas rurales hacia los centros urbanos iniciado desde los años 50 del siglo XX. De esta forma el patrón migratorio rural-rural predominante anteriormente se convirtió en el patrón rural-urbano. En la actualidad el país cuenta con 1 881 603 migrantes internos, que forman el 14.6% de la población (Agence Nationale de la Statistique et de la Démographie 2014). Las dinámicas

¹⁸¹ Hay que enfatizar la importancia de la perspectiva histórica en el análisis de la vinculación de presiones demográficas con las migraciones. Conviene recordar que Europa, actualmente destino de inmigración de diversas partes del mundo, incluyendo Senegal, tradicionalmente fue exportadora de recursos humanos. Los flujos migratorios masivos que afectaron a los europeos a finales del siglo XIX y principios del siglo XX constituyeron en gran medida una respuesta a cambios demográficos en el continente (Livi Bacci 2012).

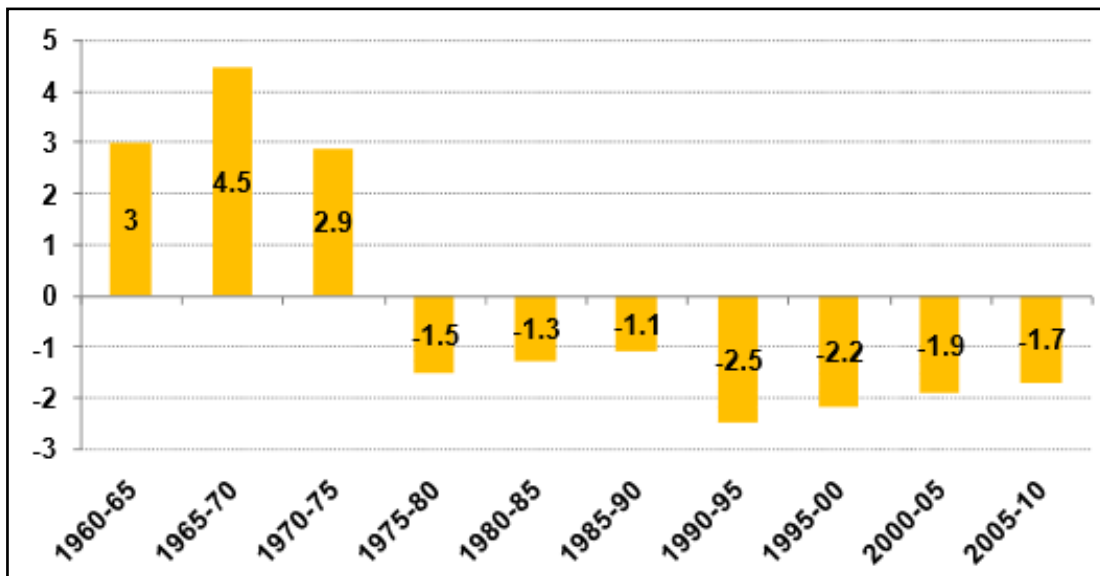
¹⁸² El sistema económico de Senegal es todavía fuertemente influido por el legado del colonialismo francés. En Senegal se utiliza el Franco CFA, también moneda de otros 14 países africanos. El Franco CFA se caracteriza por un tipo de cambio fijo frente a la moneda francesa. Originalmente su valor fue fijado en 50 CFA por Franco francés. En 1994 Francia llevó a cabo su devaluación estableciendo su valor en 100 CFA por Franco. Con la transición de la economía francesa al Euro en 2002, el valor del Franco CFA fue fijado en relación al Euro (665.957 Francos CFA por Euro) (Rothe, Muzzatti y Mullins 2006).

migratorias de carácter interno contribuyeron a que a lo largo de las últimas décadas la tasa de urbanización haya pasado del 34% en 1976 al 39% en 1988, al 41 % en 2002 y al 45.2% en 2013.

Según los datos de Naciones Unidas, Senegal se convirtió en país de emigración¹⁸³ desde mitades de los años 70 (Bartolomeo, Fakhoury y Perrin 2010) (Gráfico 2). Con el tiempo se desarrolló la emigración a otros países africanos, para luego adquirir también una dimensión intercontinental. A lo largo del último siglo las migraciones de los senegaleses se plasmaron en el siguiente patrón: movilidad que contribuyó a la urbanización de Senegal, migraciones a otros países africanos, flujos migratorios intercontinentales fundamentados en los vínculos coloniales y poscoloniales con la metrópoli y, finalmente, la diversificación de las migraciones intercontinentales abarcando de forma significativa a un espectro de países.

Senegal: de país de inmigración a país de emigración

Gráfico 2. Evolución de la tasa de migración neta en Senegal en el periodo 1960-2010.



Fuente: (Bartolomeo, Fakhoury y Perrin 2010)

Las migraciones a Europa sólo adquirieron un volumen importante desde inicios de los años 80 (Crespo 2007a). El censo francés de 1975 indica que el número de senegaleses en el Hexágono no llegaba a los 15 mil (Vázquez 2014). A los flujos migratorios de los ya mencionados soninké y halpulaaren, se unió la movilidad de inmigrantes wolof (Riccio y

¹⁸³ A lo largo de su historia, Senegal ha sido un destino de inmigración de otros estados africanos. En el marco de esta movilidad hay que destacar a los refugiados de los conflictos armados de Guinea y Guinea-Bissau, así como la inmigración de los países limítrofes, Mali, Gambia y Mauritania (Gerdes 2007).

Uberti 2013) procedentes del centro-oeste de Senegal y de las grandes ciudades. La distinción entre ellos y los pioneros de las migraciones a Europa es debida a la diferenciación en cuanto al perfil laboral, los patrones de reagrupación familiar, las zonas de origen, la pertenencia étnica y la manera en que se realiza su proceso migratorio. Analizaremos esta cuestión en más detalle en el siguiente apartado.

Hay que enfatizar también la importancia de las migraciones a otros países africanos. Entre los principales países de destino desde finales de los años 60, sobresalen Costa de Marfil y Gabón. El desarrollo de comercio de diamantes y de otras piedras preciosas fomentó, a principios de los 70, los flujos a Zaire, Congo y Camerún (Gerdes 2007). Costa de Marfil mantuvo su atractivo durante años gracias a su liderazgo mundial en la producción de cacao, así como en su importancia en la producción de café y madera. La industria petrolera y la construcción convirtieron a Gabón en otro polo de atracción importante. No obstante, los conflictos armados en Zaire, Congo y Costa de Marfil, las dificultades económicas en diversos países de destino, así como las tendencias xenófobas en Gabón y Costa de Marfil, influyeron en el cambio de las direcciones de los flujos. Hay que enfatizar, sin embargo, que las tendencias más recientes indican que la movilidad intra-africana sigue desempeñando un papel crucial en el panorama migratorio de Senegal.

Diversificación de la inmigración a Europa: Italia y España

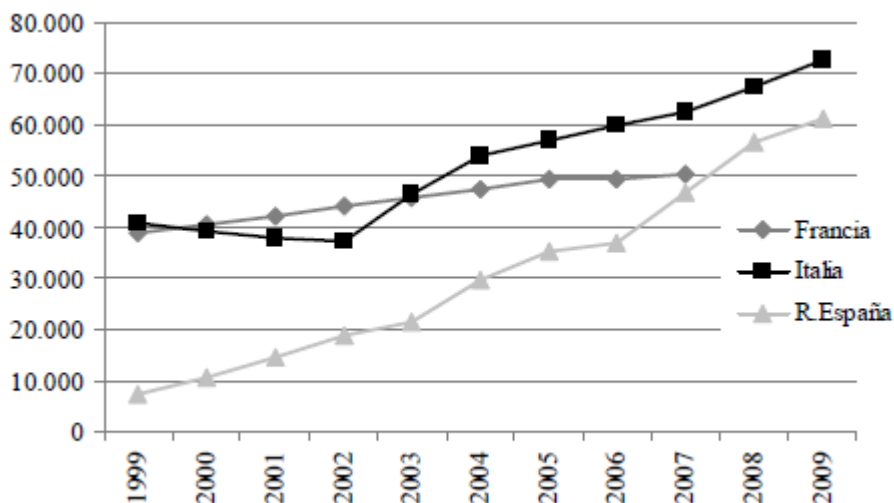
En los años 80 los flujos intercontinentales desde Senegal no sólo aumentan sino que también empiezan a diversificarse, incorporando países como Italia, España, Alemania o Estados Unidos. La crisis de los años 70 supuso la aplicación de políticas migratorias más restrictivas en los principales países de destino y el final de reclutamiento masivo de trabajadores en el extranjero. Los obstáculos legales para entrar en territorio francés contribuyeron a la desviación de los flujos a otros países¹⁸⁴. Con el tiempo España e Italia empezaron a surgir como potentes polos de atracción de inmigración senegalesa a Europa. Senegal destaca como uno de los países que rompió con los patrones migratorios coloniales (De Haas 2008).

¹⁸⁴ Al mismo tiempo el perfil de los flujos migratorios desde Senegal a Francia cambia. Adquiere una mayor importancia la reagrupación familiar y las migraciones clandestinas. Las dificultades a la hora de entrar y salir del territorio del país galo suponen el reajuste de las estrategias migratorias (Vázquez 2014). Entre los migrantes del valle del río Senegal aparecen patrones de asentamiento más permanente en detrimento de las migraciones cíclicas anteriores (Gonzales 1994).

A principios de los años 80 se inicia la inmigración más significativa de los senegaleses a Italia, atrayendo primero a los residentes en Francia y luego a los asentados en Senegal (Riccio 2011). Los factores que contribuyeron a esta posición de Italia incluyen: la reestructuración de la economía nacional, la segmentación del mercado laboral disminuyendo la competición entre los trabajadores nativos y migrantes, la falta de un marco legislativo claro sobre la migración, la facilidad para obtener el visado y la proximidad geográfica (Riccio y Uberti 2013).

En las siguientes décadas Francia, España e Italia se consolidan como los principales países de destino de la inmigración senegalesa a Europa (Gráfico 4). Según los datos de la OCDE, son estos tres países los que, en el territorio de los estados pertenecientes a esta organización, acogen a más del 97% de los senegaleses (Vázquez 2014).

Gráfico 3. Evolución de la inmigración senegalesa a los tres destinos principales en Europa: Francia, Italia y España.

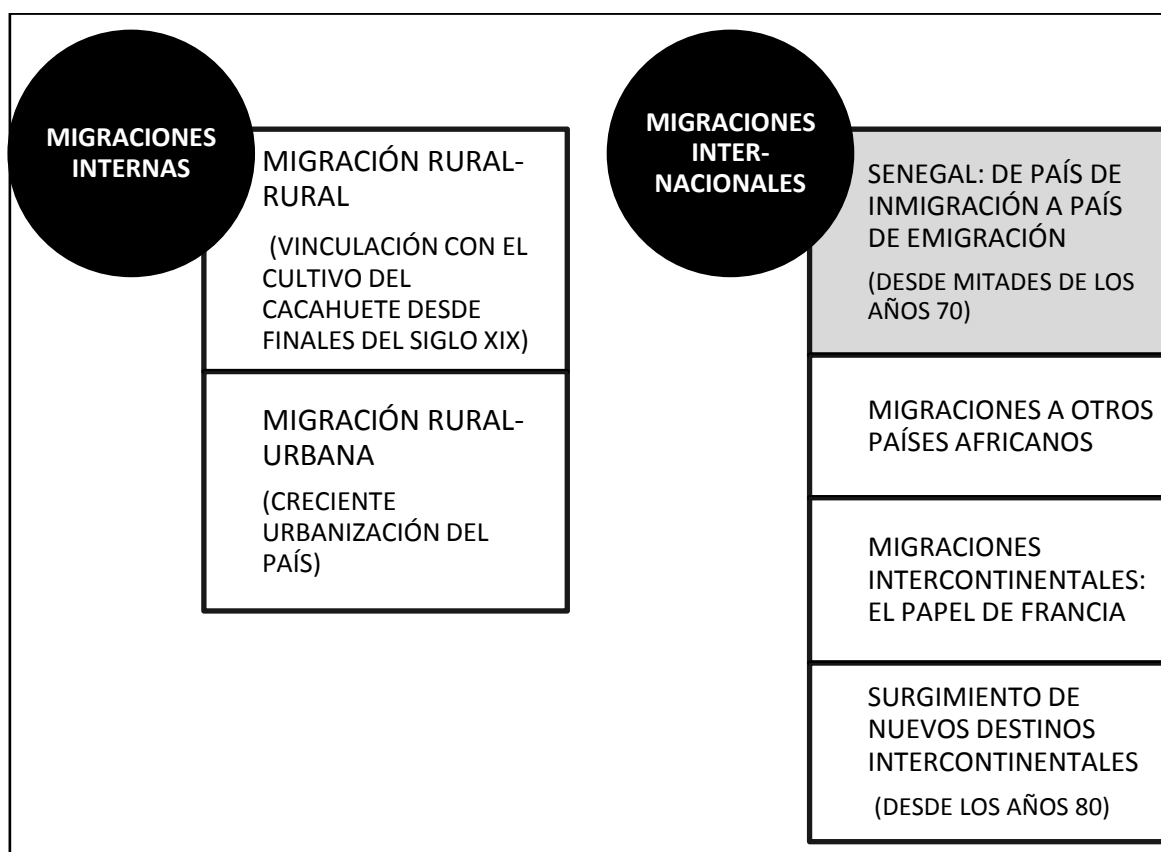


Fuente: (Vázquez 2014, p. 175).

La siguiente figura recoge la importancia de las diferentes modalidades migratorias en Senegal. Concretamente, las migraciones de tipo rural-rural hacia las zonas de cultivo de cacahuete desde finales del siglo XIX (Jabardo 2006), el éxodo rural hacia los centros urbanos en el seno de Senegal, las migraciones intra-africanas, los flujos dirigidos a la antigua metrópoli y, finalmente, la más reciente modalidad: las migraciones intercontinentales que rompen con las lógicas coloniales.

*Modalidades
de
migraciones*

Figura 15. Principales modalidades de migraciones senegalesas desde finales del siglo XIX.



Fuente: Elaboración propia.

6.2.4 MIGRACIONES RECIENTES Y ESTADO ACTUAL

Nivel mundial

Siguiendo los datos ofrecidos por Naciones Unidas (2013b), el volumen total de migrantes senegaleses en el mundo era en 2013 de 533 085 personas¹⁸⁵. En las regiones más desarrolladas, utilizando la terminología del documento citado, residían 281 591 (aproximadamente el 53%) de estos migrantes y los restantes 251 494¹⁸⁶ en los menos desarrollados. Al mismo tiempo el ministerio de asuntos exteriores de Senegal estimaba que en la actualidad hay 2 millones de Senegaleses que viven en el extranjero (Sakho et al. 2013).

¹⁸⁵ Existe una gran disparidad de fuentes en cuanto a la cuantificación del fenómeno migratorio. Los datos ofrecidos pueden alejarse de la realidad de forma significativa debido a las dificultades a la hora de cuantificar los flujos no registrados (Bartolomeo, Fakhoury y Perrin 2010).

¹⁸⁶ En el grupo de las regiones más desarrolladas Naciones Unidas (Naciones Unidas 2013b) ubica a Europa, América del Norte, Japón, Australia y Nueva Zelanda. Los regiones menos desarrollados incluyen a África, Asia (aparte de Japón), América Latina y el Caribe, además de Melanesia, Micronesia y Polinesia.

Fijándonos en las tendencias migratorias más recientes, según los datos del último censo realizado en Senegal en 2013 (Agence Nationale de la Statistique et de la Démographie 2014), se estima que en el curso de los últimos cinco años¹⁸⁷ emigraron al extranjero 164 901 personas, es decir el 1,2% de la población.

África y Europa han sido los principales receptores de las migraciones desde Senegal. Según el citado censo, este primer continente acogió al 45.9% y el segundo al 44.5% de los emigrantes senegaleses internacionales en los últimos cinco años (Tabla 4).

Tabla 4. Destinos de emigrantes internacionales desde Senegal en los últimos cinco años.

País de destino	Número de emigrantes	Porcentajes
África del Oeste	45306	27.5
África Central	18970	11.5
África del Norte	9559	5.8
Otros países africanos	1807	1.1
América	3727	2.3
Asia	363	0.2
Europa	73320	44.5
Oriente Medio	1382	0.8
Otros	10467	6.3
Total	164901	100

Fuente: Agence Nationale de la Statistique et de la Démographie (2014).

Los datos aportados por Naciones Unidas (2013b) ofrecen información sobre el volumen actual de los inmigrantes senegaleses por continentes. Europa acoge a 265 151 personas, es decir cerca del 50% del volumen total de los migrantes senegaleses. Casi la totalidad de la inmigración a Europa se concentra en Europa Occidental y del Sur¹⁸⁸. De acuerdo con la misma fuente, África cuenta con aproximadamente el 47% (251 003 personas) de los migrantes senegaleses¹⁸⁹.

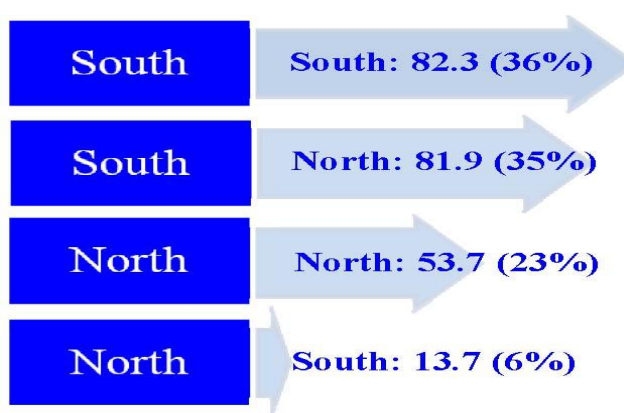
¹⁸⁷ La definición de la emigración manejada en el censo es la siguiente: “La emigración se refiere a las salidas del territorio nacional al extranjero. La emigración concierne a salidas de seis meses o más. Se trata de la emigración a lo largo de los últimos cinco años” [Traducción propia del texto original: “*Les émigrations concernent les sorties du territoire national vers l'étranger. Les émigrations ne concernent que les sorties du ménage (vers l'étranger) de six mois et plus. Il s'agit de l'émigration au cours des 5 dernières années*”] (Agence Nationale de la Statistique et de la Démographie 2014, p. 223).

¹⁸⁸ De los más de 265 mil inmigrantes senegaleses residentes en el continente europeo, 262 508 personas se concentran en la Unión Europea (Naciones Unidas 2013b).

¹⁸⁹ Hay que tener en cuenta que, tal y como indican Anna di Bartolomeo y asociados (2010) citando al Ministère des Sénégalais de l'Extérieur, el número de migrantes senegaleses en otros países africanos puede exceder de forma significativa la movilidad a otras partes del mundo si tenemos en cuenta las migraciones no registradas.

Hay que enfatizar la relevancia de la movilidad que tiene lugar dentro del continente africano. Pese a la percepción de la invasión de la inmigración de los países menos privilegiados (De Haas 2007), la movilidad se reparte entre diversas áreas de destino. La importancia de las migraciones Sur-Sur, utilizando la terminología empleada por Naciones Unidas (2013b), se plasma también en el caso senegalés. Hay que destacar que a nivel mundial hay aproximadamente tantos inmigrantes nacidos en el Sur que viven en el Norte (81.9 millones) como inmigrantes nacidos en el Sur y que emigraron dentro del propio Sur (82.3 millones).

Figura 16. Orígenes y destinos de los inmigrantes internacionales.



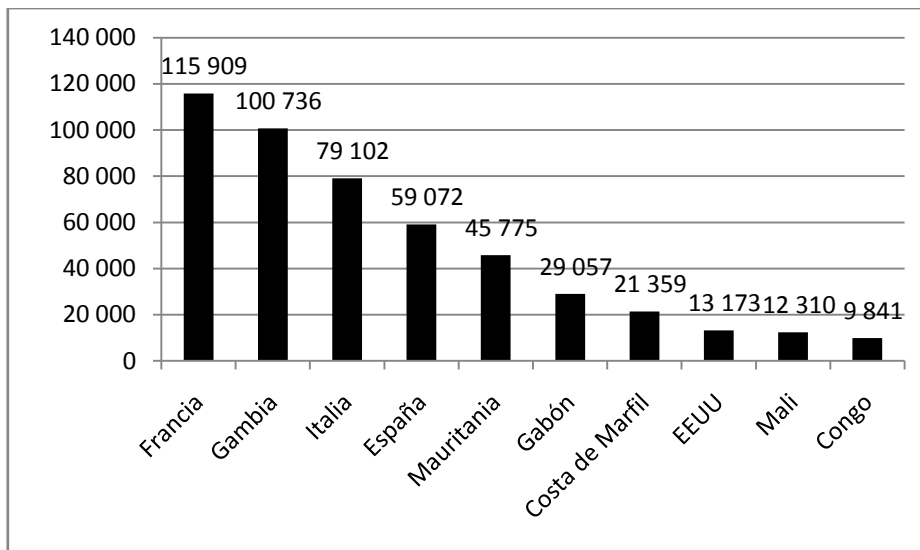
Fuente: Naciones Unidas (2013b).

Pese a la importancia de la movilidad intracontinental, los resultados del proyecto Migrations between Africa and Europe (MAFE) indican que desde finales de los años 80 Europa adquirió un mayor protagonismo en detrimento de los destinos africanos (Sakho et al. 2013). Anna di Bartolomeo y asociados (2010) coinciden en afirmar que, comparando la emigración a lo largo de tiempo, aparecen claros cambios en los destinos preferidos. Mientras que entre 1988 y 1992 los países no-africanos atraían a uno de cada tres emigrantes, entre 1997-2001 casi la mitad elegía migrar a un país fuera de África.

Descendiendo al nivel estatal, el listado de los destinos más importantes está encabezado por Francia (Naciones Unidas 2013b) (Gráfico 4). Entre los diez primeros países se hallan dos estados europeos más: Italia y España. Ambos indican la relevancia de las oleadas migratorias intercontinentales iniciadas en las últimas décadas del siglo XX. La mayoría de los países receptores son otros estados africanos, destacando entre los primeros cinco destinos los limítrofes Gambia y Mauritania. De esta manera queda reflejada la gran

relevancia de la movilidad dentro del continente africano en la actualidad. Finalmente, Estados Unidos destaca como el único país del listado fuera de Europa y África.

Gráfico 4. Migrantes de origen senegalés residentes en el extranjero: principales países de destino



Fuente: Naciones Unidas (2013b).

Si atendemos a los datos del último censo en Senegal (Agence Nationale de la Statistique et de la Démographie 2014), entre los principales países de destino en los últimos cinco años destacan sobre todo Francia e Italia, acogiendo respectivamente a 17.6 y 13.8%. España se halla en el cuarto puesto con el 9.5% de los emigrantes senegaleses, seguido de Mauritania, que en este periodo recibió al 10%.

*Tendencias recientes:
nivel estatal*

Tabla 5. Países de destino de emigrantes desde Senegal en los últimos cinco años.

País de destino	Número de emigrantes	Porcentajes
Camerún	1596	1.0
Canadá	1980	1.2
Congo	6467	3.9
Costa de Marfil	7890	4.8
Francia	29000	17.6
Gabón	7835	4.8
Gambia	9105	5.5
España	15746	9.5
Guinea	2622	1.6
Italia	22777	13.8
Mali	4833	2.9
Marruecos	5928	3.6
Mauritania	16364	9.9
Otros destinos	32758	19.9
Total	164901	100.0

Fuente: Agence Nationale de la Statistique et de la Démographie (2014).

Los resultados del proyecto MAFE (Sakho et al. 2013) indican el cambio en los destinos más habituales hasta los años 80 (Tabla 6). Disminuye la importancia de Francia, así como de Gabón y Costa de Marfil. En la década de los 2000 Italia y España acogían al 36% de los migrantes senegaleses. Dentro de África dos tercios de los migrantes se trasladaron a países limítrofes mientras que el tercio restante se dirigió a Marruecos y Túnez. Surgieron también nuevos destinos fuera de Europa y África como Estados Unidos, Arabia Saudita o China.

Tabla 6. Los diez principales destinos desde Senegal según periodos (1975 – 2007).

1975-89		1990-99		2000-07		1957-2007	
País	Porcentaje de migrantes	País	Porcentaje de migrantes	País	Porcentaje de migrantes	País	Porcentaje de migrantes
Francia	29%	Francia	39%	Italia	24%	Francia	29.3%
Costa de Marfil	12%	Estados Unidos	13%	Francia	23%	Italia	15.1%
Mauritania	12%	Italia	11%	España	12%	Mauritania	7.7%
Gabón	8%	Costa de Marfil	8%	Mauritania	8%	Estados Unidos	6.6%
Gambia	6%	Gabón	8%	Túnez	4%	Costa de Marfil	6.0%
Mali	5%	Mali	5%	Gambia	4%	España	5.9%
Italia	4%	Gambia	4%	Estados Unidos	4%	Gabón	4.6%
Estados Unidos	4%	Mauritania	3%	Marruecos	3%	Gambia	4.3%
Marruecos	4%	España	1%	Guinea	3%	Mali	3.7%
China	3%	Argelia	1%	Arabia Saudí	3%	Marruecos	2.6%
Los diez países	87%	Los diez países	93%	Los diez países	88%	Los diez países	85.8%

Fuente: MAFE 2008 (Sakho et al. 2013).

La elección del país de destino varía en gran medida en relación a la región de origen en Senegal. Según los datos recogidos por Bartolomeo y asociados (2010), en el periodo entre 1997 y 2001 cerca de la mitad de los flujos hacia fuera provenía de tres orígenes específicos: de Dakar (migraciones sobre todo a Europa y Estados Unidos), de la zona del río Senegal (a África Occidental y Central) y de la región de cultivo del cacahuete (a Europa del Sur).

La razón principal para la emigración es la búsqueda y mejora del empleo (Agence Nationale de la Statistique et de la Démographie 2014). Para más del 73% de los emigrantes

que emprendieron la movilidad durante los últimos cinco años este el motivo principal. Más del 12% emigraron por razones de estudios y aprendizaje. Los motivos familiares y el matrimonio son la causa de la movilidad del 6.9% y 3.3% de los emigrantes respectivamente.

Tabla 7. Principales motivos para el emprendimiento de la emigración en los últimos cinco años.

Motivo principal	Número de emigrantes	Porcentaje
Trabajo	121089	73.4
Estudios	20056	12.2
Matrimonio	5490	3.3
Salud	976	0.6
Razones familiares	11326	6.9
N.S.	2816	1.7
N.C.	3149	1.9
Total	164902	100.0

Fuente: Agence Nationale de la Statistique et de la Démographie (2014).

Sobre todo, desde la década de los 80 la emigración se ha convertido en Senegal en uno de los principales recursos económicos (Riccio 2011). La creación del Ministerio de los Senegaleses en el Exterior muestra el interés del Estado en la preservación de los vínculos con los senegaleses dispersos por diversas partes del mundo. Este organismo persigue contribuir a una mejor gestión de los flujos migratorios, garantizar la protección jurídica, social y sanitaria de los emigrantes y reforzar el apoyo institucional que estos reciben. Es significativo que en el imaginario colectivo los migrantes han sustituido a los estudiantes como símbolo del éxito (Riccio 2011).

Remesas

La manifestación más evidente y cuantificable del vínculo con Senegal es la ayuda económica en forma de remesas. Por un lado estas transferencias desempeñan un importante papel dentro de la economía mundial y, por otro, a microescala, es una fuente crucial de ingresos para muchas familias.

Según los datos aportados por Naciones Unidas y Unicef (United Nations, DESA-Population Division and UNICEF 2014), las remesas has mostrado una tendencia creciente durante los años 90 y hasta la crisis económica actual. Los últimos datos indican que las remesas constituyen cerca del 10% del PIB de Senegal. Además, a estas cifras, hay que añadir las cuotas mandadas a través de canales informales, portando el dinero en persona o

llevando bienes materiales. Como indica Flore Gubert (2005), se estima que hasta el 56% de los envíos se efectúan usando estos métodos.

Tabla 8. Remesas a Senegal.

	1990	2000	2010	2012*
Remesas (en millones de USD)	142	233	1478	1367
Proporción del PIB	2.5	5	11.5	9.7
• Estimación				

Fuente: Naciones Unidas y UNICEF (2014).

6.2.5 EL DESARROLLO DE PATRONES MIGRATORIOS: ESPAÑA

Expansión geográfica

Las primeras migraciones de la población senegambiana a España datan de finales de los años 70 (Sow 2006). Estos flujos se dirigieron sobre todo a Cataluña, donde había oportunidades de trabajo en el sector agrícola¹⁹⁰. En este caso se trataba sobre todo de la población soninké, mandinka y halpulaaren (Sow 2006; Jabardo 2006)¹⁹¹. Hay que enfatizar que en el caso catalán tuvo lugar una imbricación de los flujos protagonizados por senegaleses y por gambianos. Es por esta razón por la que varios investigadores hablan sobre las migraciones senegambianas (Kaplan 1998; Jabardo 2006; Rodríguez 2006).

Desde mitades de los años 80 adquiere mayor protagonismo la inmigración de la población wolof y su empleo en el comercio (Jabardo 2006). Los lugares de procedencia abarcan el corazón del cultivo de cacahuete (Louga, Thiès, Saint Louis, Diourbel, Kaolack), Dakar, el gran Dakar y la región sur de Casamance. La primera oleada de estos migrantes estuvo formada en gran medida por comerciantes con recursos que emprendían la movilidad intercontinental con el objetivo de comprar bienes en España y revenderlos en Senegal (Sow 2006). Son estos migrantes los que, posteriormente, a través del establecimiento de redes migratorias (Massey et al. 2008), facilitaron la llegada de más personas.

¹⁹⁰ Desde allí los migrantes empezaron a extenderse a zonas agrícolas limítrofes, a Aragón, Castellón o Navarra. Hay que subrayar que se trataba de la población altamente móvil. Al quedar vinculados a la agricultura tenían que seguir los ciclos de producción, desplazándose en función de estos (Jabardo 2006).

¹⁹¹ Según Papa Sow (2006), aparte de la presencia de los grupos étnicos nombrados, la primera gran migración senegalesa dirigida a España abarca también a los comerciantes wolof de la casta de los *ñeéño*, pertenecientes a Mouridiyya. En Senegal se diferencian varias castas. Los *ñeéño*, de los cuales habla Papa Sow, representan en la sociedad wolof a los artesanos.

En los años 90 los lugares de destino en España se expanden, abarcando distintas zonas de la costa mediterránea y Madrid. En la actualidad todas las capitales autonómicas cuentan con población senegalesa entre sus habitantes.

La primera llegada de migrantes (los soninké, mandinka y halpulaaren), a finales de los años 70, se concentró en las zonas agrícolas de Cataluña. La segunda ola, formada principalmente por wolof, pertenecientes sobre todo a Mouridiyya, asentados ya con anterioridad en centros como París o Marsella, se expandió a partir de los años 80, primero a Italia y Estados Unidos y luego a otros destinos, entre ellos España (Jabardo 2006).

La transformación de España en uno de los destinos principales de las migraciones de la población senegalesa está ligada a múltiples factores de carácter estructural. En los años 70 se produce la introducción de una legislación migratoria más estricta en países que más influjos atrajeron después de la II Guerra Mundial. El despegue económico de España generó la necesidad de mano de obra, atrayendo, entre otros, a inmigrantes de Senegal (Rodríguez 2002) ante la cercanía geográfica entre España y el continente africano y otros destinos de la inmigración senegalesa en Europa.

Conviene reflexionar también sobre la cuestión de la legalidad de los flujos migratorios, que afecta a las migraciones de la población senegalesa. Esta temática adquiere en la actualidad una relevancia especial debido al endurecimiento de las políticas migratorias en diversos países de destino. El texto de Hein de Haas (2008) ofrece una crítica de los mitos más extendidos sobre esta problemática.

*Migraciones
irregulares*

Pese a la creciente permeabilidad de las fronteras para la circulación de ideas, símbolos, mercancías y capital, nos encontramos con numerosas barreras para el movimiento de las personas¹⁹². El contexto migratorio actual es con frecuencia caracterizado como “era de la inmovilidad involuntaria” (Arango 2004, p. 22). Pese a los obstáculos

¹⁹² Massimo Livi Bacci (2012) diferencia en este sentido entre dos fases de globalización que afectaron al ámbito migratorio. La primera la ubica en el periodo 1870-1913, cuando en Europa había excedentes de mano de obra y deficiencia de tierra. Las migraciones dirigidas a los territorios conquistados, especialmente a América, fueron una solución para la presión demográfica en Europa. Esta etapa se diferencia de la segunda globalización, localizada entre 1950-2000. Se trata de un periodo en el que los movimientos migratorios se desarrollaron en mayor medida en contextos geográficos más diversos. Al mismo tiempo la segunda globalización se caracteriza por facilitar la movilidad de mercancías, capital, imágenes y símbolos, obstaculizando paralelamente movimiento de las personas.

existentes, la mayoría de los migrantes senegaleses entra España de forma legal (Moreno 2006). Las entradas irregulares constituyen un fenómeno minoritario.

No obstante, hay que diferenciar los cruces clandestinos de fronteras de estatus administrativo irregular, en el que se encuentra un importante número de senegaleses en territorio español. Se trata en este caso de una irregularidad sobrevenida. Esta afecta por ejemplo a aquellos migrantes que entran en el territorio de destino de manera legal, con un visado turístico, pero que se quedan una vez caduca su estancia legal. De esta manera un inmigrante puede encontrarse en una situación administrativa irregular no sólo como resultado de su entrada en destino eludiendo el control de los puestos fronterizos sino también por no disponer de permiso para quedarse aunque el cruce de la frontera fuera realizado legalmente. Un fenómeno frecuente es la pérdida de permiso de residencia ligada a las dificultades para encontrar empleo. Los migrantes pueden pasar por periodos de regularidad e irregularidad administrativa en función de su inserción en el mercado laboral (Soriano y Rico 2012). Su empleo en la economía sumergida supone frecuentemente la ausencia de la posibilidad de regularizar la situación legal pese a estar trabajando. De igual manera hay que destacar la relevancia de varios procesos de regularización masiva realizados por las autoridades españolas en los años 1985, 1991, 1996, 2000, 2001 y 2005. En este último de mayor alcance consiguieron legalizar su estatus 578 375 de las 691 655 personas que lo solicitaron.

Pese a que se trata de un fenómeno minoritario¹⁹³, los cruces ilegales de la frontera marina así como de la frontera con Ceuta y Melilla adquieren una relevancia especial en diversos discursos sobre la inmigración en España (Guardiola et al. 2010). La gran atención mediática que reciben, combinada con la falta de contextualización de esta gran tragedia humana, contribuye a una imagen de invasión masiva (De Haas 2007).

En la primera década del nuevo milenio los subsaharianos se unieron a los norteafricanos en los cruces irregulares en barco (De Haas 2008). El despectivo termino de “espaldas mojadas”, utilizado para referirse a la población latinoamericana que cruza el Río

¹⁹³ Hay que tener en cuenta que se trata de un fenómeno muy difícil de medir. Por ejemplo, según los datos de la Cruz Roja de 2008, citados por Iria Vázquez (2014), las personas que llegan en cayuco o patera a España suponen tan sólo el 1% de todos los inmigrantes. Otro estudio realizado en los primeros años del nuevo siglo, publicado por el ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, indica que el 40% de los migrantes subsaharianos entró en España sin autorización (Jacques 2009).

Grande para entrar en Estados Unidos, entró también en el contexto europeo. En la literatura especializada se indican diferentes recorridos de migraciones clandestinas. El cruce del Sahara consta normalmente de varias etapas y puede requerir incluso varios años en el caso de migrantes que no tienen suficientes recursos y tienen que, a lo largo del viaje, trabajar para poder seguir con su odisea (De Haas 2008; Jacques 2009). Las rutas de los cruces marinos también variaron en gran medida debido al creciente control fronterizo. Las migraciones en cayucos desde África Occidental hasta las Islas Canarias se incrementaron de manera significativa en el año 2006, cuando tuvo lugar la llamada “crisis de los cayucos”. Mientras que en 2005 llegaron más de 4 700 migrantes, en 2006 fueron cerca de 32 000. Más de la mitad de ellos era de nacionalidad senegalesa. Durante el pico de estas migraciones la frase en wolof “Barça mba barzakh”, es decir “Barcelona o el más allá”, llegó a simbolizar la resolución de muchas personas de migrar a Europa o morir en el mar (Kaag 2013, p. 1; Ndoye 2007). No obstante, en el año 2006 se firmó un acuerdo bilateral entre los gobiernos senegalés y español, extendido también al gobierno de Mauritania, que endureció los controles fronterizos y estableció un sistema de vigilancia naval. Se acordó patrullar las costas conjuntamente para frenar el éxodo realizado de manera irregular. Los flujos se redujeron progresivamente (Riccio y Uberti 2013). En el año 2007 las autoridades españolas lanzaron una campaña en la televisión nacional de Senegal para desalentar los cruces ilegales.

Ya a finales de los años 90 se inició la implementación del Servicio Integral de Vigilancia Exterior (SIVE). Se trata de un sistema de radar introducido en Canarias y el Estrecho de Gibraltar. En 2002 la Unión Europea tomó medidas para la externalización de los controles fronterizos con el objetivo de crear una zona de amortiguamiento en el Magreb y reducir las presiones migratorias en la frontera sur de Europa. En el año 2005 se aprobó en Senegal la ley contra el tráfico de personas y prácticas equivalentes, penalizando las migraciones clandestinas organizadas. Además, las autoridades del país empezaron a cooperar con estados europeos para gestionar algunos aspectos de los flujos migratorios de manera conjunta. Desde el año 2006 Senegal viene trabajando con España para organizar

migraciones legales a través de un sistema de cuotas que pretende además combatir los flujos irregulares cooperando con FRONTEX¹⁹⁴.

En 2006 Senegal también concluyó un acuerdo con Francia para la gestión conjunta de las migraciones. Según este acuerdo Senegal se compromete a combatir las migraciones clandestinas en sus costas así como a readmitir a sus ciudadanos que se encuentren en situación irregular (Bartolomeo, Fakhoury y Perrin 2010).

Dicho todo esto, hay que enfatizar que los obstáculos legales chocan con el surgimiento de estrategias que intentan evitarlos (Rodríguez 2002)¹⁹⁵. Las barreras físicas y otras medidas de vigilancia y control generan otras rutas, convirtiendo los cruces, por un lado, en más costosos y peligrosos para los migrantes y, por otro, en más lucrativos para las mafias que los gestionan. La persistencia de los intentos de cruzar la frontera de forma ilegal a pesar de las crecientes restricciones constituye una prueba más del problema de las políticas que persiguen restringir las entradas sin intervenir en los factores que generan las presiones migratorias.

En definitiva, asociar la imagen de la población subsahariana a los cruces ilegales y la invasión masiva constituye una distorsión de la realidad migratoria. En el caso español, incluso en el periodo de auge migratorio, los africanos en su conjunto se situaban por detrás de los europeos y latinoamericanos en cuanto al volumen de inmigrantes (Reher y Sanz 2011). En 2003 fueron los latinoamericanos los más numerosos, constituyendo el 35% del total de migrantes. Las personas procedentes de otros países de la Unión Europea (31%) se encontraban en el segundo puesto, seguidos por los africanos (18%). En 2009 la Unión Europea (36%) y América Latina (32%) intercambiaron sus puestos, manteniéndose África en tercer lugar (16%). Hay que enfatizar que las migraciones del continente africano son en gran medida dominadas por los marroquíes, lo que pone de manifiesto aún con mayor fuerza el carácter minoritario de la movilidad de los subsaharianos.

¹⁹⁴ Se trata de una agencia europea creada en el año 2005 con el objetivo de proteger los límites externos de la Unión Europea.

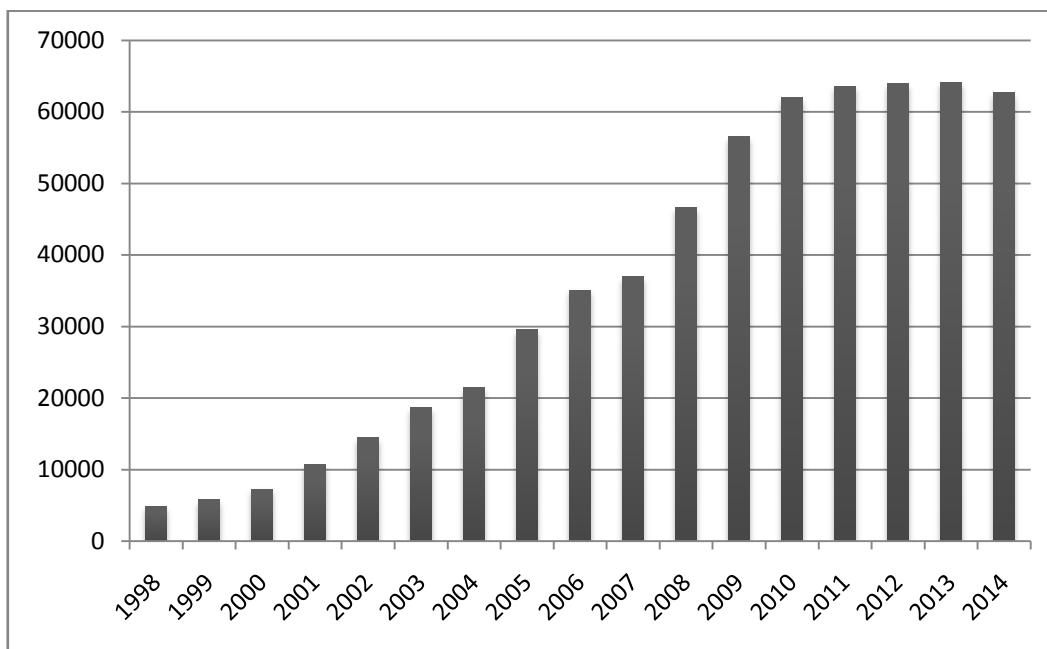
¹⁹⁵ Algunos inmigrantes destruyen sus documentos de identificación, lo que obstaculiza su expulsión pero también la adquisición del permiso de residencia. En el caso de las mujeres se observa el creciente número de mujeres embarazadas que emprenden el cruce ilegal de la frontera ya que por razones humanitarias no pueden ser expulsadas (Rodríguez 2002).

6.2.6 EL PERFIL SOCIO-DEMOGRÁFICO DE LOS MIGRANTES

Los senegaleses se convirtieron en la nacionalidad subsahariana más numerosa en España en 2003. Utilizando datos de los dos últimos censos, la cifra de personas de nacionalidad senegalesa se multiplicó por cinco en tal sólo diez años, pasando de 11 540 en 2001 a 57 739 en 2011 (Instituto Nacional de Estadística 2001, 2011). Según el Padrón Municipal, en España hay en la actualidad 62 705 personas de nacionalidad senegalesa (Instituto Nacional de Estadística 2014a). Si nos fijamos en los datos referentes a extranjeros con certificado de registro o tarjeta de residencia en vigor, la cifra de senegaleses es bastante más baja, 54 292 personas (Ministerio de Empleo y Seguridad Social 2014).

Volumen de las migraciones

Gráfico 5. Evolución del volumen de población de nacionalidad senegalesa en España en el periodo 1998-2014.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de Padrón Municipal (Instituto Nacional de Estadística 2014b).

Como podemos apreciar en el Gráfico 5, en los últimos años el ritmo de crecimiento ha disminuido. El año 2014 es el primero en el que el volumen de población senegalesa desciende.

Según los datos del último censo, el 69% de las personas de nacionalidad senegalesa en España está en edad de trabajar (Instituto Nacional de Estadística 2011). Se trata de una

Estructura de sexo y edad

población joven, pues tan sólo el 13% de los senegaleses en territorio español tiene más de 45 años¹⁹⁶. Hay que destacar también la presencia de una incipiente segunda generación.

Por otro lado, se trata de una población predominantemente masculina. Según el último censo, el 80% de personas de nacionalidad senegalesa en España son varones (Instituto Nacional de Estadística 2011). Los datos más recientes, procedentes del Padrón Municipal, muestran cifras similares (79%) (Instituto Nacional de Estadística 2014a). Desde una perspectiva longitudinal, la proporción de varones en el periodo 1998-2014 oscilaba entre el 78 y el 84% (Instituto Nacional de Estadística 2014b).

Con el objetivo de comparar la estructura de sexo con otros países de inmigración europeos utilizaremos los datos más recientes ofrecidos por Naciones Unidas (Department of Economic and Social Affairs) (2013b), referentes al año 2013. La proporción de varones en España era la más elevada de los tres destinos europeos que se encuentran entre los diez principales países de acogida de inmigración senegalesa. Concretamente, en Francia, que cuenta con la historia de inmigración senegalesa más antigua, el porcentaje de varones es del 56%. Italia, cuya historia migratoria se asemeja en mayor medida a la española, el desequilibrio entre los sexos se acerca más al caso español. Según los datos de Naciones Unidas, en España los varones senegaleses constituyen el 83% de los inmigrantes, mientras que en Italia esta cifra era del 79%.

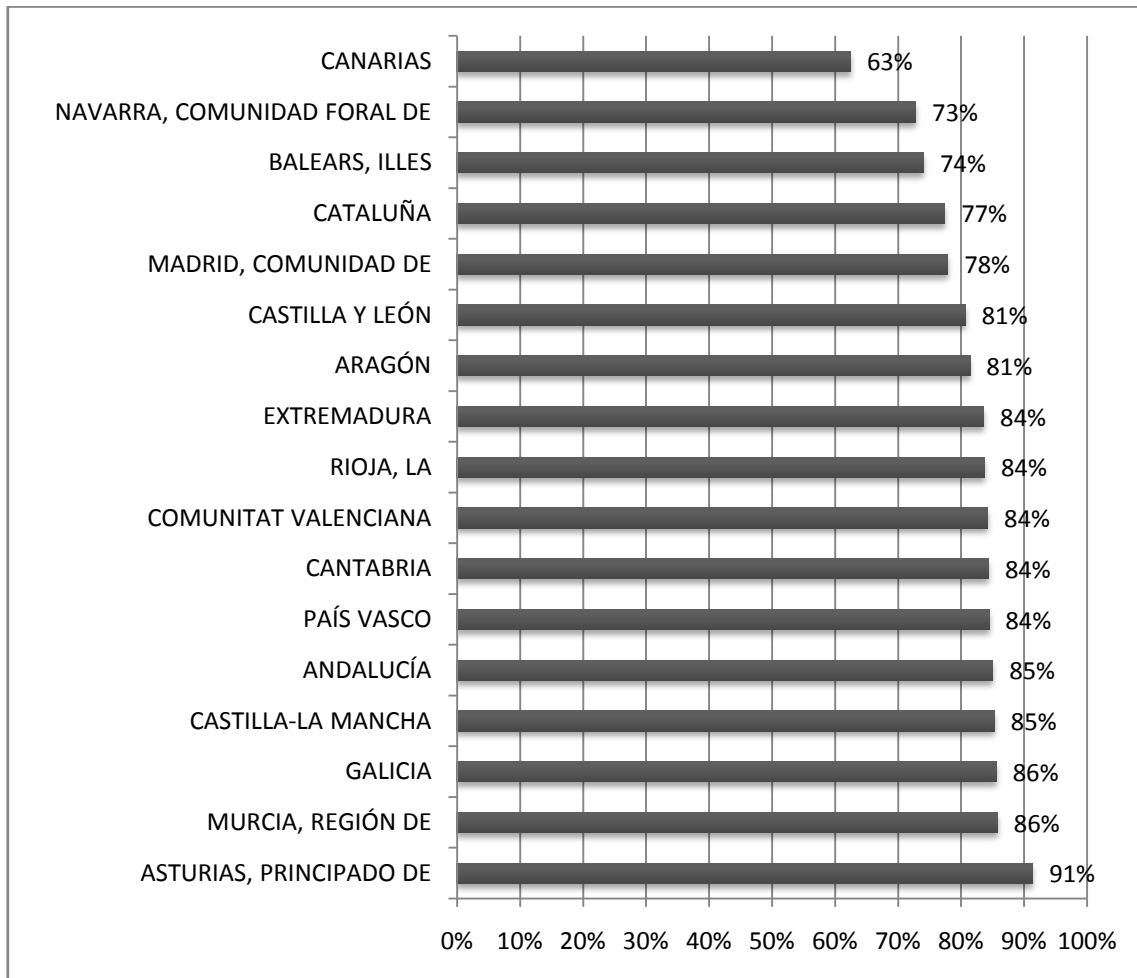
El predominio pronunciado de la población masculina entre los emigrantes internacionales de Senegal es una característica de la movilidad desde este país. Utilizando la información recogida en el censo más reciente (Agence Nationale de la Statistique et de la Démographie 2014), podemos constatar que en los últimos cinco años los hombres formaban aproximadamente el 83% de todos los emigrantes de Senegal.

Si descendemos al nivel regional, para analizar la diferenciación por sexo encontramos patrones claramente diferenciados por CC.AA., siendo Asturias la más masculinizada (91%) y Canarias la menos (63%)¹⁹⁷, tal como se puede ver en el Gráfico 6.

¹⁹⁶ En la población de nacionalidad española esta cifra es del 45%.

¹⁹⁷ Según Eva Evers Rosander (2006), se trata de un núcleo importante de migraciones de mujeres senegalesas emprendedoras.

Gráfico 6. El porcentaje de población masculina entre personas de nacionalidad senegalesa en distintas Comunidades Autónomas.

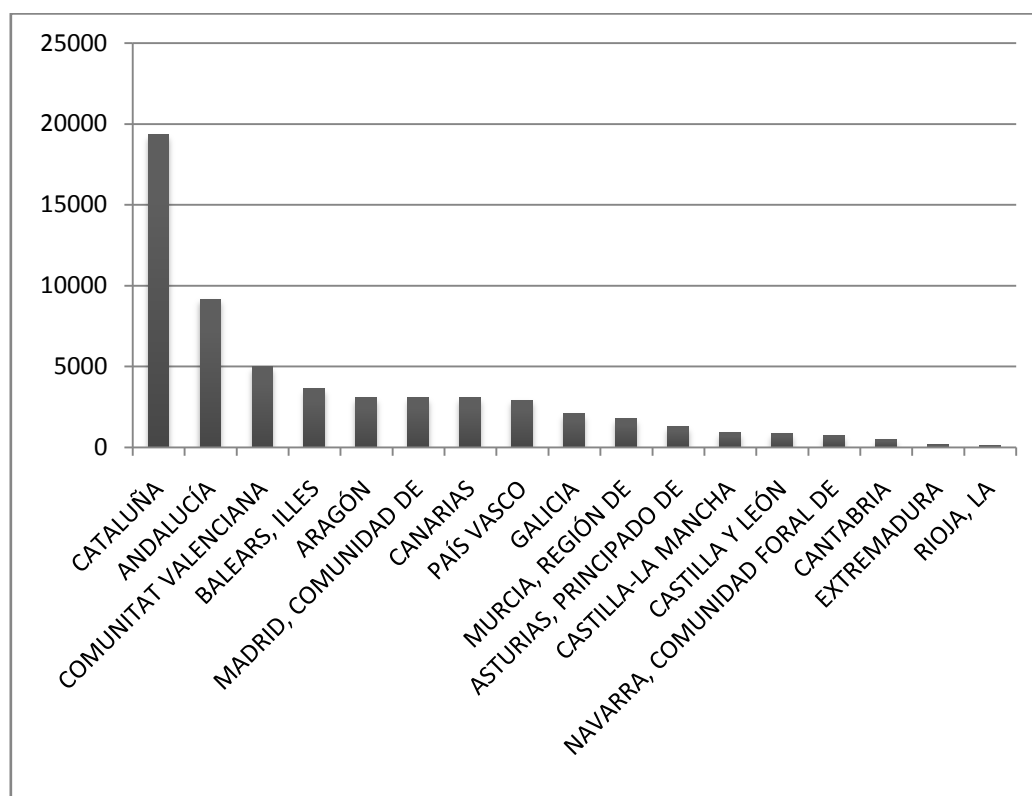


Fuente: Elaboración propia a partir de los datos del Instituto Nacional de Estadística (2011).

La distribución de la población senegalesa en el territorio español también presenta una gran heterogeneidad, tal como se puede apreciar en el Gráfico 7 (Instituto Nacional de Estadística 2011). Cataluña, el primer destino de las migraciones senegambianas en España, es en la actualidad la Comunidad Autónoma que cuenta con el mayor número de personas de nacionalidad senegalesa (19 356 personas). En Andalucía, que se halla en el segundo puesto, esta cifra es de 9 170. Valencia, con sus 4 982 habitantes senegaleses, se halla en tercer lugar.

Distribución geográfica

Gráfico 7. Distribución de la población de nacionalidad senegalesa por Comunidades Autónomas en España (2011).



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos del último censo (Instituto Nacional de Estadística 2011).

Zonas de origen

El estudio de Iria Vázquez (2014) recoge importante información sobre los orígenes de la población senegalesa en España basándose en el censo de 2002 realizado en Senegal. El lugar de procedencia más importante de las personas que se dirigían a España en este periodo era Dakar, que envió el 28% del total. Se trata al mismo tiempo de la región más densamente poblada de Senegal. Le siguen, por orden de importancia, Kolda (17.7%), Louga (11.9%) y Diourbel (11.8%). Vázquez indica que con frecuencia Dakar constituye un lugar de paso entre dos tipos de migraciones. La movilidad de las zonas rurales a la capital puede a veces ser un primer paso antes de emprender la odisea migratoria intercontinental. Según una de las encuestas indicada por la autora, los migrantes que parten de las zonas urbanas tienen una mayor inclinación de elegir Europa, Estados Unidos o Canadá como destino. Los migrantes que proceden del ámbito rural tienen una mayor preferencia por otros países africanos.

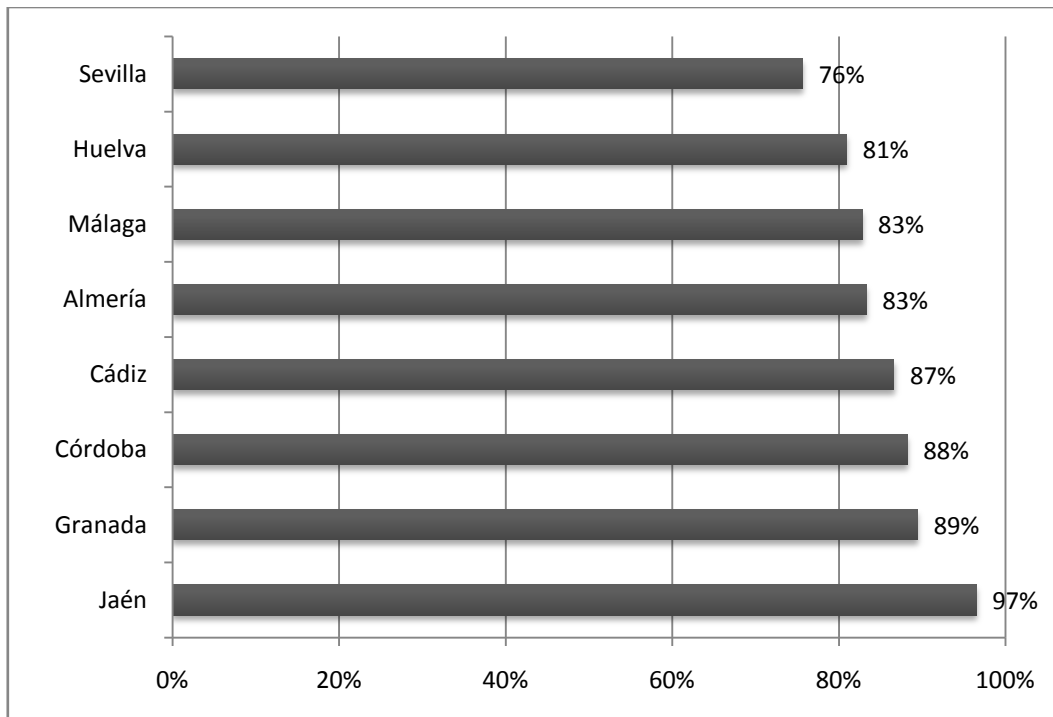
El caso de Andalucía

Para complementar los datos sobre la inmigración de los senegaleses a España se indican algunas características básicas de esta comunidad en Andalucía. Según los datos de

los últimos censos, la población senegalesa en Andalucía pasó de 1 930 en 2001 (Instituto Nacional de Estadística 2001) a 9 170 en 2011 (Instituto Nacional de Estadística 2011). Los datos del Padrón Municipal indican que en la actualidad el número de senegaleses en nuestra Comunidad Autónoma asciende a 10 260 (Instituto Nacional de Estadística 2014a).

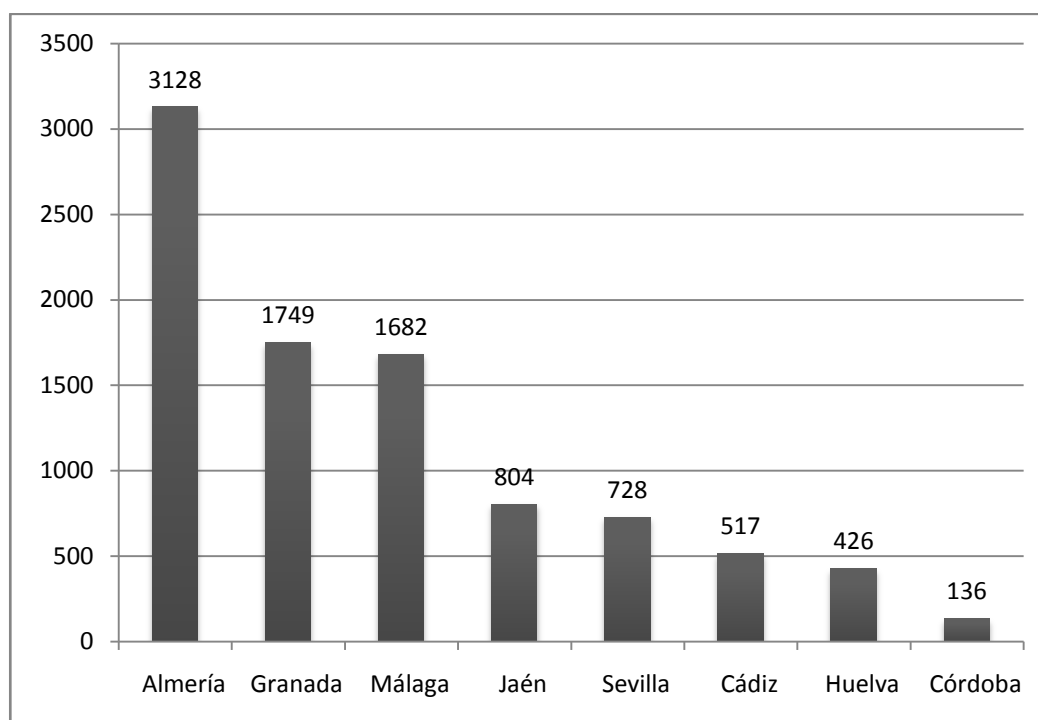
Al igual que a nivel nacional, se trata de una población muy joven. Tan sólo el 13% tiene más de 45 años. La comunidad senegalesa en Andalucía se encuentra más masculinizada que a nivel nacional, constituyendo la presencia de los varones un 85% del total. No obstante, en algunas provincias el porcentaje es superior, como el caso de Jaén, donde los varones representan el 97% del total según nos muestra el Gráfico 8.

Gráfico 8. Proporción de la población masculina senegalesa por provincias en Andalucía (2011).



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos del último censo (Instituto Nacional de Estadística 2011).

Al igual que en el resto de España, la distribución geográfica de los senegaleses en el territorio andaluz es heterogénea. Tal como se observa en el Gráfico 9, destacan como principales polos de atracción Almería, Granada y Málaga, coincidiendo el primer y el tercer destino con las provincias con mayor volumen de la población extranjera en Andalucía (Instituto Nacional de Estadística 2011).

Gráfico 9. Distribución de la población senegalesa en Andalucía por provincias.

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos del último censo (Instituto Nacional de Estadística 2011).

La cuestión de la etnicidad

Terminamos este epígrafe aludiendo a la etnicidad por su importancia en el ámbito migratorio senegalés. La falta de datos estadísticos sobre las posibles pertenencias étnicas de los senegaleses en España dificulta el análisis de esta problemática. No obstante, la convergencia de diversas investigaciones realizadas en múltiples contextos migratorios parece indicar el predominio de la población wolof a nivel estatal (Moreno 2006; Lacomba y Moncusí 2006; Jabardo 2006; Sow 2006; Giró y Mata 2013). Al mismo tiempo hay que tener en cuenta la diversidad interna. Destaca por ejemplo el caso de Cataluña. Tal como se ha indicado, se trata del primer destino de la inmigración senegambiana en España, que atrajo principalmente a población soninké, mandinka y halpulaaren (Sow 2006; Jabardo 2006).

Realizando una comparación con el caso italiano, diversas investigaciones indican que la población wolof es la mayoritaria en este país (Schmidt di Friedberg 1994; Riccio y Uberti 2013). Nos encontramos, sin embargo, con la presencia paralela de personas de otras pertenencias étnicas. Donald Carter (1997) indica que la comunidad senegalesa en Torino abarca a los wolof, serer, peul, toucouleur, laube, lebou, mandinka y diola.

Tabla 9. Principales perfiles de las migraciones de los senegaleses a Europa en la época postcolonial.

PRINCIPALES PERFILES DE LAS MIGRACIONES A EUROPA EN LA ÉPOCA POSTCOLONIAL ¹⁹⁸		
	I	II
Pertenencia étnica	Protagonismo de halpulaaren y soninké ¹⁹⁹ (hasta los años 80)	Protagonismo de los wolof (sobre todo desde los años 80)
Principales zonas de origen	Valle del Río Senegal, Tambacounda	Centro-oeste de Senegal, grandes ciudades
Perfil laboral	Trabajo asalariado	Importancia del comercio
Modalidades de realización del proceso migratorio	Importancia de programas de reclutamiento (hasta la crisis de los años 70); posteriormente relevancia de entradas a través de reagrupación familiar	Importancia de cofradías religiosas, sobre todo de Mouridiyya, en el proceso migratorio
Importancia de la reagrupación familiar en destino	Mayor inclinación para la reagrupación familiar (sobre todo a partir de la introducción de políticas migratorias más restrictivas)	Menor inclinación para la reagrupación familiar

Fuente: Elaboración propia.

Los senegaleses de diferentes pertenencias étnicas muestran diversos patrones migratorios. En los flujos hacia Europa fueron los halpulaaren y soninké los que dominaron esta movilidad en sus inicios. En los años 80 se unen los wolof, mayoritariamente pertenecientes a la cofradía Mourid. Los investigadores diferenciaron dos modelos de emigración senegalesa (Jabardo 2006; Sow 2006). En la Tabla 9 vemos que el primero, el de los halpulaaren y soninké, hace referencia a migraciones de personas que venían para desempeñar trabajos asalariados, en el caso francés en la industria, la construcción y los

¹⁹⁸ Hay que enfatizar que la caracterización de ambos perfiles no demuestra toda la diversidad existente en los flujos migratorios desde Senegal. Al mismo tiempo hemos encontrado en diversos autores formas de describir los dos perfiles que no se corresponden completamente entre sí, por lo que se eligieron las características que se repiten en diversas fuentes, obviando las demás. Las dificultades mencionadas se deben a la falta de datos estadísticos que recojan información sobre la pertenencia étnica o la afiliación a cofradías musulmanas de los migrantes senegaleses (Jettinger 2005).

¹⁹⁹ Para ejemplificar las discrepancias existentes entre diferentes fuentes, veamos el texto de Bruno Riccio y Stefano degli Uberti (2013). Según estos autores, contrastando con la preponderancia de los soninké, toucouleur y serer después de la II Guerra Mundial, en los años 80 y 90 los wolof provenientes de la zona de Dakar y de Louga se convirtieron en el grupo étnico dominante.

servicios y, en el caso español, sobre todo en la agricultura (Jabardo 2006). El segundo modelo, el de las migraciones de los wolof, se caracteriza por la gran relevancia de la actividad comercial, con frecuencia fundamentada en redes de solidaridad y conexiones religiosas. En este caso destaca el protagonismo de la *tariqa* Mourid. Cuando el cultivo del cacahuete entró en crisis, los Mourids emprendieron migraciones, primero a nivel interno y luego a nivel internacional (Sow 2006). Según Bruno Riccio y Stefano degli Uberti (2013), en la actualidad las migraciones de los senegaleses a Europa abarcan a muy diversos grupos étnicos.

6.2.7 TRANSFORMACIONES RELIGIOSAS EN ORIGEN

A inicios del nuevo milenio casi la mitad de los 900 millones de habitantes del continente africano es musulmana. En el África Subsahariana se estima que existen 240 millones de seguidores del islam. No obstante, hasta el siglo XVIII en esta región la religión musulmana se limitaba a las élites políticas y comerciales (Kane 2011)²⁰⁰.

Centrándonos en el caso de Senegal, la colonización europea contribuyó a la reestructuración fundamental del campo religioso y asistió a la expansión de las cofradías sufíes (Kane 2011). La respuesta a la expansión extranjera estaba lejos de ser uniforme. En el siglo XIX predominó la línea de pensamiento que defendía la necesidad de la lucha contra la colonización. En ella se inserta, por ejemplo, el ya mencionado Al-hajj Umar Tal. No obstante, las autoridades coloniales, conscientes de la influencia de los chiekhs sufíes, persiguieron su intermediación entre el gobierno y la población. A cambio de ofrecer autonomía, reconocimiento social y apoyo material a las cofradías²⁰¹, se instaba a estos a que promovieran la obediencia a las leyes del estado colonial y el pago de impuestos. Durante la época colonial la mayoría de las cofradías sufíes colaboraba con las autoridades. Grandes áreas de tierra eran donadas a los chiekhs de Mouridiyya y Tijaniyya por la administración colonial para el cultivo agrícola, contribuyendo al poder económico de las cofradías en Senegal. Los *turuq* participaron también en el reclutamiento de soldados para ambas guerras mundiales.

²⁰⁰ La presencia del Islam en territorio senegalés data del siglo XI (Samb 2010).

²⁰¹ La administración colonial francesa contribuyó, por ejemplo, a la construcción de la mezquita de Touba durante los años 50.

Hoy el islam es la religión más seguida en Senegal, abarcando a más de 90% de la población (Jettinger 2005). El cristianismo se halla en segundo lugar, concentrándose en las áreas situadas en la costa y englobando al 5% de la población. El islam no se generalizó en África Occidental hasta el siglo XIX. Como ya se ha mencionado, su dinámica expansión durante este período puede ser interpretada como una respuesta a la desintegración social causada por las conquistas coloniales. El colonialismo minó la aristocracia local, abriendo así las oportunidades para el desarrollo del proselitismo musulmán.

La existencia de cofradías sufíes, o *turuq*, es una característica crucial del islam en Senegal, mediando entre el Dios y sus discípulos. Su influencia está vinculada con el aura de santidad que les rodea y su acceso a *baraka*, es decir la gracia divina. Los discípulos hacen voto de obediencia a los marabús, asegurando así su participación en la gracia divina. La influencia económica y política de muchos marabús les permite ser además una fuente de ayuda en cuestiones más prácticas para los miembros de los *turuq*. Los discípulos, en cambio siguen, a su marabú y trabajan para él.

Las cofradías con mayor número de afiliados son Tijaniyya y Mouridiyya, pero también existen otras hermandades más minoritarias, como la Qadriyya o Layenne. Qadriyya, fue fundada en Mauritania y es la *tariqa* más antigua de Senegal. Las cofradías son por regla general compuestas por personas pertenecientes a diversas etnias, aunque en el caso de Mouridiyya la mayoría de sus seguidores es wolof (Jettinger 2005). Por su parte, la mayoría de los halpulaaren se identifica con Tijaniyya. Entre la población diola y en el sur de Senegal, el jerárquico sistema sufí no llegó a enraizarse (Kane 2011). Mouridiyya, pese a la atención recibida en el marco de la investigación sobre la religión y migraciones senegalesas, cuenta con menos miembros que Tijaniyya, la *tariqa* más grande en Senegal (Soares 2004).

Con el cambio de siglo líderes religiosos nacidos en los años 50 del siglo XIX y educados en los tumultuosos años de la conquista se convirtieron en autoridades espirituales seguidas por la población en un nuevo contexto de gobierno colonial (Robinson 1991). En estas circunstancias Amadou Bamba, un marabú senegalés, fundó Mouridiyya. En el seno de Tijaniyya surgieron familias de marabús locales: los Sy de Tivaouane y los Niassen de Kaolack.

Mouridiyya

Amadou Bamba (aproximadamente 1850 - 1927) es llamado Serigne Touba, es decir el “Hombre Santo de Touba”. Él mismo adoptó la auto-referencia como *Khadim Rasul Allah*, es decir “el sirviente del Profeta de Dios” (Robinson 1991). Cuando la población local empezó a cohesionarse alrededor del fundador, el régimen colonial consideró esta tendencia emergente como una amenaza para su hegemonía. La actividad de Bamba implicó su expulsión, por parte de las autoridades coloniales francesas, primero a Gabón, entre 1895 y 1902, y luego a Mauritania, entre 1903 y 1907. Durante los años posteriores a su retorno (1907-12) estuvo bajo vigilancia en la asilada área de Jolof (Robinson 1991).

El exilio de Bamba le convirtió en un símbolo de la resistencia a la dominación extranjera. Contrariamente a los objetivos de los colonizadores la expulsión tuvo resultados contrarios a los esperados. En lugar de disminuir la influencia de este carismático guía religioso, contribuyó al aumento de su fama y a la atracción de nuevos seguidores. Los años de exilio influyeron profundamente al marabú, así como a la emergente *tariqa* Mourid. La descripción de Bamba de su comunión con Dios, del trato recibido de sus captores, de su recepción por multitudes en Conakry, Grand Bassam y Libreville, alimentó el imaginario de sus seguidores sobre los milagros ligados al líder. Entre los más conocidos se encuentra la historia de la denegación de permiso para rezar por parte del capitán francés del barco en el que se hallaba Amadou Bamba. Esta denegación hizo que el líder religioso desplegara su alfombra en la superficie del océano y rezara allí. Respondiendo a sus captores de forma pacífica, convirtió el aparato de represión colonial en un mecanismo ineficaz. Su vuelta a Senegal confirmó su estatus de santo y reafirmó su papel en resistencia exitosa a la conquista y el gobierno francés. En la actualidad la fiesta celebrada con mayor ímpetu entre los Mourids es el Grand Magal, que conmemora la salida al exilio de su carismático guía²⁰². La expulsión hizo que la familia Mbacké, es decir la familia del marabú, así como otros seguidores de Bamba, contribuyeran al desarrollo de la *tariqa*. La autoridad y *baraka* del fundador llegó a ser asociada con personas de su entorno, sus familiares y discípulos.

Influencia económica y política

Pese a los años pasados en el exilio, durante el periodo vivido en Jolof, Amadou Bamba dio pasos hacia la cooperación con el régimen colonial. Cuando alrededor de 1910 las relaciones entre las autoridades y la *tariqa* mejoraron, los Mourids se involucraron en

²⁰² La fiesta se celebra anualmente el día 18 del mes lunar de Safar.

proyectos agrícolas del gobierno colonial (Ebin 1995). Los cacahuets fueron elegidos por las autoridades francesas como el principal producto a cultivar en Senegal. Impulsaron también la construcción de ferrocarriles para el transporte de productos agrícolas hasta la costa atlántica (Kane 2011). El impacto de estas políticas fue tan fuerte que el monocultivo del cacahuete prosiguió durante las tres décadas posteriores a la independencia de la metrópoli (Diouf 2000). Ya en la década de los años 20 del siglo XX la colaboración entre los Mourids y las autoridades llegó a ser rutinaria, a pesar de los anteriores años de refuerzo de mecanismos de cooperación. A pesar de ello las sospechas de la administración francesa se mantuvieron, por lo que de forma repetida el marabú fue llamado a declarar públicamente su lealtad al gobierno francés. A cambio del apoyo prestado al régimen, las autoridades mostraron mayor aceptación a Mouridiyya y a su fundador.

Las autoridades donaban la tierra para el cultivo de cacahuets y los seguidores de Amadou Bamba fueron organizados en grupos de trabajo, formados por hombres jóvenes, entre los que había una estricta división de tareas²⁰³. Vivían y trabajaban juntos para limpiar y cultivar extensas áreas de tierra en nombre de sus marabús, a quienes juraban obediencia. Después de varios años, cada discípulo recibía su propia tierra para cultivar. Con la llegada de mujeres y niños los lugares de cultivo se convertían en poblados. La santificación del trabajo como uno de los elementos conducentes a la salvación, estableció una vinculación entre la labor realizada por el marabú y el seguimiento del camino hacia la perfección espiritual (Crespo 2007a). Esto, a su vez, contribuyó al éxito de la *tariqa* en el ámbito económico.

Las relaciones establecidas en el marco de la cooperación fueron beneficiosas tanto para las autoridades como para la *tariqa*. Con el tiempo la cofradía adquirió el poder económico, primero basado en el cultivo de cacahuets y el ámbito rural y luego promoviendo el comercio en el contexto urbano (Babou 2002). La zona de cultivo de cacahuets estaba, en el periodo 1920 – 1960, bajo la influencia del gobierno francés y la jerarquía Mourid. Los gobiernos del Senegal independiente siguieron en la misma línea de cooperación con los líderes religiosos.

²⁰³ La principal unidad organizativa de Mouridiyya en este contexto fue *daara*. En su marco se combinaba la educación religiosa con el trabajo agrícola.

Según David Robinson (1991), la estricta dicotomía resistencia-colaboración puede obstaculizar la comprensión del recorrido de Amadou Bamba²⁰⁴. El autor indica varios argumentos que permiten apreciar la complejidad de las relaciones entre Mouridiyya y el gobierno colonial. En primer lugar, el marabú perseguía la autonomía. Sin embargo, no tenía ningunos límites territoriales para defender en el nombre de la *tariqa*. No era su objetivo crear un estado islámico. En segundo lugar, los franceses, a través de los exilios, aunque de manera involuntaria, contribuyeron a la creación de la imagen de resistencia de Bamba. En tercer lugar, esta imagen de resistencia surgió mucho antes de la colaboración con el régimen. La cooperación permaneció en la sombra de la imagen del marabú como oponente de las autoridades coloniales. Mamadou Diouf (2000) añade que fue precisamente durante el régimen colonial cuando los Mourids desarrollaron su poder mediante el ejercicio del control sobre el cultivo de cacahuetes a gran escala. Al mismo tiempo, paradójicamente, fue este poder lo que les permitió evadir la influencia de los colonialistas. De esta forma la incorporación a la economía agrícola colonial fue acompañada por la preservación de algunos de los valores nativos. Rafael Crespo indica que la expansión Mourid contribuyó a la expansión colonial. Los marabús de la *tariqa* organizaron la instalación de sus discípulos en las tierras áridas controlados por los pastores peul. Los discípulos consiguieron introducir el cultivo del cacahuete y expulsar a los peul bajo la protección de las autoridades francesas.

A mediados de los años 70 comenzó la crisis del cultivo del cacahuete (Crespo 2007a). La caída de los precios de este cultivo, unida a la prolongada sequía en el Sahel, impulsó las migraciones de las zonas rurales a las ciudades senegalesas y a otros países. Pese a que Mouridiyya se desarrolló primero en la parte de centro-occidente de Senegal en el contexto rural, las nuevas migraciones implicaron la dispersión de los discípulos. La reorientación de la cofradía al ámbito urbano tuvo una importancia crucial para la transformación de su organización. De nuevo Mouridiyya se adaptó a un nuevo contexto. El cultivo del cacahuete empezó a perder peso y su lugar como principal fuente de ingresos lo adquirió el comercio. Los años 60 fueron el periodo de consolidación de la comunidad Mourid en Dakar, así como de la “conquista” por los comerciantes pertenecientes a la cofradía de Sandaga, el principal mercado al aire libre.

²⁰⁴ Se trata de un debate relevante desde el punto de vista de los senegaleses en Villanueva, que construyen sus propias narrativas acerca de los contactos entre las cofradías implantadas en Senegal y los europeos.

La pujanza económica de la *tariqa* permitió además desarrollar su poder político. Las buenas relaciones con las autoridades han sido necesarias para el desarrollo de las actividades de la *tariqa*. Al mismo tiempo diversos actores políticos se benefician del apoyo prestado por la cofradía. La influencia de Mouridiyya puede atestiguararse por el hecho de que el expresidente Abdoulaye Wade, tan sólo un día después de su elección en el año 2000, viajó a Touba para buscar la bendición del califa general, Serigne Saliou Mbacké. Sirva también de ejemplo el apoyo que recibió Abdou Diouf en las elecciones del año 1988. Se lanzó un *n'diguel*, es decir una recomendación de califa general, que decía: “quien no vote por Abdou Diouf en las elecciones de febrero de 1988 habrá traicionado a Cheik Muhamad Bamba” (Crespo 2007a, p. 254).

En el seno de Mouridiyya podemos diferenciar al menos dos tipos de vínculos: los verticales y los horizontales (Riccio 2001). Los primeros hacen referencia a los lazos marabú-discípulos. Se considera que los marabús aportan ayuda espiritual y deben proporcionar asistencia material a los que lo solicitan. Los discípulos, por su lado, tienen la obligación de obedecer y realizar contribuciones al guía religioso. El prestigio social de los líderes está ligado a su generosidad, por lo que se espera de ellos la redistribución económica, la financiación de centros de enseñanza y la asunción de los gastos de diversas celebraciones (Crespo 2007a).

*Vínculos
dentro de
Mouridiyya*

Los vínculos horizontales denotan los lazos internos entre los seguidores de la *tariqa*. Son estos los que sirven como base de las relaciones de reciprocidad y solidaridad. Según Riccio (2001), son también el fundamento para el establecimiento de redes transnacionales. Mouridiyya tiene la capacidad de unir a sus miembros, lo que aporta protección frente el mundo exterior, independientemente de si se trata de poder colonial, autoridades senegalesas o las sociedades de los países de destino (Ebin 1995). La *tariqa* ofrece el sentimiento de pertenencia a una comunidad.

Pese a que el necesario vínculo entre el marabú y el discípulo en las condiciones urbanas se mantuvo, se creó una nueva institución que desde entonces se convirtió en la base principal del funcionamiento de la cofradía (Babou 2002). Se trata de la *da'ira*. La creación de esta nueva forma de organización era necesaria para la supervivencia de la *tariqa* en el ámbito urbano. En las condiciones de la vida en la ciudad la *da'ira* permitió el mantenimiento de la identificación con la cofradía a través de las reuniones de sus

Da'ira

miembros y la celebración común de fiestas religiosas. Es la *da'ira* la que constituye el nudo principal sobre el que se teje la red Mourid, organizándose como grupos de ayuda mutua (Crespo 2007a).

Touba

Hay que destacar la importancia de Touba, la ciudad santa de Mouridiyya. Esta fue creada por Amadou Bamba en el lugar de su revelación (Robinson 1991). Hoy en día es un gran centro de peregrinación. La mezquita de Touba fue inaugurada en 1963 (Babou 2002) por el califa general y el presidente de la República de Senegal, Léopold Senghor. También es la sede de los descendientes de Amadou Bamba, que son sus herederos y que, tras su muerte, se mantienen en el liderazgo de la *tariqa*²⁰⁵. Touba es en la actualidad la segunda ciudad más grande de Senegal después de la aglomeración Dakar-Pikine. Sobre todo desde finales de los años 50, se convirtió en un polo de atracción de inmigrantes e inversores, creciendo a nivel demográfico y espacial con un ritmo acelerado. Sólo entre 1988 y 1998 su población se multiplicó por dos (Guèye 2002). La importancia de la ciudad se plasma en el hecho de que disfruta de un estatus territorial especial, de “comunidad rural autónoma” (Moreno 2013, p. 80). Bajo la jurisdicción del califa general se hallan, entre otros, la educación, la sanidad, las obras públicas o el abastecimiento de agua. El consumo de tabaco y alcohol, los juegos de azar, el fútbol y el cine están prohibidos en sus dominios. Este estatus tiene sus raíces en la época colonial, cuando fue negociado entre las autoridades francesas y los líderes de la *tariqa*. El Grand Magal de Touba, ya mencionado anteriormente, atrae anualmente entre dos y tres millones de peregrinos.

Touba constituye “el lugar en el que se inscriben los éxitos económicos y sociales” (Babou 2002, p. 688)²⁰⁶ de los miembros de la *tariqa*²⁰⁷. Es una fuente de identificación que une a los comerciantes Mourid en distintos lugares del mundo:

²⁰⁵ Todos los califas de Mouridiyya, hasta Serigne Saliou Mbacke, fueron los hijos de Amadou Bamba: Serigne Mouhamadou Moustapha Mbacké (1927-45), Serigne Mouhamadou Fallilou Mbacké (1945-68), Serigne Abdoul Ahad Mbacké (1968-88), Serigne Abdou Khadre Mbacké, (1989-90), Serigne Saliou Mbacké (1990-2007). Serigne Mouhamadou Lamine Bara Mbacké fue el primer nieto del fundador, convirtiéndose en khalifa (2007-10). Desde 2010 el liderazgo de Mouridiyya lo tiene Serigne Sidi Al Moukhtar Mbacke.

²⁰⁶ Traducción propia del texto original en inglés: “the place where their economic, social (...) successes were inscribed”.

²⁰⁷ En 2004 el quizás más famoso músico senegalés en la actualidad, Youssou N'Dour, publicó el álbum “Egypt”, que posteriormente ganó un premio Grammy. Se trata de una obra artística en la que el autor expresa su fe musulmana. Entre las canciones se hallan varias dedicadas a Mouridiyya, como “Shukran Bamba”, “Bamba the Poet”, “Touba - Daru Salaam”, “Cheikh Ibra Fall” y a Tijaniyya, como “Baay Niasse” y “Tijaniyya”.

“Las bolsas de nylon de los vendedores senegaleses en Torino, Nueva York o París unen a los migrantes en una compleja cosmología Mourid en la que el viaje, el trabajo y la extensión de la comunidad de fe engloba a las actividades diarias de los migrantes en un arco que lleva todos los lugares a Touba, el corazón de la cofradía” (Carter 1997, p. 55-6)²⁰⁸

Baye Fall constituye una rama de Mouridiyya fundada por uno de los discípulos más fieles de Amadou Bamba, Cheikh Ibra Fall. Según la tradición, Cheih buscaba al “marabú verdadero”. Así llegó a Mbacké-Baol, se desnudó y se arrastró sobre manos y rodillas para someterse a Amadou Bamba. Trabajó con tanta dedicación para el fundador que no le quedaba tiempo para rezar o para cualquier otra obligación religiosa. De esta manera, para sus seguidores, el trabajo se convirtió en la principal vía de salvación. La importancia de su figura queda confirmada por el hecho de que la luz en el minarete más alto de Touba lleva su nombre, siendo denominada Lamp Fall. Simboliza el trabajo de Cheikh, que alumbra el camino de los miembros de la *tariqa* (Ndiaye 2006).

Foto 2. Un miembro de Baye Fall en la mezquita de Touba tocando una piedra que sirve para la purificación ritual.



Fot. Rita Sobczyk.

²⁰⁸ Traducción propia del texto original: *“The black nylon bags of the Senegalese street seller in Turin, New York, or Paris, however, link the migrant in a complex Muourid cosmology in which travel, work and the extension of a community of faith encompass the daily activities of the migrant in an arch that collapses all spaces into Touba, the heart of the order”*

Tijaniyya

Tijaniyya es la *tariqa* más numerosa en Senegal, abarcando al 47.4% de los musulmanes en el país (Samb 2010). En la actualidad existen importantes comunidades de seguidores en países como Marruecos, Argelia, Mauritania, Ghana, Nigeria, Níger, Chad, Sudán, República Sudafricana, Indonesia o Estados Unidos. A diferencia de Mouridiyya, creada en Senegal, Tijaniyya fue fundada en Argelia por Ahmad al-Tijani en 1781. El creador realizó el peregrinaje a la Meca, donde pasó varios años. Cuando volvió al Magreb, durante la estancia en el Sahara, recibió la revelación de Mahoma, que le otorgó el derecho a convertirse en el líder espiritual de los musulmanes. En Fez, donde se trasladó el guía, creó una *zawija*, que se convirtió en el centro de la hermandad. Allí es donde trabajaría toda la vida y donde, tras su muerte, se edificó el mausoleo a él dedicado. Fueron sus hijos los que se convirtieron en los sucesivos líderes de *Tijaniyya* (Piłaszewicz 1994).

Los primeros en África Occidental que llegaron a aceptar la enseñanza de la *tariqa* fue la tribu Idaw 'Ali de Mauritania. Uno de sus miembros oyó sobre Tijaniyya durante el peregrinaje a La Meca. En el camino de vuelta paró en Fez para entrar en contacto con el propio fundador. Hasta su muerte en 1830 consiguió convertir a casi todos los miembros de Idaw 'Ali. Pese a que la mayoría de los musulmanes en Mauritania permaneció fiel a Qadiriyya, la nueva *tariqa* llegó a ser exitosa en Senegal. Entre los discípulos estaba El Hajj Umar Tall, el creador de uno de los imperios Fula en África Occidental en el siglo XIX. La orden se expandió por el África Subsahariana sobre todo gracias a su actividad (Kane 2011). En los territorios conquistados en lo que es hoy Senegal, Gambia, Guinea y Mali contribuyó a la propagación del pensamiento de Ahmad al-Tijani.

A pesar de que la *tariqa* está presente en distintos lugares del mundo, hay que hacer hincapié en que hay ramas nativas de Tijaniyya agrupadas en torno a las familias de líderes religiosos senegaleses. El Hadji Malick Sy (1855-1922) fue el fundador del linaje Sy, que lidera la rama de Tijaniyya más grande en Senegal (Kane 2011). Su sede se halla en Tivaouane. Al igual que Amadou Bamba, Malick Sy cooperaba con las autoridades francesas. Entre otros supervisó el reclutamiento de soldados durante la I Guerra Mundial. Su hijo mayor, Ahmed Sy, fue asesinado en Verdún en 1914. La actividad de la *tariqa* pudo desarrollarse sin impedimentos por parte del estado colonial. Durante el liderazgo de Malick Sy numerosas personas se afiliaron a Tijaniyya Sy. Cuando Malick Sy murió en 1922 su hijo Ababacar Sy ocupó su lugar como cabeza de la organización. Las buenas relaciones entre

Tijaniyya Sy y las autoridades coloniales llevaron a que estas últimas nombraran a Ababacar Sy como el líder supremo de todos los Tijanis (“*khalif general des Tidianes*”). Pese a que no todos le reconocieron como tal, no cabe duda de la actual prominencia del linaje Sy en Senegal. Tras la muerte de Ababacar en 1957, durante los siguientes 40 años, el liderazgo pasó a manos de Abdoul Azis Sy, su hermano pequeño. En 1997 Mansour Sy Junior, el mayor hijo viviente de Ababacar Sy, se convirtió en el khalifa general.

Foto 3. Mezquita en Kaolack (Senegal).



Fot. Rita Sobczyk.

El pensamiento de El Hadji Ibrahima Niassé (1900-75), el fundador del segundo linaje de central importancia en Senegal, se desarrolló en los años 30 y posteriormente fue propagado en Nigeria. Es allí donde la *tariqa* consiguió un seguimiento incluso mayor que en Senegal. En los años 50 las enseñanzas del fundador llegaron también a Ghana. Hoy, en Acra, se guardan varias reliquias ligadas al líder. Niassé reclamaba el estatus de *Ghawth al-zaman*, que en los nuevos tiempos le daría un papel comparable al que disfrutaba en la

época anterior Ahmad al-Tijani. Los discípulos del marabú son llamados *Jama'at al-faydat al-tijaniyyah*²⁰⁹. La sede actual del linaje se halla en Kaolack (Foto 3).

Hay que subrayar que la actividad de la *tariqa* es inseparable de la práctica del islam. La iniciación es accesible a todos los discípulos a través de la cadena de transmisión, la *silsila*. Los seguidores son iniciados por el *muqaddam* reconocido. Entre otros elementos, los discípulos se comprometen a no adherirse a ninguna otra *tariqa*. Tampoco pueden visitar a otros *walis* (santos) no vinculados con Tijaniyya. A nivel ritual la pertenencia a la *tariqa* requiere la realización de tres oraciones obligatorias: *Wird*, *Wazīfah* y *Dhikr al-Juma'a*. *Wird*, transmitido por el *muqaddam*, tiene que ser realizado dos veces al día, por la mañana y por la tarde. *Wazīfah* debe ser realizada por lo menos una vez al día. Suele ser llevada a cabo después de “*ṣalāt al-‘iṣā*” y *Wird*.

Las *da'iras* en el seno de Tijaniyya fueron creadas como un sistema de solidaridad para ayudar a los discípulos rurales que habían emigrado a los centros urbanos en la década de los 1920 (Diallo 2011). Se trata de la unidad básica organizativa que reúne a los seguidores de Tijaniyya en distintas partes del mundo. La *da'ira*, al igual que en el caso de Mouridiyya, constituye la institución clave en la reproducción y expansión de la *tariqa*, tanto en Senegal como en el extranjero.

6.2.8 LAS ACTIVIDADES ECONÓMICAS DE LOS MIGRANTES SENEGALESES

La situación ocupacional de los senegaleses, al igual que la de otros africanos, se halla en la más desventajosa situación de entre los inmigrantes en el mercado laboral europeo (Obucina 2013). Diversos autores (Crespo 2007a; Sow 2004b), tal como ya se ha indicado anteriormente, enfatizan la importancia del comercio y el auto-empleo en las actividades principales de los inmigrantes de Senegal en España.

Entre los senegaleses de Villanueva se encontraron personas con diferentes profesiones, abarcando ámbitos como la agricultura, la construcción, la hostelería, la informática, el periodismo, las artes, la limpieza, la industria, etc. No obstante, el comercio y el auto-empleo constituyen una actividad que aporta a la población senegalesa visibilidad

²⁰⁹ La frase se podría traducir como la congregación de la Fayda Tijaniyya. El concepto de *fayda* es clave en la doctrina de Tijaniyya denotando “desbordamiento”, “efusión”, “inundación” o “superabundancia” espiritual (Wright s.f.).

en el espacio público. El protagonismo del comercio en el ámbito urbano en la localidad estudiada se plasma en la adaptación de las actividades religiosas de Mouridiyya y Tijaniyya a este nicho laboral. Nos adentraremos en esta cuestión en la parte dedicada a los “Resultados”.

Analizando la bibliografía existente, la conexión entre la involucración en el comercio y la pertenencia a la tariqa Mouridiyya es destacada por múltiples autores (Ricchio y Uberti 2013; Sow 2004b; Bava 2000; Ebin 1996). Las migraciones de los senegaleses a partir en los años 80 y 90 fueron en gran medida protagonizadas por los Mourids, cuyas redes sociales servían como fuente de recursos y contribuían a su inclusión en el comercio (Ricchio y Uberti 2013). Es este campo el que se convirtió en foco de interés de la investigación sobre los aspectos económicos de las migraciones de los senegaleses.

A través del empleo en el cultivo del cacahuete en las áreas rurales y la posterior reorientación al ámbito urbano Mouridiyya estimulaba a sus miembros a migrar, primero para trabajar en el campo y, posteriormente, para buscar oportunidades comerciales en las ciudades. Este espíritu emprendedor, así como el entrelazamiento entre las actividades económicas y la religión, se plasmó además en las migraciones internacionales e intercontinentales. Según diversos autores, la cofradía juega el papel central en el desarrollo de las redes transnacionales, así como en la provisión de un colchón de seguridad para los recién llegados (Ebin 1996; Bava 2003a; Ricchio y Uberti 2013). Los Mourids se mueven en una potente red comercial (Sow 2004b). A través de la implantación de las *da'iras* Mouridiyya se desarrolló en los países de destino no sólo como organización dedicada a actividades rituales sino también como institución que contribuye al fomento de relaciones de solidaridad.

Mamadou Diouf describe así el transnacionalismo de los comerciantes Mourid:

“Es en esta vida errante llena de privaciones en la que el modou-modou (...) es construido. Es italiano, neoyorquino, marsellés, español. Está constantemente en movimiento. Sus paradas son habitaciones de hotel o abarrotados apartamentos en las principales ciudades del mundo donde la mercancía se amontona. Siempre se está deteniendo, siempre está en tránsito, borrando así la noción de residencia fija. No

*obstante le queda un centro: Touba – el lugar de inversión espiritual y económica y el deseado lugar para el descanso eterno*²¹⁰ (Diouf 2000, p. 695)

Las migraciones internas a zonas urbanas estaban normalmente caracterizadas por el emprendimiento de actividades comerciales informales por parte de los miembros de la *tariqa* (Diouf 2000). Cuando los migrantes Mourid adquirieron protagonismo en las migraciones internacionales, en la década de los 70 y 80, empezaron a surgir nuevos centros que se insertaron en las redes comerciales creadas desde Senegal. Estrasburgo, Marsella, París, Nueva York, Torino y muchas otras ciudades se convirtieron en nodos para el desarrollo del comercio conducido por los Mourids, tal y como afirma David Carter (1997, p. 73):

*“El mundo del Mouridismo en la inmigración es vasto y extenso desde la ciudad santa de Touba hasta las mayores ciudades de África, Europa, Estados Unidos, Italia, España, Francia, Alemania, Japón, Canadá y Australia: Nueva York, Atlanta, Los Ángeles, Turín, Livorno, Milán, Roma, París, Toulon, Lyon, Hong Kong, Berlín, Londres, Yaounde y Madrid”*²¹¹

Los puntos de distribución en Senegal están conectados con comunidades de migrantes Mourid que viven en centros internacionales para el comercio al por mayor. Entre los participantes de las redes se crean complejos circuitos de compra y venta.

Modou-modou

El análisis del ámbito comercial entre los inmigrantes senegaleses requiere aclarar los diferentes significados que se atribuyen al término modou-modou (Sow 2004b). Este concepto denotaba originalmente personas procedentes del campo y que migraban al ámbito urbano senegalés. Se denominaba así a los que llegaron a la ciudad como pequeños comerciantes intentando ganarse la vida de esta manera. Posteriormente el término llegó a designar en general a los vendedores que comparten el mismo estilo de vida, caracterizado por la importancia del ahorro, la religiosidad y la dedicación al comercio. En el imaginario colectivo aparecen representados como personas dispuestas a trabajar de forma dura y

²¹⁰ Traducción propia del texto original: *“It is in this wandering life full of privations that the modou-modou (...) is constructed. He is an Italian, a New Yorker, a Marseillais, a Spaniard. He is constantly in movement. His stopover points are hotel rooms or overcrowded apartments in the main cities of the world where merchandise is piled up. He is always just stopping off, always in transit, thus erasing the notion of a fixed residence. But a center nonetheless remains: Touba—the place of spiritual and economic investment and the desired last resting place for eternity”.*

²¹¹ Traducción propia del texto original: *“The world of Mouridism in immigration is vast and extends from the holy city of Touba in Senegal to the major cities of Africa, Europe, the United States, Italy, Spain, France, Germany, Japan, Canada, and Australia: New York, Atlanta, Los Angeles, Turin, Livorno, Milan, Rome, Paris, Toulon, Lyon, Hong Kong, Berlin, London, Yaounde, and Madrid”.*

adaptarse a los obstáculos que encuentran. Trabajan en Dakar, pero también en Europa, Estados Unidos, Asia y Australia. Papa Sow (2004b) indica que la mayoría es wolof y pertenece a la *tariqa Mourid*. De igual manera Mamadou Diouf (Diouf 2000) observa que se trata de migrantes Mourid no educados en el Oeste. Modou-modou sería el sinónimo de comerciante. Son personas siempre en movimiento. La noción de modou-modouse se convirtió en representativa de la comunidad Mourid en la segunda mitad de los años 80, sustituyendo a los intelectuales Mourid que vivían en Oeste, especialmente en Francia.

La referencia en wolof al comercio ambulante (*Diaayum wondelu*) alude a la “construcción” de una tienda sobre la espalda (Sow 2004b). La carga de las mercancías, sea en la espalda, colgada del brazo o en un bolso, constituye una característica de la actividad de los modou-modou.

Pese a que las mujeres en España constituyen sólo el 20% de los inmigrantes senegaleses (Instituto Nacional de Estadística 2011), se realizaron diversos estudios centrados en su actividad en el ámbito económico (Sow 2004a; Rosander 2006). El estudio de Eva Evers Rosander (2006) concierne a las mujeres senegalesas que viven en Tenerife de manera temporal. El objetivo de la obtención de permiso de residencia o de la nacionalidad puede causar la impresión de que persiguen quedarse en España. No obstante, no es así, ya que se trata de poder entrar y salir del país constantemente, tal como requiere su modo de vida viajero. Estas asumen el papel de principales proveedoras en sus familias, manteniendo fuertes vínculos con origen. Al mismo tiempo disfrutaban de independencia económica y prestigio social. La mayoría de las mujeres senegalesas en Tenerife con las que trabajó Rosander se adscribe a la categoría de modou-modou, perteneciendo al mismo tiempo a la *tariqa Mourid* y la etnia wolof²¹².

²¹² En cambio el estudio de Papa Sow (2004a) se centra en mujeres senegalesas en Cataluña que no pertenecen a la etnia wolof. La investigación demuestra la diversidad de situaciones profesionales. Por una parte las mujeres que vienen utilizando las leyes de reagrupación familiar se ven empujadas con frecuencia al ámbito doméstico, debido en parte a las dificultades de obtención del permiso de trabajo. La percepción de la división del trabajo entre hombres y mujeres contribuye adicionalmente a esta situación. No obstante, por otra parte, algunas mujeres que trabajan en la esfera doméstica se involucran en el comercio y la importación de productos desde origen. Sus casas se transforman así en centros de aprovisionamiento de su red de clientes. Al mismo tiempo, pese a que se trata de una minoría, existen casos de mujeres que desempeñan trabajos asalariados o bien crean sus propias empresas.

*Desigualdades
internas*

Pese a que se ha escrito mucho sobre la solidaridad que subyace en las redes comerciales, diversos investigadores apuntan la existencia de importantes desigualdades internas (Sow 2004b; Suárez-Navaz 1998). Existe una pronunciada jerarquización entre los recién llegados, vendedores ambulantes que trabajan en la calle, por una parte, y los migrantes establecidos por otra, que con frecuencia están involucrados en el comercio transnacional y la venta al por mayor.

En este contexto es importante tener en cuenta el inicio de los flujos migratorios. La migración wolof, aunque también de otras etnias, con frecuencia se basaba en la compra de las mercancías en Las Palmas, Barcelona o Madrid para su posterior reventa en Senegal. El comercio de productos de belleza y, más tarde, de los artículos de vestir y los electrodomésticos fue primero muy minoritario, pero aumentó de manera intensa en el curso de los años 80. Se trataba de una actividad llevada a cabo por comerciantes que tenían grandes negocios al por mayor y tiendas de productos de importación en Senegal. A partir de estas migraciones surgen las siguientes. De acuerdo con el mecanismo de las redes migratorias, cada migración puede contribuir a la disminución de los costes de las siguientes debido a los lazos entre los migrantes y origen (Massey et al. 2008). Con frecuencia el surgimiento de este tipo de redes puede contribuir a independizar las migraciones de los factores que los originaron en primer lugar. En el caso de la inmigración senegalesa a España, la oleada posterior quedó constituida en gran medida por campesinos que adquirieron experiencia de vendedores ambulantes en centros urbanos de Senegal y en otros países de África. La inmensa mayoría, según Papa Sow, era Mourid y pertenecía a la etnia wolof. Estos nuevos inmigrantes, ya desde Senegal, habían tomado la denominación de Móodu-Móodu (o modou-modou), convirtiéndose en España en comerciantes ambulantes (Sow 2006).

Papa Sow (2004b) indica que los pioneros de la inmigración reconocidos como comerciantes exitosos y experimentados en el ámbito empresarial, con frecuencia asumen el papel de padrinos (*Diatigui*). Los nuevos inmigrantes pueden venir informados ya desde Senegal sobre su futuro padrino, así como sobre las oportunidades de acceder a préstamos para poder iniciar su labor de comerciantes en destino. Se trata de un sistema basado en la gerontocracia y los valores comunitarios. La prioridad es atribuida a la cohesión colectiva y a la autoridad de los padrinos. Este sistema funciona principalmente entre los wolof, aunque

también está presente en otras etnias. Al mismo tiempo muchos recién llegados tienen el deseo de trabajar de forma individual, intentando evitar las redes de los padrinos. De esta manera existen dos tendencias opuestas en la empresa migratoria de los modou-modou Mourid: la primera basada en la relevancia de la solidaridad y los valores comunitarios y la otra fundamentada en el individualismo encarnado en el deseo de éxito personal.

Las unidades domésticas de los Mourids pueden constituir una extensión de la diferenciación existente en el ámbito laboral (Suárez-Navaz 1998). La posición más alta en una vivienda puede ser ocupada por el comerciante de mayores recursos (un mayorista, dueño de una tienda o empresa de importación-exportación), que a la vez se convierte en el proveedor de los vendedores ambulantes con los que comparte el alojamiento. Es esta élite la que con frecuencia disfruta de vínculos comerciales en otros países, diferenciándose de los vendedores, tanto Mourids como no pertenecientes a esta *tariqa*, que trabajan en las calles en situación de inestabilidad laboral.

7 RESULTADOS

Foto 4. Celebración del final del periodo de ferias en la Iglesia Evangélica Kichwa.



Fuente: Colección privada de uno de los informantes.

7.1 LA RELIGIÓN “VIVIDA”: EL CASO DE LOS KICHWA OTAVALO

„La indígena es la identidad que, tal vez, más clara y efectivamente deconstruya la oposición entre moderno y tradicional”

/Michael Kearney/

Las migraciones actuales de los kichwa otavalo constituyen un caso muy peculiar de la movilidad internacional. Sus orígenes se hallan en la demanda global de productos étnicos. Ocupando este nicho específico en el mercado, los otavalos empezaron a migrar como comerciantes de artesanías producidas en origen y como músicos folclóricos. El éxito económico alcanzado en este campo por muchos migrantes se produjo gracias a su pertenencia a un grupo étnico indígena. El presente estudio muestra la gran relevancia de la etnicidad en la articulación de los flujos migratorios de los kichwa, influyendo además profundamente en las maneras de articular los significados, las prácticas y las organizaciones religiosas en la emigración.

Los fuertes lazos intragrupal, así como los requisitos de trabajo como comerciantes, contribuyeron a la creación de la Iglesia Evangélica Kichwa en Villanueva. No se trata de un fenómeno aislado, ya que se ha confirmado la existencia de otras entidades de este tipo repartidas por otras regiones de la geografía española. La organización religiosa se convierte en uno de los pocos espacios donde los marcadores de fronteras sociales clave, tales como el idioma o la vestimenta, pueden ser reafirmados de manera simbólica. Casi la totalidad de los miembros de la iglesia se dedican a la venta ambulante en las ferias. Pese a la existencia de relevantes desigualdades internas en cuanto a las posiciones ocupadas en las pequeñas empresas de venta al por menor, la homogeneidad laboral influye en la consolidación del fenómeno que hemos llamado “religiosidad segmentada”. Esta adquiere un carácter ambiguo. Por un lado existe un ajuste de las prácticas religiosas al nicho laboral ocupado por los otavalos. Por otro lado, en el seno de la iglesia se pone énfasis en otorgar menor relevancia a los bienes materiales y, por tanto, se cuestiona la centralidad del trabajo en la vida cotidiana.

De forma paralela, la importancia de la dimensión étnica en la canalización de las relaciones y prácticas sociales se ve matizada por los patrones de diversificación interna y el surgimiento de dinámicas de construcción de fronteras sociales alternativas. El caso analizado muestra que el fenómeno religioso, aunque fomente la dimensión étnica de la identidad en algunos aspectos, puede volverse más importante que esta. La iglesia media en el establecimiento de relaciones con evangélicos españoles y de otras nacionalidades, contribuyendo a fortalecer el sentimiento de pertenencia a una misma comunidad religiosa. Como consecuencia de este proceso, se debilitan los vínculos de carácter étnico con otavalos católicos.

Esta realidad se une al desarrollo de una heterogeneidad de discursos y prácticas cotidianas referentes a los marcadores identitarios. El declive del empresariado transnacional y los cambios socio-demográficos entre los otavalos repercuten en que el significado y relevancia de la etnicidad se encuentre en transformación. Este proceso se ve también profundamente afectado por el desarrollo de una fuerte identificación religiosa.

7.1.1 ESBOZO DE LA PROBLEMÁTICA

*La religión
"vívada" y el
contexto vital*

La actual encarnación de la siempre ambigua fascinación por el "exótico Otro" encuentra quizás una de sus mejores ilustraciones en el éxito comercial protagonizado por la población indígena de Otavalo. Es precisamente la comercialización de la producción artesanal y textil étnica, unida a la creación en el campo de la música andina, lo que condujo al florecimiento económico de la región y al desarrollo de flujos migratorios de carácter particular. Respondiendo a la demanda de la llamada "autenticidad cultural", la movilidad internacional de los indígenas de Otavalo quedó consolidada, sobre todo a partir de los años 90 (Meisch 2002), gracias al nicho existente en los mercados de los países de acogida para los productos étnicos. El carácter emprendedor de esta exitosa estrategia migratoria, su fundamentación en el autoempleo y en el abastecimiento directo en el país de origen (Kyle 2000, 1999), convirtieron a los indígenas de Otavalo en un ejemplo ampliamente citado de empresariado transnacional (Portes, Guarnizo y Haller 2002; Zhou 2004).

La presente investigación muestra, no obstante, una imagen divergente de estos patrones migratorios. Las transformaciones socio-demográficas y laborales que afectaron a los otavalos en los últimos años repercuten en que mucho de lo que se ha escrito hasta el momento sobre esta población constituya ya parte de su historia migratoria. En Villanueva su realidad actual se caracteriza predominantemente por una relativa estabilidad legal y económica, pero también por una reorientación de su estrategia empresarial. Estas dinámicas de cambio conforman un contexto que afecta profundamente a las maneras en las que la religión es vivida en la emigración.

*Estructura del
texto*

La adecuada comprensión de esta realidad requiere partir de una inmersión en la historia migratoria de los otavalos, analizada en el apartado 7.1.2. La relevancia de la dimensión étnica de la identidad, captada en el análisis de la vida religiosa, se pone de manifiesto en las circunstancias que originaron los flujos. La categorización de los otavalos como población indígena permitió el desarrollo de una movilidad que se fundamentó en un lucrativo juego identitario. Los otavalos pioneros de las migraciones internacionales actuales supieron responder a la demanda de los productos étnicos adaptándose a las visiones estereotipadas sobre las poblaciones amerindias de la sociedad de acogida. No obstante, la realidad migratoria esconde recorridos de movilidad diversificados e influidos por las desigualdades socio-económicas en origen.

El apartado 7.1.3 analiza la influencia de las dinámicas comunitarias articuladas en el proceso migratorio en la religión “vívuda”. En esta parte prestamos especial atención al establecimiento de la Iglesia Evangélica Kichwa. Se trata de una iniciativa posibilitada por el alcance de una relativa estabilidad legal y económica por parte de la mayoría de los otavalos. Su creación ha tenido un crucial impacto en las maneras en las que la religión es comprendida y practicada, provocando además importantes cambios a nivel comunitario entre los kichwa de Villanueva.

Pero el establecimiento de la entidad no puede ser explicado sin referencias a las transformaciones ocupacionales que afectaron a los otavalos en el contexto migratorio. La predominante inserción en el nicho laboral de la venta ambulante en las ferias constituye uno de los factores fundamentales de la creación de la iglesia, afectando a diversas prácticas religiosas de los otavalos. Esta interrelación entre la religión y la inserción específica de los kichwa en el mercado de trabajo en destino nos permite hablar sobre el desarrollo del fenómeno de la “religiosidad segmentada”.

El apartado 7.1.4 se inicia con el análisis de la construcción de los significados religiosos poniendo de relieve el uso de un lenguaje específico para relatar las experiencias religiosas. Entre otros, existe un fuerte rechazo del concepto de religión, a la vez que se introduce una pronunciada dicotomía en la percepción de la realidad diferenciando entre ser evangélico y no serlo “viviendo en el mundo”. El material abarca tanto a personas que eran evangélicas desde Ecuador como a los conversos tras la emigración. En ambos casos se ha detectado una destacada presencia de los discursos que atestiguan el uso de la religión como marco interpretativo de la vida cotidiana.

A continuación nos adentramos en las redes sociales y las interacciones cotidianas. La creación de una entidad religiosa propia tiene que ver con la gran relevancia de la etnicidad en la estructuración de las relaciones de los otavalos. El alto grado de conexionalismo relacional es acompañado, no obstante, por otras tendencias que suavizan el impacto de la dimensión étnica de la identidad. Concretamente, la creación de la iglesia introdujo una fractura entre los otavalos de Villanueva, ya que una parte de ellos es católica. Esta realidad ocasiona tensiones internas, a la vez que surgen nuevos contextos que permiten la diversificación de las redes sociales de los kichwa.

Finalmente, en el apartado 7.1.5, se analizan las tendencias transnacionales en el marco del debilitamiento del comercio de las artesanías de origen. Los cambios en la estructura de sexo y edad repercuten en un mayor arraigo en destino, disminuyendo sus oportunidades de estar involucrados en Ecuador. Al mismo tiempo la auto-definición en términos étnicos se mantiene activa aunque, como se muestra en el último subepígrafe, los significados atribuidos a esta dimensión identitaria varían y quedan sujetos a negociación. El presente estudio demuestra una estrecha relación entre la etnicidad y el factor religioso, poniendo de manifiesto las tensiones que surgen en el proceso de construcción identitaria.

7.1.2 LA DEMANDA DE LA “AUTENTICIDAD CULTURAL” COMO MOTOR DE LAS MIGRACIONES

7.1.2.1 “Ahora los otavaleños están en todo el mundo”: el boom migratorio y la etnicidad

El análisis de los procesos migratorios y de las transformaciones de la etnicidad, que afecta profundamente el ámbito religioso en el destino, requiere adentrarnos en el peculiar contexto que originó los flujos internacionales de los otavalos. La tradición de producción de tejidos y de comercio de artesanías en la zona del origen, ambas con raíces en el periodo precolonial (Korovkin 2001), permitieron la transformación de Otavalo en destino turístico destacado, sobre todo a partir de las décadas de los 70 y 80 (Colloredo-Mansfeld 2002). Los patrones de movilidad internacional se desarrollaron continuando el modelo que había mostrado ser exitoso en origen. Así los kichwa migraron predominantemente para dedicarse a la venta de artesanías, elaboradas por sus paisanos en Otavalo, y a la música andina. Según Rudi Colloredo-Mansfeld (1998), ningún otro grupo indígena de Ecuador se ha beneficiado tanto de la demanda global de productos étnicos como los kichwa. Han sido exitosos en la producción y comercialización de sus productos en el país de origen y, *a posteriori*, retuvieron el control de estas actividades en el contexto migratorio. Esto fue posible gracias a la dedicación de los pioneros de la movilidad al comercio como autónomos, evitando la involucración de intermediarios.

La llegada de los kichwa otavalo de Villanueva a España se inscribe en unos patrones migratorios más amplios que afectaron al lugar de origen. A partir de los años 90²¹³ tuvo lugar el boom de los flujos internacionales como comerciantes y músicos (Meisch 2002). El mercado turístico de Otavalo a lo largo de las décadas anteriores contribuyó a la prosperidad de muchos indígenas, pero a la vez llegó a caracterizarse por su creciente competitividad. El acceso cada vez más complicado a las oportunidades laborales en el comercio, así como aún menores posibilidades en el sector agrícola, generaron crecientes presiones migratorias.

Entre los primeros migrantes se hallan indígenas con mayores recursos, que perseguían expandir sus negocios de artesanía en el extranjero. Sólo tras ellos pudieron incorporarse otros sectores de la población. En el caso de Villanueva, entre las personas que llevan asentadas más tiempo, destacan aquellas que emigraron primero no como comerciantes sino como músicos. Esta actividad requiere menor capital inicial que el trabajo en la venta, por lo que dio oportunidades de emigración a personas que no contaban con suficientes recursos para establecer su propio negocio.

*El despertar
del imaginario
sobre la
movilidad
internacional*

“Yo llegue a fines del 95 (...) primero a Alemania (...) luego me vine acá a España. Siempre andaba por Francia, Suiza, Alemania (...) Empecé yo haciendo música (...) andina (...) entre Perú, Bolivia, un poco de Chile (...) y llegue aquí poquito a poco, dando pasos (...) Mi primer vuelo a Centroamérica y (...) [allí] me quede un par de años y recogí lo que podía de dinero y he llegado a Europa (...) Llegue a Frankfurt (...) No tenía dinero (...) Dormía en los parques, no teníamos coche, nada (...) Estaba vendiendo y poquito a poco (...) me compré un coche que era mi habitación, mi dormitorio (...) mi coche de viaje y así poquito a poco ya deje la vida de la música (...) y me he dedicado a la venta (...) Mi vida era ya un poco más resuelta, tenía ya un poco más de dinero (...) Era uno de los primeros que llegaron a Villanueva” (David, evangélico desde Ecuador, casado con una kichwa católica)²¹⁴

La incorporación de otras personas fue facilitada no sólo por las redes migratorias sino también por el modelo de actividad laboral de los primeros migrantes. En el caso español hay que destacar la enorme influencia del grupo musical Charijayac, que tuvo su base en Barcelona. Su exitosa vuelta a Otavalo después de triunfar en Europa despertó en

²¹³ El éxito comercial de las artesanías de Otavalo generó migraciones a menor escala con anterioridad al boom migratorio.

²¹⁴ Junto con el pseudónimo de cada informante se indica su pertenencia religiosa debido a su centralidad para la temática del estudio. Para más información sobre las características de los informantes, véase el Anexo IX.

muchos jóvenes el sueño de salir al extranjero²¹⁵. Ser conscientes de la posibilidad de poder ganarse la vida en el extranjero se convirtió en una fuente de motivación poderosa para emprender la migración. Como en tantos otros contextos, el impacto del triunfo de algunos de los pioneros de la movilidad internacional e intercontinental despertó un imaginario sobre sus posibilidades más allá de las fronteras del propio país²¹⁶.

¿Qué significa la "autenticidad cultural"?

Pero, ¿qué es lo que estimuló este éxito de los productos artesanales y la música de Otavalo?

"Hace 30 años atrás, no hubo emigración de indígenas hacia fuera del país, pero hace 30 años (...) por razones puede ser económicas y también hemos tenido la novedad de querer demostrar nuestra cultura hacia el mundo exterior, entonces nuestro impulso ha sido salir fuera de Ecuador" (Óscar, evangélico desde Ecuador)

Los comerciantes otavalo son plenamente conscientes de la demanda de lo "exótico", de lo "puramente" andino, de lo "auténticamente" indígena. Pero la autenticidad buscada por los clientes, tanto en Ecuador como en otras partes del mundo, está arraigada profundamente en el imaginario romántico sobre la población indígena. Los vendedores de artesanías o los músicos que tocan melodías andinas tienen que construir toda la fachada

²¹⁵ Sirva de ilustración del imaginario despertado por el éxito de este grupo musical el siguiente fragmento:

"Al retornar esta gente [se refiera a Charijayac] de Europa a Otavalo (...) de una forma triunfante, trayendo nuevas costumbres (...) y un sentido más... más moderno, ¿no?... Hizo al indígena que viera una emigración no solamente fuera de Otavalo, sino una emigración fuera del país (...) Si nuestros paisanos los Otavaleños salieron a Europa y regresan triunfando ¿por qué no podemos salir nosotros también? (...) Desde el 85 es que sale una inquietud en los Otavaleños de emigrar fuera, una necesidad de conocer nuevas fronteras (...) nuevos países (...) El indígena (...) se incentivó a aprender la música (...) en copiar lo que hizo este grupo, se incentivó en que el indígena podía salir fuera y volver triunfando (...) La gente vinieron a Ámsterdam, luego a Bruselas, la gente comenzó a conquistar el país europeo, luego América. Ahora los Otavaleños están en todo el mundo" (Óscar, evangélico desde Ecuador)

²¹⁶ Como atestigua el siguiente fragmento, en el imaginario popular la figura del migrante llegó a asociarse al éxito y prestigio social:

"Yo creo que (...) los kichwa salen (...) a Europa y (...) se buscan la vida muy fuerte, muy duro (...) Se buscan la vida, bajan a su país y lo demuestran (...) como el orgullo (...) Dice: «Mira lo que he hecho en dos años, tres años trabajando con artesanía, con mi artesanía, la artesanía de los kichwa (...) y he hecho esto, me he construido un chalet, tiene un chalet o un coche muy grande (...) su negocio en Ecuador» (...) Como es un pueblo pequeño y para todo hay un comentario, dice «Mira (...) esta familia ya está en Alemania, esta familia está en Austria y están yendo muy bien y están llevando mucha artesanía» (Camila, evangélica desde Ecuador)

(Goffman 2001) demandada por el público. Al final el objetivo es convencer a los consumidores de que son indígenas “verdaderos”, que siguen con sus tradiciones resistiendo a la “contaminación” externa. No importa que en la vida cotidiana vistan vaqueros o camisas con cuello blanco. En su trabajo este tipo de elementos sólo distorsionarían lo que el público quiere ver, tal como en California comprobó Rudi Colloredo-Mansfeld (1998). Pese al calor, los músicos kichwa vestían durante sus largos espectáculos ponchos de lana siendo conscientes de que esta indumentaria aumentaba las ventas. ¿Qué más da si es California o los altos Andes? El indígena debe permanecer indígena esté donde esté. Pero en el ámbito profesional hay poco lugar para la ironía. Tanto en Otavalo como en el contexto migratorio el éxito comercial de las artesanías y de la música llevó a la folclorización del patrimonio cultural local.

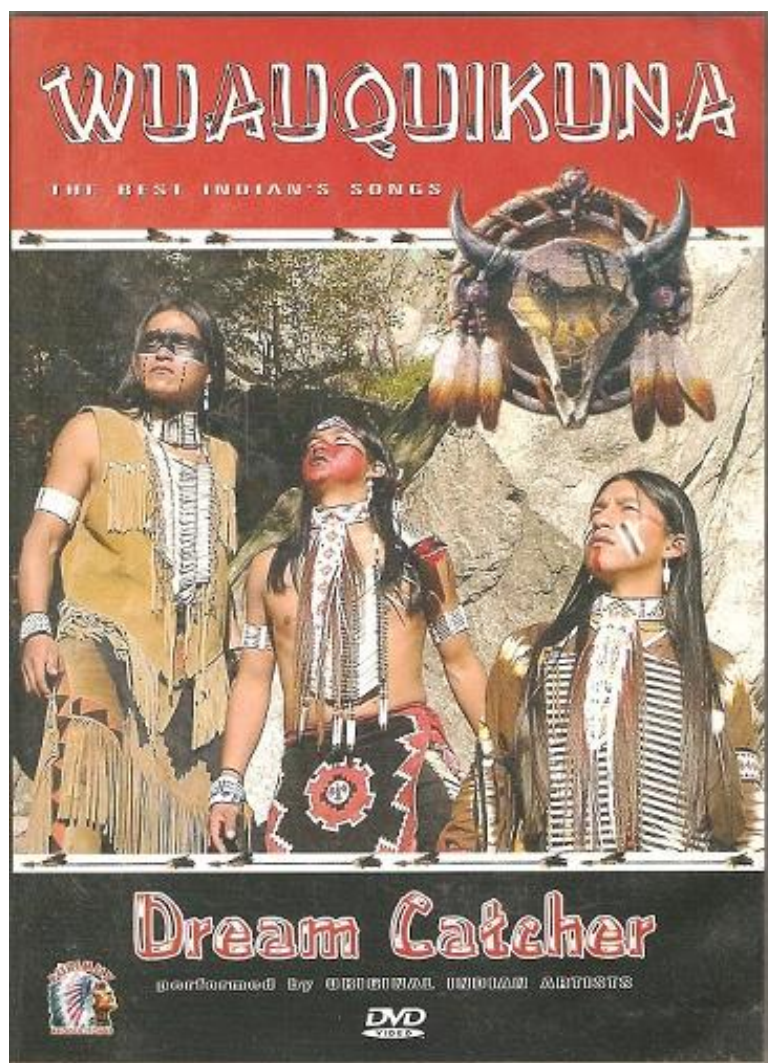
Es más, la demanda de productos étnicos fue acompañada, tanto en los países de acogida como en origen, por una innovadora adaptación al mercado por parte de los otavalos. El uso estratégico de distintos recursos identitarios ha sido clave en este proceso. La actividad comercial iniciada en el contexto migratorio con el éxito de productos de Otavalo fue transformándose respondiendo a las visiones romantizadas de la sociedad de acogida sobre la población indígena de las Américas y al imaginario existente sobre el patrimonio incaico y el mundo andino (Meisch 2002). El arraigo de este imaginario en la búsqueda de la llamada “autenticidad cultural” contrasta con las narrativas de los informantes sobre su adaptación creativa a esta demanda. Los relatos recogidos reflejan cómo, dependiendo de las circunstancias, se pasaba de la venta de discos con portadas con imágenes de Machu Picchu en una temporada, a vestir tocados emplumados que avivan los recuerdos de los Westerns Estadounidenses en la siguiente. Sirva como ejemplo la portada de un disco grabado por uno de los informantes en Suecia y que mostramos a continuación (Foto 5).

Este mismo informante, al llegar a Europa, vestía el ropaje de Otavalo, con el poncho y otros elementos que concuerdan con la visión de un indígena andino. Entre los músicos se jugaba sobre todo con la imagen de los incas²¹⁷. Las referencias a Machu Picchu, quizás el lugar asociado a los Andes más ampliamente conocido en el contexto europeo, eran

²¹⁷ Lynn Meisch (2002) afirma que con frecuencia el uso de la categoría “inca”, por ejemplo en la portada de los discos musicales, en lugar de su propia auto-definición como kichwa otavalos, era una decisión estratégica. Para llegar a un mayor número de consumidores era necesario utilizar categorías conocidas por el público.

omnipresentes. Pese a esta representación, existe un relativo acuerdo en que los otavalos son descendientes de varios grupos étnicos. Entre estos se hallan los trasladados a la zona por los conquistadores incas, que ocuparon la región durante menos de 50 años, y aquellos que inmigraron a la región en el periodo colonial y poscolonial (Meisch 2002). Es verdad que la lengua kichwa fue heredada de la época incaica y la identificación con el imperio constituye un fuerte motivo de orgullo para los otavalos. Además, con el tiempo, surgió entre los otavalos una visible auto-identificación étnica como grupo ligado a un territorio específico y una vestimenta²¹⁸. Pero al mismo tiempo, en el contexto migratorio, más allá de las transformaciones en origen, nos encontramos con el desarrollo de creativas maneras de mostrar este patrimonio.

Foto 5. Portada de un disco grabado por uno de los informantes.



Fuente: Imagen conseguida por cortesía de uno de los informantes.

²¹⁸ La vestimenta también ha experimentado cambios a lo largo del tiempo (Korovkin 1998).

La llegada de un número creciente de artistas kichwa a Europa y la utilización de una imagen similar de cara al público repercutieron en la disminución del interés de los consumidores y el paralelo aumento de la competitividad entre los migrantes. La reorientación de la estrategia de acercamiento al cliente se inspiró en las ideas románticas sobre la población autóctona del llamado “Salvaje Oeste”. Los kichwa otavalo empezaron a vestir en su trabajo ropa que podría aparecer perfectamente en westerns sobre la conquista del Oeste. Las plumas se convirtieron en un elemento crucial de esta nueva imagen²¹⁹.

Así, a primera vista, parece que los otavalos se involucraban en una especie de juego identitario respondiendo a las identificaciones externas en la sociedad de acogida. Combinaban libremente los elementos de la cultura material asociada a visiones estereotipadas de la población indígena de América.

Como consecuencia los otavalos son percibidos con frecuencia de forma ambigua. Unos interpretan el éxito de los kichwa en clave romántica, viendo a los otavalos como indígenas que consiguieron llevar sus tradiciones de forma triunfante al siglo XXI. Otros defienden que se trata de un grupo centrado en obtener beneficios económicos y, por tanto, carente de “autenticidad”. Paradójicamente ambas visiones parten de la conceptualización estática de la cultura. En este contexto cabría evocar las palabras de Chinua Achebe (citado en Lindfors 2002), que compara los intentos de “preservar la cultura” a los intentos de capturar una serpiente. En el momento en que pensamos que ya la hemos cautivado nos damos cuenta que lo único que tenemos en las manos es la piel seca de la que acaba de desprenderse. Su antigua piel puede asemejarse, o no, a la nueva, pero la que nos quedó en las manos nunca será exactamente fiel a ella. Lo que captamos es, en el mejor

²¹⁹ El uso de estas vestimentas con fines comerciales no significa que no se trate de una realidad contestada. Blanca, una informante que realizó la educación secundaria en España, cuenta así su reacción a una fiesta en la escuela en la que le pidieron que saliera “disfrazada de una india”.

“Me eligieron a mí porque decían que yo era indígena (...) Me dicen «Te vamos a buscar un vestido (...) como visten las mujeres indias de los Estados Unidos» (...) Y mi padre dijo «Si vas a salir así, no, porque (...) tú eres indígena, tú ¿cómo vas a demostrar tu cuerpo?» (...) Entonces (...) digo «Lo dejo mejor o (...) si prefieres (...) como soy indígena, yo vengo con mi traje» (...) Fue en un centro cívico (...) y allí apareció un periodista (...) Mis amigas (...) estaban vestidas de otra manera (...) Yo digo «Mama, para mí ha sido algo tan grande» (...) Yo no me avergüenzo como soy, no me avergüenzo de ser ecuatoriana, de ser indígena, de ser de mis padres indígenas” (Blanca, evangélica desde Ecuador)

de los casos, un reflejo deteriorado de un momento efímero en los procesos de recreación, producción y transformación cultural.

En la actualidad vivimos en un mundo cambiante pero en el que, quizás más que nunca, existe nostalgia de una realidad estable y pura. Las migraciones de los otavalos se originaron respondiendo a esta demanda. Hay que enfatizar que el ascenso económico de muchos kichwa, tanto en Otavalo como en el contexto migratorio, tiene enormes repercusiones identitarias. El florecimiento de la zona de origen, el éxito de las artesanías en el extranjero, así como el desarrollo del movimiento indígena, contribuyeron fuertemente al desarrollo del orgullo étnico en una población que durante siglos fue objeto de explotación. Indudablemente las expectativas y el imaginario externo dejan huella en las maneras de pensar y actuar de los otavalos. La construcción de la etnicidad adquiere así una vertiente estratégica e instrumental, pero no por ello la auto-identificación como indígenas deja de ser fuertemente sentida.

7.1.2.2 Los orígenes y la situación actual de los kichwa otavalo en Villanueva

*Detrás del
imaginario
romántico de
las
migraciones*

Las páginas anteriores transmiten un retrato, en cierto sentido romántico, de las migraciones de los otavalos. Sin embargo, muchos de los informantes, han vivido una trayectoria migratoria tan compleja que difícilmente se ajusta a esta imagen. Los condicionantes estructurales en origen y en diferentes países de destino han moldeado los itinerarios de los otavalos y han marcado sus cambiantes estrategias migratorias a lo largo del tiempo. Sirva de ilustración el caso de Sofía, que vino a España para trabajar para un paisano suyo con quien luego se casó:

“Trabaje dos años para él y ya pensé (...) «Cómo puedo hacer para trabajar para mí», pero veía que era un poco difícil. Y como él estaba ya acostumbrado conmigo entonces me dijo «Yo quiero hacer mi vida con usted» (...) [Le dije] «Si es así yo me quedo, pero si no yo tendré que buscarme la vida” (...) Yo vivía antes (...) 8 años en Colombia trabajando (...) De los 15 o 16 años me fui (...) con mis padres para trabajar con la feria por Colombia (...) Por las montañas también me metí a trabajar (...) decían que eran peligrosas las guerrillas pero (...) íbamos vendiendo de casa a casa (...) y una vez nos encontramos a la guerrilla pero no nos dijeron nada (...) Después de un mes (...) salimos de allí (...) En su tiempo estuvo muy bien porque el peso con el sucre se ganaba mucho (...) y [luego] ya se puso dólar en mi país y ya lo cosa muy duro. Ya no se ganaba nada. Y yo también estuve un poco endeudada en el banco (...) Me quede sin nada (...) Yo estuve llorando mucho (...) las deudas como que me

ahorcaban (...) Me fui a Colombia y ya nos quitaron todo, todo. Y luego yo me fui a la República Dominicana (...) a vender allí (...) en las playas (...) hacer trenzas así (...) mandaba la plata a mi padre, al banco (...) Y justo mi madre se enfermó (...) y dejé todas las cosas y (...) mi hermano subió a República Dominicana y yo ya me bajé (...) De eso dije «Mejor me voy a otro país (...) para que estén libres de las deudas» y en eso me encontré con (...) la prima de mi marido (...) Le dije (...) «Estoy muy mal, necesito pasta, tengo deudas en el banco, estoy muy mal» (...) Me dijo (...) «Un primo mío vive en España (...) y le voy a decir a ver si necesita una trabajadora». Entonces en eso yo vine a trabajar para acá. Desde que he venido no he bajado a mi país. Son 10 años que aun no he podido bajar” (Sofía, evangélica desde Ecuador)

El grueso de la comunidad de los otavalos en Villanueva se formó gracias a dos vías migratorias principales: la contratación en origen por parte de compatriotas y el uso de las redes familiares para traer personas cercanas para el trabajo en la economía étnica²²⁰.

En muchos casos es difícil diferenciar entre ambas vías, ya que la contratación en el origen se fundamentó en muchas ocasiones en lazos de parentesco real o ficticio²²¹. Las personas reclutadas para el trabajo en Otavalo solían venir con contratos para un año o dos. Sólo tras este periodo podían independizarse y perseguir su propio negocio. Los contratos podían ser ofrecidos también a menores de edad. Al conseguir el permiso de los padres los empresarios podían emplear a los adolescentes en destino sin que estos estuvieran acompañados por sus familiares.

En los relatos recogidos destaca cómo la presencia de los familiares en destino no siempre facilita la migración. Con frecuencia la precaria situación de las personas cercanas que ya se hallaban en el extranjero requería recurrir a la mediación de empresarios que sí podían ofrecer un contrato y ayuda para emigrar.

"Yo vengo aquí en 95 (...) con 15 años (...) y vengo con unos señores (...) que conocía mi padre, unas amistades (...) Eran igual también kichwa (...) Creo que viajaban, a lo mejor, desde el 89 (...) Trabajaban en Holanda y Portugal (...) Entonces ellos hablaron con mi padre, que puedo llevar a su hijo para allá (...) Mi hermano mayor, él estaba

²²⁰ Carlota Solé y asociados (2007) distinguen entre “economía étnica” y “enclave étnico”. A diferencia del enclave étnico, concepto ampliamente conocido a través de los trabajos de Alejandro Portes y sus colaboradores, el término de “economía étnica” denota la presencia de autoempleo entre personas de un mismo origen y reclutamiento de compatriotas, pero sin requerir concentración espacial de las actividades empresariales ni que los productos y servicios ofrecidos sean dirigidos al propio grupo. Profundizamos en esta cuestión en el apartado “Nicho laboral compartido”.

²²¹ El parentesco ficticio está relacionado con la institución de compadrazgo. Convertirse en el padrino o madrina de un niño es tratado como una manera de ampliar las alianzas familiares. Los compadres, así como padrinos y ahijados, tienen obligaciones recíprocas entre sí.

aquí ya, pero que vino en 91-92 (...) El tocaba la música tradicional en este tiempo, él vino con unas personas igual conocidas y que ellos viajaban también desde más antes (...) Mi padre me envió con esta familia y cuando yo llegué (...) aquí, creo que habemos 4 meses trabajar con ellos, así en la venta (...) y haciendo música (...) Toda era venta de artesanía de Otavalo (...) En septiembre ellos ya regresaban a su país, ellos venían sólo por 4-5 meses (...) desde abril hasta agosto, septiembre y se iban (...) Y entonces en eso, me acuerdo, que ya me quedé. Vine a España. Me encontré con mi hermano José Carlos, que estaba aquí (...) Mi hermano Jonathan había estado en Alemania (...) y yo en Portugal (...) Nos reunimos los tres (...) y comenzamos nosotros a pensar en nuestro padre y en la familia. Hemos dicho que (...) tenemos que (...) trabajar mucho y sacar adelante la familia (...) Teníamos un idealismo (...) de pensar de que nosotros teníamos que ayudar a nuestros hermanos menores y para internar ayudarles nosotros nos pensamos traerles uno por uno" (Diego, evangélico desde Ecuador)

Historias de explotación y precariedad

La mayoría de los informantes no migró por su propia cuenta sino como empleados de otros migrantes otavalos que sí contaban con negocios en el extranjero. Diversos autores (Torres 2004; Céleri and Jüssen 2012) indican que el reclutamiento en origen, a veces basado en lazos de parentesco, sirvió a algunos para obtener mano de obra barata para el comercio de productos étnicos. Se puede así deconstruir la imagen idílica del empresariado transnacional, mostrando las fracturas internas y el acceso desigual a los beneficios de esta actividad.

Los relatos coinciden en que la explotación del trabajo de los paisanos subordinados era un fenómeno recurrente en el que se podía llegar a extremos tales como limitar el acceso de los empleados incluso a elementos tan básicos como la alimentación y la vestimenta. Las narrativas de informantes que fueron víctimas de este trato describen el control mantenido por parte de los empleadores a través de la retención de documentos y salarios hasta que se cubriera con el trabajo el coste del viaje a Europa y del mantenimiento en destino.

Se han identificado incluso casos de abuso por parte de familiares cercanos. Aunque se trataba de personas ligadas por lazos de parentesco, se realizaban contratos para asegurar el cumplimiento de las obligaciones laborales.

Con frecuencia las condiciones de trabajo eran muy duras. La movilidad requerida por la profesión, en muchos casos, se traducían en la necesidad de vivir prácticamente en el propio medio de transporte.

“Mi hermano ha ido a Italia, pero para trabajar para otra persona, y allí dice que han vivido todo el año en coche (...) Entre 14 personas vivieron en un furgón y en un coche pequeño. No había sitio donde dormir” (Lucía, convertida en España)²²²

La explotación del trabajo infantil no era un fenómeno excepcional. Reclutar niños permitía obtener trabajadores sin recursos ni conocimientos suficientes para oponerse efectivamente a esta realidad. Aprovechándose del desconocimiento de los niños, las amenazas de diferente índole eran utilizadas por algunas personas con el objetivo de asegurar su lealtad al empleador. En los últimos años este fenómeno, según los testimonios de los informantes, se ha limitado por la mayor concienciación en la sociedad de origen.

“Salí con la autorización de mi padre (...) vine con un contrato de un año²²³ (...) pero aquella persona que me trajo lo falsificó y cuando (...) iba a terminar el año, pues indicó que el contrato era para dos años y sinceramente pues yo ya no quería trabajar. Quería trabajar para mí porque quería ayudar a mi familia, pero en mi caso había amenazas de que si yo no trabajaba... el que firmó fue mi padre... Me decían que si no trabajo, que a mi padre le van a meter preso en mi país (...) Entonces mi temor era que no, entonces yo empezaba a trabajar y yo con mi jefe trabajaba dos años y medio (...) hasta que el me trajo (...) a España y aquí en España como me desenvolvía en castellano, en menos de dos meses pues me tiré a la aventura. Pero para mí fue duro porque él tenía mi pasaporte, tenía todo y no podía hacer nada (...) En mi caso éramos doce trabajadores y el mayor tenía 15 años” (Mario, convertido tras casarse con una kichwa evangélica)

No obstante también nos encontramos con casos que contaban con familiares bien establecidos en destino, permitiendo a los recién llegados establecer un negocio propio sin tener que pasar por el sistema de contratación descrito.

“Mi tío que vino a trabajar en Austria. Me mandó 1000 dólares. Imagínate yo ganaba 20 dólares a la semana (...) «Toma mil dólares para ti, para que vengas a Europa a trabajar» (...) Mi tío era músico, hacía música y al final se caso con una austriaca. Ya tiene una familia y... me mandó 1000 dólares: «Toma te regalo, pero yo aquí no te puedo ayudar» (Narcizo, evangélico desde Ecuador)

²²² Compartir un mismo furgón por varias personas no siempre significaba que se trataba de un empleador y sus trabajadores. La decisión de moverse en un medio de transporte común podía ser tomada también como una manera de reducción de costes. Así varios empresarios autónomos podían utilizar un coche de manera conjunta, pero siguiendo el desarrollo de negocios independientes.

“Nosotros andábamos casi 7 personas en una furgoneta pequeña. Cada uno con su negocio” (Juana, evangélica desde Ecuador)

²²³ Este informante fue traído por un familiar cuando tenía tan sólo doce años.

*El
asentamiento
en Villanueva*

Las diversas historias migratorias de los informantes muestran la heterogeneidad de las situaciones de partida. Indican además que los enfoques que conceptualizan la migración como un mero traslado desde origen a destino difícilmente se ajustan a la compleja realidad de muchos recorridos migratorios. A pesar de dicha heterogeneidad estamos en disposición de afirmar que en la actualidad, entre los otavalos de Villanueva, la mayoría lleva en Europa más de diez años. Tras pasar por turbulentos inicios, de forma predominante, han conseguido una relativa estabilidad tanto legal como económica. En el periodo transcurrido desde las migraciones de los pioneros en el seno de la comunidad kichwa, tuvieron lugar importantes transformaciones laborales y socio-demográficas que, a lo largo de los años, han afectado también la vida religiosa.

En todo este tiempo se ha producido una progresiva desvinculación de la venta de los productos artesanales de origen. Pero a pesar de que los otavalos ya no se involucran en “los mercados de productos exóticos”, utilizando la terminología de Carlota Solé y asociados (2007, p. 42), siguen mostrando una destacada homogeneidad laboral. Hoy en día la gran mayoría de los kichwa asentados en Villanueva se dedica a la venta ambulante, sobre todo en ferias. La ocupación en este sector del comercio constituye un patrón muy presente entre los kichwa otavalo en diferentes países de destino (Ordóñez, Gincel y Bernal 2013; Kyle 2000). La existencia de esta tendencia tiene que ser comprendida en el contexto de la vinculación con el comercio desde los inicios de las migraciones actuales de los otavalos.

*Lugares de
origen y perfil
socio-
demográfico*

La mayoría de los kichwa migró a Europa entre la segunda mitad de la década de los 90 y los primeros años del nuevo siglo. Los lugares de origen son tanto la ciudad de Otavalo como otras comunidades tales como Carabuela, Ilumán, Peguche o Agato. Como indicamos en la “Contextualización”, se trata en su mayoría de comunidades que cuentan con una larga tradición de producción artesanal y que, por tanto, destacan en la zona de origen como las más exitosas en cuanto a su incorporación a la economía étnica (Kyle 1999). También existe una minoría de personas cuyos padres emigraron a Quito y que, por tanto, a pesar de su identificación con la población kichwa de Otavalo, proceden de la capital.

Los otavalos de Villanueva componen una comunidad formada por unas 120-130 personas, de las cuales 50 son niños nacidos en España²²⁴. Pese a que las redes migratorias

²²⁴ Estos datos proceden del testimonio de los informantes y de las observaciones propias, ya que no existen fuentes oficiales que recojan información acerca del origen étnico de la población inmigrante en España.

constituyen un mecanismo que facilita las migraciones en múltiples contextos (Massey et al. 2008; Pesantez 2006), en el caso de los Otavalos de Villanueva llevaron al surgimiento de una comunidad unida de manera excepcional, no sólo por lazos étnicos sino también por los vínculos familiares. Así la comunidad está formada por hermanos, primos, cuñados, sobrinos, concuñados. Todos se conocen entre sí.

El grueso de la población de otavalos de Villanueva lo constituyen parejas jóvenes con niños, un indicio de su elevado grado de asentamiento en el contexto de acogida. En oposición al patrón del predominio de varones jóvenes observado por David Kyle (2000) en el caso de las migraciones a los Estados Unidos en los años 90, en el grupo estudiado la estructura de sexos es equilibrada. La mayoría de las parejas se formó tras la emigración, caracterizándose por una muy pronunciada tendencia a la endogamia. Las familias viven principalmente en tres zonas vecinas de Villanueva. Las parejas forman pequeñas empresas al por menor contando con el estatus de autónomos. Pese a que algunos van a trabajar temporalmente a países como Suiza, Francia, Alemania u Holanda, la mayoría se queda en España centrandó su actividad laboral en el periodo de las ferias.

En este punto resulta crucial tener en cuenta todas las vertientes de diversidad que afectan a los migrantes (Vertovec 2007). Aparte de los idiomas y los orígenes, existen otros factores que contribuyen a la gran heterogeneidad de las personas etiquetadas con la categoría de “inmigrantes”. La situación actual de la mayoría de los Otavalos en Villanueva difiere de aquellos grupos caracterizados por un alto grado de irregularidad administrativa. Estas divergencias influyen profundamente en una serie de aspectos fundamentales en la vida cotidiana, como la libertad de movimiento, que puede verse fuertemente reducida incluso en el seno del país de acogida, el acceso a los servicios sociales, al mercado laboral o las oportunidades para la reagrupación familiar. La relativa estabilidad de la mayoría de los otavalo en la localidad, así como la relevancia de la etnicidad, consolidada a lo largo de su historia migratoria, han tenido una influencia crucial en la creación de la Iglesia Evangélica Kichwa, un proceso en el que nos adentramos en el siguiente capítulo.

7.1.3 LA IGLESIA EVANGÉLICA KICHWA: ¿REAFIRMACIÓN ÉTNICA?

7.1.3.1 Creación de la entidad

La fundación de la Iglesia Evangélica Kichwa constituyó un importante punto de inflexión en la vida religiosa de la mayoría de los otavalos de Villanueva. Los turbulentos inicios de la migración de muchos de ellos, así como un grado de movilidad muy elevado en destino, implicaron una fuerte concentración en el trabajo en sus primeros tiempos en Europa. Sólo cuando comienzan a disfrutar de cierta estabilidad en Villanueva y se forman las familias nucleares aparece la iniciativa de creación de su propia entidad religiosa.

El análisis de la historia de la fundación de la Iglesia Kichwa no es sólo una descripción de los sucesos que llevaron a su establecimiento. La reconstrucción de los orígenes servirá para ver cómo la auto-definición como otavalos influye en la articulación de los significados y las prácticas religiosas en destino. En páginas anteriores estudiamos el contexto del desarrollo de una fuerte identificación étnica tanto en origen como entre los migrantes. Teniendo en cuenta esta realidad, no es de extrañar que la vida religiosa también se vea afectada por esta tendencia. No obstante, la relevancia de la etnicidad llega a ser contestada por aquellos migrantes que defienden que la única razón para la creación de la Congregación Kichwa²²⁵ tiene que ver con el trabajo de sus miembros en las ferias. Este ajuste de las prácticas religiosas al nicho laboral específico ocupado por los otavalos será analizado en la segunda parte de este capítulo. Antes debemos responder a los siguientes interrogantes:

- ¿Cómo y por qué se crea la Iglesia Kichwa?
- ¿Qué factores influyeron en que la iglesia no se fundara hasta el año 2009 a pesar del asentamiento relativamente prolongado de muchos kichwa en Villanueva con anterioridad a esta fecha?
- ¿Cómo era la vida religiosa de los kichwa otavalo antes del establecimiento de la iglesia y cómo cambió tras su fundación?

²²⁵ Los informantes hablan sobre su entidad utilizando de forma intercambiable los términos Iglesia Kichwa o Congregación Kichwa.

7.1.3.1.1 Estructura organizativa

La Congregación Kichwa fue constituida en el año 2009 como un subgrupo de la Iglesia Evangélica "Misión"²²⁶. Esta última es una entidad creada en el año 2002 por un matrimonio de misioneros latinoamericanos, Paulo y Valeria²²⁷, vinculados con una organización creada en los años 70 en Gales y que se define como "movimiento misionero multinacional"²²⁸. El movimiento estableció su sede en España en 1989 en un municipio gaditano, que sigue conformando actualmente el centro de su actividad.

La entidad creada por Paulo y Valeria en Villanueva es definida por el matrimonio como independiente e interdenominacional²²⁹. Como explican ellos mismos, esto significa que no existe ningún liderazgo más allá de la propia membresía de la iglesia. Pese a que los misioneros llegaron a España en 2002, la entidad no se estableció formalmente hasta el año 2005. Al principio las reuniones tenían lugar en la casa privada del matrimonio, luego, durante unos meses, fueron acogidos por otra iglesia evangélica, hasta que alquilaron su propio local en uno de los centros comerciales de Villanueva. Pero después de dos años se quedaron sin lugar para celebrar las reuniones. No fue hasta 2008 cuando consiguieron abrir un nuevo local ubicado en un bajo comercial, en el que se encuentran desde entonces.

El culto principal tiene lugar los domingos. Según los pastores, se intenta que sea lo más sencillo posible. La ceremonia se compone de dos partes: la alabanza y la "enseñanza de la palabra". Los niños suelen permanecer en un cuarto separado en el que se realizan actividades especiales para ellos. A lo largo de la semana hay también reuniones de carácter más específico: reuniones de oración, de jóvenes, para matrimonios, para hombres o para mujeres.

²²⁶ Nombre ficticio.

²²⁷ Este matrimonio de misioneros, antes de instalarse en España, había trabajado en diversos países de América Latina y en África.

²²⁸ La actividad de esta organización se expandió primero en Francia y, en 1989, en España. Posteriormente llegaron a trabajar en parte de África del Norte y del Oeste y en el Oriente Medio. Durante la década de los 90 y los primeros años del siglo XXI llegaron a instalarse en América Latina, Alemania, Estados Unidos, Etiopía y el norte de India. Hoy la organización está presente en más de 30 países.

²²⁹ Se trata de una autodefinición aportada por los líderes de la iglesia al inicio del trabajo de campo. No obstante, en la actualidad la visión de la iglesia hace referencia a cuatro elementos principales. En primer lugar, enfatiza la identificación con la Teología Reformada, dándole prioridad a las "Escrituras". En segundo lugar, se definen como una iglesia carismática. El carácter misionero de la identidad también se halla entre los fundamentos de su visión. Finalmente, se ven como una iglesia comunitaria, persiguiendo tener una relevancia social.

La institución está formada por personas de diferentes nacionalidades. La mitad son españoles, mientras que el resto proceden de países como Argentina, Brasil, Uruguay, Colombia, Ecuador, Estados Unidos, Costa Rica, Reino Unido o Ucrania²³⁰. La financiación de la iglesia proviene de los propios feligreses.

*Iglesia
Evangélica
Kichwa*

En el seno de la Iglesia Misión surge la Congregación Evangélica Kichwa. El pastor Paulo narra los inicios del siguiente modo:

“Los martes hacemos el culto kichwa con la comunidad kichwa (...) Casi todos de ellos viven de las ferias en el verano, salen a vender en todos lados de Andalucía (...) Empezaron a venir a la iglesia... son las familias kichwa que ya eran cristianas allá en el norte de Ecuador en la zona de Otavalo y empezamos a conocerlos y había una inquietud de ellos de que pudiera haber algo hacia su cultura, porque ellos son muy (...) cerrados, ¿no? Yo no sé si son cerrados porque son culturalmente así o si es una especie de protección cultural que están... siempre se reúnen aparte, hacen sus juegos, diversiones todo en una zona allí, apartada (...) Vi que ellos tenían una preocupación (...) si se podía tener algo para ellos, su cultura (...) Entonces empezamos a planificar algo sin saber muy bien (...) y empezamos a ver cómo era, cuántos son que están aquí (...) Y lo hicimos y a la primera reunión vinieron como 70 (...) Y esto me causó... que es tanto (...) no pensé que habrá una respuesta tan grande. Ahora está menos porque están en pleno verano y salen a trabajar, entonces empezamos ahora con unos 30 que participan (...) pero el promedio en invierno suele haber unos 60 entre niños y adultos” (Pastor Paulo)

*Redes sociales
preexistentes*

Pero la iglesia no surge sólo debido a la percepción de las diferencias culturales, sino también gracias a las redes sociales preexistentes que unen a los kichwa de Villanueva. La historia de la congregación realmente se inicia con la historia de Ana, una informante que era evangélica antes de emigrar a España. La informante, al hacer compras en el centro comercial donde se ubicaba en sus inicios la Iglesia Evangélica “Misión”, oyó las alabanzas y decidió averiguar de qué tipo de entidad se trataba. Tras recibir una cordial bienvenida, ella y unos 7-8 familiares suyos empezaron a acudir a la iglesia. Todo cambiaría cuando un niño kichwa fue bautizado en el seno de la entidad. Esta ocasión reunió a casi a todos los kichwa de Villanueva. El pastor Paulo, al ver el potencial de expansión de la misión, sugirió la idea de crear una Congregación Kichwa. A partir de ahí el liderazgo de la iniciativa es asumido

²³⁰ Entre los miembros de origen inmigrante, la mayoría son familias con hijos. Entre los adultos prevalecen las personas de entre 30 y 40 años. En su mayoría, cuentan con una situación administrativa regularizada.

por Ana, su marido Wilmer y otros familiares. Utilizando las frecuentes reuniones de los kichwa de Villanueva asociadas al deporte y al ocio, se decide diseminar el proyecto.

“En un culto de oración que nos reuníamos todos, estábamos orando y Jessica decía (...): “Por favor, Señor, por favor, yo te pido que, por favor, Tú puedes levantar una iglesia kichwa aquí en Villanueva (...)” (...) Hubo una dedicación de la niña de Jonathan (...) Los invitados eran muchos indígenas. Sólo kichwa. La iglesia llena. Entonces el pastor dijo: «¡Oh! ¡Los kichwa que hay!»». Entonces dijo a mi marido, (...): «Mira, hay muchos kichwa aquí en Villanueva. ¿Por qué no hacemos culto kichwa?» (...) Y así empezamos, mi marido y yo, a invitar a la gente indígena que viniera (...) Indígenas son muy cerrados, muy vergonzosos (...) Le damos gracias a Dios, porque (...) la iglesia está plantada (...) y hemos orado que ni un kichwa que viva en Villanueva se quede sin conocer al Señor” (Ana, evangélica desde pequeña, casada con un kichwa convertido)

El fragmento anterior muestra la orientación de la iglesia desde sus inicios: reclutar personas siguiendo un principio étnico. Aparece una identificación clara del colectivo destinatario de la actividad de la entidad: los otavalos de Villanueva. Pese a que en otros contextos se afirma y enfatiza que la Congregación Kichwa está abierta a todos, el proceso de creación de la iglesia claramente se orientó a alcanzar a otros indígenas. El objetivo se alcanzó gracias a las redes sociales preexistentes, al hecho de que todos se conocían ya con anterioridad²³¹.

Las actividades de la iglesia se iniciaron con la participación de los otavalos que eran evangélicos ya en Ecuador. No obstante, con el tiempo, un creciente número de personas empezaron a convertirse. Los participantes de la iglesia, tanto aquellos que participaron desde sus inicios como el grupo más numeroso actual, se auto-definen en su gran mayoría como otavalos. Hay que enfatizar que las mujeres, en su mayoría, asisten al culto ataviadas con su vestimenta traída desde Otavalo (Véase la Foto 4). Los participantes más activos forman el grupo de alabanza, compuesto por doce personas. Ellos conducen siempre la

*Caracterización
introdutoria
de la iglesia*

²³¹ La existencia de espacios de reunión de los kichwa en Villanueva fue decisiva para poder alcanzar a otros otavalos de la localidad:

“Entonces es cuando nosotros en un sábado vamos allí, donde nos reunimos, en la parte de atrás donde hay un polideportivo (...) Nuestro pastor nos dice que si pudiésemos ayudaríamos llamando a toda la gente, entonces fuimos este sábado diciendo - la mayoría de gente nos conocía - y nos dice que: «Bueno, que está bien» (...) La mayoría han venido” (Blanca, evangélica desde Ecuador)

primera parte de cada culto, desempeñando además un papel de liderazgo dentro de la iglesia.

La entidad de Villanueva es una de las iglesias evangélicas creadas por los kichwa en sus diversos lugares de asentamiento en España. Existen congregaciones en San Sebastián, Alicante, Murcia, Valencia, Barcelona y dos en Madrid. En Andalucía hay cuatro, incluyendo a la de Villanueva. Cada una surgió de manera independiente a las demás.

En el caso de las iglesias evangélicas, nos encontramos con una larga tradición de aproximación a los fieles utilizando su idioma nativo, siguiendo así con frecuencia líneas de división étnicas y nacionales. En el caso de Ecuador esta estrategia se mostró exitosa de cara al acercamiento a la población indígena (Gros 1999). El surgimiento de las iglesias formadas en su mayoría por kichwa en el contexto migratorio sigue por tanto el patrón ya existente en origen. Veamos cómo esta realidad es explicada por los otavalos de Villanueva.

7.1.3.1.2 El por qué de la entidad

*Incorporación
a otras
entidades
evangélicas*

Según Rebeca Raijman y Yael Pinsky (2013), para analizar la identidad de los migrantes debemos primero centrarnos en las maneras en las que los individuos piensan sobre sí mismos según sus similitudes o diferencias con las demás personas. En este sentido es importante ver cómo los individuos las presentan y explican. En los discursos recogidos los elementos culturales compartidos que distinguen a los otavalos están muy presentes. Nos encontramos ante el desarrollo de esencialismos cotidianos (Grillo 2003) que sirven como marco interpretativo de la realidad influyendo en el comportamiento.

Pese a la creación de la Iglesia Evangélica Kichwa en el año 2009, varios otavalos que eran evangélicos ya en Ecuador, una vez en España, emprendieron la búsqueda de una entidad a la que pudieran incorporarse. Sin embargo, en ninguna de ellas se quedaron para mucho tiempo. A pesar de que, como enfatizan los informantes, siempre han sido acogidos de forma cordial, ninguna entidad respondía satisfactoriamente a sus necesidades y en ninguna consiguieron encajar totalmente. Las explicaciones al respecto, de forma recurrente, hacen referencia a las diferencias étnicas.

“I: Íbamos, no todos los domingos, pero íbamos (...) Hemos sido muy bien recibidos en cualquier iglesia evangélica que íbamos.

RS: [¿Entonces por qué habéis cambiado?]

I: Porque nosotros nos juntamos aquí más, porque la costumbre española es un poco más libre que la costumbre latinoamericana. Nosotros siempre somos un poco más reservados, por mucho que digamos que tenemos libre expresión pero siempre hemos sido nosotros, más que mi cultura kichwa, hemos sido siempre más reservados. No somos muy libres de expresar, bueno, al menos nosotros, mi familia, somos libres de expresar, hablamos, conversamos, pero más mi gente no es libre de expresar, les es difícil, como dice aquí, enrollarse con otra persona y hablar” (Diana, evangélica desde Ecuador)

Entre los motivos más evocados que explican las razones de la formación de una Congregación Kichwa separada de la iglesia evangélica más amplia, aparece la preferencia de congregarse entre los kichwa por las dificultades en la comunicación. Los informantes explican que entre los migrantes otavalos muchos no tuvieron la oportunidad de un acceso prolongado al sistema educativo. Destaca el caso de Luis, el informante de mayor edad de la comunidad, que ni siquiera tuvo la oportunidad de aprender a leer y escribir. Esta realidad repercute en que las expresiones y formas de hablar en otras iglesias, con frecuencia, les resultan difíciles de entender. Según los informantes, crear una entidad propia proporcionó las condiciones necesarias para poder comportarse de manera más libre, para sentirse más cómodos.

“Somos un poquito como... no somos muy modernos en la expresión (...) entonces en estas cosas bastante nos ayuda porque hemos ido en otros sitios donde (...) a lo mejor no entendimos nada, aunque hablan español. Hablan español y no sé... no entendíamos nada (...) poquita cosa” (Carmen, convertida al casarse con un evangélico)

Aparte de las referencias a las formas de ser y maneras de expresarse, algunos informantes explicaban su participación en la iglesia kichwa hablando sobre elementos culturales muy tangibles. Sirva de ejemplo el caso de Silvia, que en el transcurso del trabajo de campo decidió volver a Ecuador de forma definitiva. Narra como a su llegada a España intentó acudir a una iglesia pentecostal. A las reuniones iba ataviada con su vestido de Otavalo. Los líderes de la entidad se opusieron al uso de estas prendas en la iglesia. Como consecuencia Silvia dejó de participar en sus actividades.

La vestimenta

“A la llegada... (...) vine a Sevilla y he estado casi dos años en Sevilla y he estado participando en esta iglesia, pero que no lo sabía que (...) había sido una iglesia pentecostal (...) pero eso es lo que recién llegué a enterar (...) Es la iglesia pentecostal la que te prohíbe todo para ponerte, es lo que en ese entonces yo no entendí que por

qué nos prohíbe. Nosotros llevamos nuestros collares, llevamos nuestros pendientes, todo nuestro traje, llevamos todo, pero en esa iglesia no se permitía nada (...) Y nosotros decíamos: «¡Nuestra iglesia no hace eso! ¿Pero por qué esto?» (...) Hemos conversado y hemos dicho que debemos llevar como ha sido en nuestra iglesia, como ha sido en nuestra raza y nuestra cultura y entonces es lo que nosotros nos pusimos de acuerdo y dijimos si todos vamos a llevar nuestro traje, así como debe ser y entonces nos pusimos de acuerdo y es lo que hacemos ahora. Eso es nuestra costumbre y nuestra ropa” (Silvia, evangélica desde Ecuador)

La creación de la iglesia en Villanueva ha proporcionado un espacio en el que el uso de la vestimenta de origen puede ser reafirmado. Durante las reuniones semanales casi todas las mujeres van ataviadas con su ropa tradicional, una de las más parecidas a la indumentaria prehispánica de los Andes. El conjunto que llevan está compuesto por una blusa blanca bordada, dos faldas largas, una interior y otra exterior, dos cinturones (uno para dar forma y otro por encima como adorno) y un mantón o chal llamado “fachalina”²³². Los pelos suelen quedar sujetos con una cinta. Calzan alpargatas oscuras con la suela blanca. El conjunto se completa con un collar dorado y pulseras de color rojo o coral que se llevan en ambas manos.

En el caso de los hombres la preservación del traje no es tan pronunciada, lo que refleja también las tendencias predominantes en origen (Collredo-Mansfeld 1998). En Otavalo el abandono de esta indumentaria por la población joven se produjo en los años 90. Solamente un pequeño grupo de los asistentes al culto llevan algunos elementos de la vestimenta otavaleña, como pantalones blancos o alpargatas del mismo color. El traje completo constaría además de un poncho azul, camisa blanca y un sombrero de fieltro. Pese a que tradicionalmente los hombres llevaban el pelo largo recogido en una trenza, en Villanueva predominan los pelos largos o medio largos recogidos en una coleta.

**Uso del idioma
kichwa**

Es de gran relevancia que entre las personas que lideraron la creación de la Iglesia kichwa se pone un gran énfasis en el uso del idioma kichwa en las actividades de la entidad. Sobre todo en las primeras etapas del trabajo de campo, varios informantes indicaron que esto fue la razón clave para la realización de reuniones separadas para los feligreses kichwa.

²³² La falda exterior es de color azul oscuro, mientras que la otra es blanca o de color crema. La primera no cierra del todo por lo que se puede ver la falda blanca por la apertura. Las blusas suelen tener un bordado floral.

Antes de proceder al análisis de la argumentación aportada por los informantes kichwa, conviene hablar sobre el uso de los idiomas de la población indígena en Ecuador como una estrategia de acercamiento desde las iglesias evangélicas. La incorporación en las instituciones religiosas de los atributos culturales asociados a la población indígena, entre ellos el idioma, fue de vital importancia en el desarrollo, especialmente dinámico a partir de los años 50 del siglo XX, de distintas instituciones de inspiración evangélica en Ecuador (Gros 1999). La publicación de la Biblia en kichwa en 1973 ayudó a que este idioma, anteriormente percibido como marcador de exclusión, se convirtiera en un símbolo positivo, siendo incorporado, junto con otros elementos, en las actividades de las iglesias. En el caso específico de Otavalo, las últimas décadas han constituido un periodo de gran proliferación de las iglesias evangélicas. Una de las principales claves para su exitosa implantación es su apertura a las congregaciones indígenas, estableciendo iglesias en territorios de mayoría kichwa y entrenando a pastores procedentes de estas mismas comunidades (Korovkin 1998).

“Yo me congregaba en una iglesia allí y llegué aquí y no había congregación (...) [Fuimos] a una iglesia, cristiana (...) de españoles (...) pero (...) como españoles tienen su libertad de otra manera... nosotros somos kichwa (...) nosotros hablamos castellano, pero hay muchas palabras que no entendemos en español qué quiere decir, lo escuchamos pero no sabemos qué quiere decir su palabra (...) Y nosotros nos pensábamos, mis hermanos jóvenes, la familia, que queríamos alquilar un local para poder adorar a Dios como indígenas, entender la palabra indígena, en kichwa” (Ana, evangélica desde pequeña, casada con un kichwa convertido)

A pesar de múltiples declaraciones que señalaban la posibilidad de hablar el kichwa en el culto como una de las principales razones para establecer la iglesia kichwa, la observación participante permitió notar que, paradójicamente, es el castellano el idioma que, de forma abrumadora, predomina durante las reuniones. Existen breves partes en las que se habla o canta en kichwa, pero constituyen una fracción mínima. Es más, según los informantes, hay menos de diez personas en toda la comunidad que dominan el kichwa. Este hecho se explica por la discriminación que sufrió la población indígena en Ecuador. La consecuencia de este pasado es la falta de instrucción para hablar en kichwa de gran parte de la generación actual (Colloredo-Mansfeld 1998). La gran mayoría de los kichwa de Villanueva habla español como primer idioma.

La ambigua relación entre el uso del kichwa en las actividades de la iglesia y los testimonios de algunos informantes está estrechamente ligada con la diversidad lingüística interna. Los kichwa-hablantes enfatizan la necesidad de preservar la lengua. No obstante, este discurso coexiste con las narrativas que muestran una mayor identificación con el español por parte de los otavalos prácticamente monolingües en este idioma. En su caso, a pesar de no hablar kichwa, la mayoría sí es capaz de entenderlo²³³.

"De mi punto de vista (...) alabar en kichwa es un poco más (...) frío (...) pero si le ponemos una letra en español (...) toda la gente lo sigue y toda la gente se entera de qué hablamos (...) pero hemos visto si cantamos en kichwa entonces la gente como que canta por cantar (...) pero si cantamos en español es como que: "Ay ¡qué bien! Ya me entero"" (Camila, evangélica desde pequeña)

Llama por tanto la atención que, a pesar de señalar el uso del español y no del kichwa como uno de los principales motivos para la fundación de su propia congregación, una vez constituida, sigan utilizando el idioma que los kichwa-hablantes parecían rechazar. Si bien en su discurso la contradicción es evidente, la realidad sigue una lógica que explica meridianamente el proceso. En su propia iglesia, a pesar de continuar usando mayoritariamente el español para la comunicación, son ellos mismos los encargados de la ceremonia, facilitando así la comprensión por parte de todos. Al mismo tiempo el pastor adapta los discursos permitiendo la integración de todos los participantes. En otras palabras, el problema en la iglesia inicial no era el lenguaje utilizado sino su nivel, los registros, las expresiones y el vocabulario empleado. A pesar de seguir empleando el mismo idioma ahora sí se sienten cómodos hablando sólo entre ellos, lo que les permite además la introducción de determinadas partes de la ceremonia en lenguaje kichwa²³⁴.

¿Reafirmación étnica?

Por otro lado, en la argumentación de los componentes de la iglesia con la que explican la fundación de su entidad, la temática identitaria está muy presente. Como se ha mostrado, se suele recurrir a una serie de cuestiones que denotan la percepción de rasgos compartidos. La existencia de la iglesia se fundamenta a nivel discursivo en la forma de ser,

²³³ Entre los otavalos de Villanueva la percepción de la necesidad de preservar o, más bien, de recuperar el kichwa se entremezcla con un trato instrumental de las capacidades lingüísticas. En las preocupaciones sobre la incipiente "segunda generación" predomina la visión de la prioridad de aprendizaje de otros idiomas por encima del kichwa por razones prácticas. Se considera que el conocimiento del inglés u otro idioma europeo les proporcionará mayores oportunidades en el futuro que el manejo del kichwa.

²³⁴ Profundizamos en la cuestión de la relevancia del idioma a nivel simbólico en el apartado "Religión vivida y marcadores de fronteras sociales".

reservada, de los otavalos, en la posibilidad del uso de la vestimenta de Otavalo por parte de las mujeres y en el empleo del kichwa en las actividades de la iglesia, aunque sea de forma mínima. Nos encontramos ante un fenómeno de construcción de fronteras sociales y marcadores identitarios (Fenton 2003; Barth 1976). Los otavalos de Villanueva se auto-definen a sí mismos en términos étnicos a la vez que muchos atribuyen a las categorías identitarias utilizadas contenido cultural, por ejemplo referente a las maneras de expresarse.

Tal como se ha expuesto en el “Marco Teórico”, los grupos existen en la medida en la que los procesos de identificación de nosotros mismos y de los demás sirven para orientar nuestra conducta y dotarla de sentido, implicando un trato diferenciado de personas adscritas a diferentes categorías. Es por esta razón por la que los esencialismos cotidianos y sus consecuencias constituyen un área de indagación crucial en las ciencias sociales y humanas (Grillo 2003; Friedman 2002). En el contexto analizado, las categorías étnicas son utilizadas para expresar afinidad y diferencia, a la vez que influyen en la canalización de las relaciones sociales, tal y como atestigua la creación de la Iglesia Evangélica Kichwa. No se trata aquí de un fenómeno excepcional. Sirva de ejemplo el caso de los estadounidenses de “segunda generación” de origen coreano estudiados por Joanne Rim (2000). Se trata de una población predominantemente urbana, con educación universitaria y caracterizada por una elevada adhesión a instituciones religiosas formadas por miembros de origen coreano. Según la investigadora, estas organizaciones religiosas contribuyen al fomento de la identificación étnica entre sus adherentes.

Sin embargo, como advierten Rogers Brubaker y Frederick Cooper (2001), no debemos partir del supuesto de que el uso de las categorías identitarias implica la existencia de grupos reales descritos por estas categorías. La consolidación grupal puede realizarse en la práctica en un periodo de tiempo específico cuando las categorías identitarias canalizan formas de actuar compartidas. Pese a que en el caso de la fundación de la Congregación Kichwa podemos hallar rasgos de este proceso, no podemos olvidar que las categorías identitarias y los esencialismos cotidianos suelen esconder diversidad interna en cuanto a las formas de pensar y comportarse. Pese a que múltiples informantes recurren a la argumentación étnica, como veremos en las siguientes páginas no todos los componentes de la iglesia comparten esta visión.

7.1.3.2 El espíritu empresarial y la religiosidad segmentada

Cómo afirman Alejandro Portes y Ruben Rumbaut (2006), analizando la realidad estadounidense, la religión no determina la incorporación social y política de los migrantes. No obstante, sí interactúa con los aspectos socioeconómicos y políticos de la vida en la emigración, teniendo repercusiones importantes en estos ámbitos. El trabajo de ambos autores "Immigrant America: A Portrait" contiene un capítulo completo dedicado específicamente al tema de la religión. Según Portes y Rumbaut, la religión desempeña un papel destacado en la reafirmación étnica de los colectivos migrantes, contribuyendo a la preservación del idioma y los patrones culturales de origen. De esta forma el camino más frecuente para la exitosa integración abarca la creación de comunidades étnicas en las que la religión constituye un elemento de fuerte presencia.

Estos hallazgos contrastan con la extendida percepción de que la identificación con origen mina la unidad nacional en destino. Estos autores defienden por el contrario que la religión puede constituir una base para la "aculturación selectiva", contribuyendo así a una exitosa incorporación en el contexto receptor. Existen evidencias empíricas que muestran que las instituciones religiosas pueden ayudar a resolver necesidades como la búsqueda de trabajo, alojamiento, amistades, así como mediar en la protección de intereses políticos y materiales compartidos.

Pero la participación en organizaciones religiosas de personas de un mismo origen puede llevar no sólo a la legitimización o incluso sacralización de la identificación étnica sino también a su negociación y transformación. En el caso kichwa, el ámbito laboral, y concretamente el desarrollo del empresariado étnico, muestra con gran fuerza la interacción entre la religión y otros aspectos de la vida en el contexto migratorio. Para adentrarnos en esta cuestión empezamos esbozando la problemática ocupacional.

7.1.3.2.1 Transformación del ámbito ocupacional

El capital social ha sido analizado como elemento fundamental que determina la inscripción en el nicho laboral ocupado por los otavalos en la emigración (Kyle 1999; Célleri and Jüssen 2012). Los otavalos han servido como ejemplo del desarrollo de la actividad emprendedora a nivel colectivo tanto en origen (Meisch 2002) como en el contexto migratorio (Portes, Guarnizo y Haller 2002; Zhou 2004; Kyle 2000, 1999). No obstante, en

España, el éxito económico de las oleadas migratorias que se desarrollaron alimentándose de las visiones románticas de las sociedades amerindias parece formar ya parte del pasado. Esto no significa el fracaso del proyecto migratorio, ni la erosión del espíritu emprendedor. Todo lo contrario. El cambio de la coyuntura en el mercado, se vio acompañado por el reajuste de la estrategia comercial. De este modo, en las migraciones de los informantes diferenciamos dos fases principales.

La etapa inicial se caracterizó por un fuerte desarrollo de lazos transnacionales entre los empresarios indígenas en la emigración y en origen²³⁵. En ningún caso se trataba de una realidad homogénea puesto que se articularon profundas desigualdades internas (Torres 2004) entre los pioneros, que gozaban del estatus de autónomos, y sus empleados contratados en origen. Las migraciones de estos primeros abarcaban casi exclusivamente a las élites de tejedores y comerciantes otavalos, que de esta manera expandían sus negocios²³⁶. Así se lanzó el comercio transnacional basado en la etno-producción realizada en origen. Las siguientes oleadas respondían más bien a la escasez de oportunidades económicas en Ecuador. Las personas con pocos recursos podían viajar para trabajar para los comerciantes de artesanías o para buscar suerte en el campo de la música andina²³⁷. Era una época caracterizada por el predominio de las migraciones de varones, cuyo trabajo requería de una intensa movilidad.

*Fase inicial:
vínculos
comerciales
con el origen*

La segunda fase se caracteriza por la desvinculación de la artesanía y la música de origen andino en el ámbito económico. A pesar de haber mantenido el autoempleo en el comercio, en España los productos vendidos tienen ya poco que ver con los que originaron las migraciones de otavalos en años anteriores. Hoy en día se intenta seguir las últimas modas de la sociedad de acogida vendiendo productos como bisutería artificial, ropa o bolsos. Se persigue captar y responder a los gustos y modas de destino. La imagen de los

*Fase actual:
reorientación
de la
estrategia
comercial*

²³⁵ El desarrollo del empresariado transnacional no afectó sólo a los otavalos sino que está también presente entre otros migrantes en diferentes contextos geográficos (Portes, Guarnizo y Haller 2002; Zhou 2004).

²³⁶ Como se ha explicado en la "Contextualización", los patrones de estratificación que favorecieron las migraciones de esta parte de la población kichwa quedan profundamente enraizados en las transformaciones históricas del contexto de origen ligadas al desarrollo desigual de diferentes comunidades de Otavalo.

²³⁷ Pese a que podemos diferenciar entre empresarios, empleados de estos y músicos, Luz Caicedo (2010) advierte que este primer grupo, a pesar de encontrarse en una situación más favorable, difícilmente puede ser descrito en términos de prosperidad. Se trata de comerciantes que trabajan duramente para poder seguir con sus negocios. Esto no impide, no obstante, que no se den casos de explotación laboral.

“descendientes de los incas” propagando su patrimonio cultural, tan característica en la fase inicial de las migraciones, contrasta ahora con testimonios como los siguientes:

“Cada año va cambiando un poquito (...) Antes vendíamos artesanía y esto se vendía bien (...) Lo traían o lo comprábamos en Madrid (...) Pero ya no sale mucho (...) y por eso no trabajan con eso ya (...) Con bisutería (...) trabajan casi la mayoría (...) Depende de que está saliendo más” (Enrique, convertido con la creación de la iglesia durante un retiro)

“Yo vendo cosas de heavy (...) metal (...) camisetas, pulseras, mochilas, pantalones...” (Magdalena, convertida desde Ecuador, casada con un católico)

El cambio se explica por un menor poder adquisitivo de la clientela, resultado de la crisis económica actual, un menor interés tanto en los productos artesanos como en la música folclórica y por una menor rentabilidad de la importación desde Ecuador. Todo ello se tradujo en una paulatina disminución de los ingresos procedentes de estas actividades.

A pesar de reorientar la estrategia empresarial, la mayoría de los otavalos de Villanueva sigue dedicándose a la venta en las ferias. Sólo una minoría emprende viajes comerciales estacionales a otros países europeos. El trabajo fuera del sector comercial constituye una excepción aunque, según los informantes, en otras partes de España hay más personas que se dedican a otros trabajos remunerados. El nicho laboral ocupado se caracteriza por la estacionalidad, siendo el periodo de las ferias, entre la primavera y el otoño, un tiempo de trabajo intenso. El inicio de la temporada constituye el comienzo del viaje, interrumpido, en el caso de los otavalos que se quedan en el sur de España, tan sólo unos días por semana para volver a la residencia habitual. La mayor venta en las ferias se concentra a finales de la semana, por lo que normalmente los lunes y los martes son los días dedicados al descanso. Las personas que viajan en verano para vender en otros países europeos vuelven a Villanueva al final de la temporada.

Como atestigua el siguiente fragmento, la desvinculación del comercio basado en los lazos con el origen implicó un reajuste del mercado, pero la auto-definición como comerciantes sigue marcando las trayectorias vitales de los otavalos. En los discursos recogidos no encontramos nostalgia de la venta de artesanías. Más bien existe la percepción de que la realidad cambia y por tanto tienen que cambiar las personas. Al poner énfasis en la auto-identificación en términos laborales, se enfatiza, de forma predominante, la actitud innovadora y la creatividad como cualidades necesarias en los comerciantes.

Paradójicamente, el apego a la visión estática de la actividad de los indígenas caracteriza más bien a los consumidores. Varios informantes destacan que se han encontrado con clientes insatisfechos por las “discrepancias” existentes entre la fachada presentada al público y la realidad de las mercancías, que no respondían a las expectativas. Las peores quejas, pronunciadas en tono acusativo, solían producirse en casos en los que los indígenas de los Andes se “atrevían” a vender artefactos “tradicionales” o “étnicos” que no habían sido producidos en los Andes.

“Siempre hay algo novedoso en un país extraño (...) ver algo diferente, que no se ha visto. Yo pienso que solamente fue eso ¿no?... que antes (...) los indígenas cuando venían (...) éramos algo novedoso (...) La gente compraba los discos sin saber qué es (...) Hubo unos 5 años de época en la que era una novedad (...) es como si ahora mismo viniera gente de Nepal, o gente de (...) Sudáfrica y pusiera sus artesanías y fuera que nunca se ha visto y que a la gente le gusta y compran (...) La gente ahora mismo por la crisis (...) y también ya pasó ese momento (...) Así nosotros también como artesanos (...) tenemos que ir superándonos, ¿no? No pensar solamente en seguir vendiendo mi artesanía, sino ir innovando, vender lo que sea (...) Nosotros lo vemos ya como un trabajo (...) Tenemos que ir innovando, ver lo que la gente quiere, que es lo que no hay en el mercado (...) Como me voy ahora para Suiza vendo productos de Tailandia, India, así... cosas de lino, cosas de bambú (...) Alguna gente me ha dicho “¿esto de dónde viene?” (...) He dicho yo “Tailandia” y me ha dicho (...) “¿Pero tú eres de Ecuador?” (...) Entonces (...) le digo “es que mi trabajo es la venta, ¿no? (...) No [hay que] decir yo soy ecuatoriano y vendo sólo de Ecuador. No. Yo soy un vendedor y (...) es mi trabajo vender lo que la gente quiere (...) Antes hacíamos música (...) latinoamericana (...) lo que es de nuestro país, el folclore latinoamericano (...) Y luego se pasaba a hacer música (...) india, americana, con plumas (...) pero en realidad no somos nosotros indios americanos (...) Eso es por comercio (...) porque (...) cuando algo va bien, algo se vende, toda la gente va a eso, ¿no? (...) Llegaba el momento en el que en Holanda estuvimos 10, 15, 20 grupos, y tantos lo mismo, lo mismo... La gente se cansa, ¿no? Entonces llegó un tiempo en el que estaba muy conocido (...) entonces eso se volvió (...) a quemar. Entonces volvimos a hacer la música de panflute (...), melodías de los Rolling Stones (...) Pasó eso y luego hicieron música (...) de indios americanos (...) El indígena aquí tiene que estar siempre con una novedad (...) innovando, aunque no sea lo tuyo” (Óscar; evangélico desde Ecuador pero creyente sólo desde su inserción en la Iglesia Evangélica Kichwa)

La adaptación al mercado como elemento central del proyecto migratorio hace que el abandono de los productos étnicos en favor de otros sea percibido por los otavalos como un paso absolutamente coherente con la estrategia ocupacional adoptada desde los inicios

de su movilidad internacional. Por esta razón consideran su trabajo en términos de una constante adaptación innovadora al mercado. Los comerciantes kichwa entrevistados procuran incorporar algunos productos inventados y hechos a mano por ellos.

“Hacemos manualidades (...) corazones (...) cojines (...) le ponemos el nombre”
(Narcizo, evangélico desde Ecuador)

“Lo del corazón se habían inventado unos paisanos (...) Es que nos encontramos en las ferias y lo de la placa se inventaron aquí en Villanueva y lo de la mariposa creo que se inventaron en Sevilla o en Murcia (...) Y luego (...) salieron unas muñequitas para la navidad. Le ponían unas brujitas (...) y le ponían en la gorrita el nombre de la niña o «Para ti» (...) [Una paisana de Villanueva] se invento un cojín y allí también le ponían el nombre. Había otros paisanos, en Sevilla que en vez de hacer el cojín con (...) algo del fútbol, había hecho con la cara en sí de la persona. Le tomaba una foto en la feria y le hacía allí el cojín, lo cocía en este momento (...) y se lo daba” (Isabel, convertida con la creación de la iglesia)

No hay aquí realmente una ruptura en las actitudes respecto el trabajo. El objetivo tanto antes como ahora es la obtención de ingresos para poder sostenerse. El orgullo de la venta de artesanías de origen, aunque presente, se encuentra a la sombra de las preocupaciones económicas cotidianas. En el pasado no se trataba tanto de ser embajadores del patrimonio cultural kichwa otavalo sino, sobre todo, de contar con un nicho que aportase oportunidades económicas. Sin duda las transformaciones acaecidas en Otavalo, la prosperidad relativa de algunos de los kichwa de la zona, repercutieron en una mayor concienciación grupal. Esto se pone de manifiesto, entre otros, en las reivindicaciones de los derechos de la población indígena en Ecuador (Huarcaya 2011). No obstante, en el contexto estudiado destaca la crucial importancia atribuida a la auto-identificación en términos laborales.

“Los kichwa (...) con la venta (...) están por todos lados (...) se van saliendo, hacen dinero” (Jaime, convertido con la creación de la iglesia)

Furgones

La adaptación a las cambiantes demandas del mercado y el reajuste de la estrategia empresarial desvinculándose de la artesanía de origen demuestran el carácter instrumental con el que se trata el trabajo en el comercio. El nicho laboral compartido lleva al surgimiento de símbolos de esta realidad que se convierten en marcadores identitarios. Uno de ellos es el uso de los furgones. Este medio de transporte se convierte en un elemento importante del imaginario compartido. En las fotos de sus reuniones, por ejemplo con

ocasión de fiestas importantes, con frecuencia aparece una fila formada por sus furgones, una señal de que todos ya han llegado.

Foto 6. Los furgones de los otavalos en las cercanías de la iglesia.



Fot. Rita Sobczyk

La realidad actual de la mayor parte de los otavalos en Villanueva puede ser descrita en términos de consolidación de su proyecto migratorio. Sobre todo en los relatos de personas que vinieron con contratos, podemos diferenciar dos partes principales de su recorrido. La primera se caracteriza por la inseguridad, la precariedad económica y una alta movilidad. La segunda constituye un periodo de estabilización y asentamiento. El establecimiento de negocio propio y la transformación de empleados a autónomos son percibidos como un momento crucial del proceso. Veamos la articulación de estas dos fases en el recorrido migratorio de Fabián, que tras un periodo de intensa movilidad consigue establecer su base en Villanueva, pudiendo regularizar también su situación administrativa.

*Hacia la
estabilización*

“Yo primera vez cuando llegué... había un paisano mío, así mismo me trajo [con] contrato para hacer música. Primera vez me fui a Bélgica y (...) estábamos por allí, unos 2 meses (...) y luego el jefe (...) no me daba la comida, solo hacia trabajar, trabajar (...) Por eso (...) cuando mis hermanos estaban en Suiza, lo comentamos con mis hermanos (...) y ellos vinieron a Bélgica a llevarme con su coche y allí yo me separé (...) del grupo. Me fui con mi hermano y estaba en Suiza trabajando unos 2 meses (...) Después unos primos (...) nos fuimos a (...) República Checa (...) después de estar allí un rato, pasamos a Eslovaquia, estábamos en Eslovaquia poco, haciendo música (...) después volvimos a Austria (...) De Austria bajamos a Suiza otra vez (...) De Suiza, como vivía mi hermana aquí en Villanueva, (...) dijo que venga acá, por eso

nosotros bajamos de Suiza (...) En Suiza como no teníamos (...) piso, dormíamos sólo en el coche (...) estaba muy duro para mi (...) Acá venimos (...) mi hermana tenía un piso, dormíamos en el piso. Aquí más tranquilo que Suiza. Allá mucho control. No podíamos vivir tranquilos. Siempre teniendo miedo a la policía (...) no podíamos vivir tranquilos, como que si fuéramos un ladrón. Teníamos miedo (...) No teníamos nada de papeles también (...) Bajamos acá y solicitamos la residencia” (Fabián, evangélico convertido tras la fundación de la iglesia)

A pesar de que en la mayoría de los casos encontramos una estabilidad laboral, hay que advertir que no nos referimos a prosperidad ni seguridad económica completa. Trabajar como autónomos en el comercio requiere de constantes reajustes para poder seguir a flote. Se trata de un tipo de ocupación fuertemente concentrada en una temporada del año y que demanda de un enorme esfuerzo durante esta época. El periodo de invierno es más tranquilo, pero más inseguro económicamente. Durante las ferias las familias tienen que ganar lo suficiente para poder sostenerse en la temporada baja. Cada vendedor toma decisiones estratégicas sobre dónde y qué vender en cada momento. Fallar en la identificación de la fórmula adecuada implica un fuerte riesgo para el proyecto laboral, por lo que es crucial adaptar las prácticas religiosas a los requisitos de este exigente nicho ocupacional.

7.1.3.2.2 Nicho laboral compartido

Varias investigaciones sobre las religiones de los migrantes indican que el proceso de asentamiento en destino lleva con frecuencia a la asimilación de algunas características de la vida religiosa de la sociedad receptora (Casanova 2007a; Yang y Ebaugh 2001b). Por ejemplo, se ha demostrado que en Estados Unidos entidades de minorías religiosas, independientemente de su forma organizacional en origen, en el contexto receptor suelen adoptar el modelo protestante congregacional. El proceso se produjo entre los antiguos inmigrantes, católicos y judíos, y sigue afectando a las nuevas oleadas de migrantes.

Contrasta el caso de los kichwa otavalo, en el que tiene lugar un proceso diferente caracterizado por el surgimiento de nuevos patrones religiosos directamente ligados a los factores que moldean su vida en destino de manera muy específica. Por esta razón podemos hablar sobre el fenómeno que denominamos religiosidad segmentada.

Cuadro 7. Definición del concepto de religiosidad segmentada

El concepto de **RELIGIOSIDAD SEGMENTADA** hace referencia a la adherencia colectiva a significados y prácticas religiosas modificadas a partir de patrones de segregación en el mercado de empleo. En estos casos la sobre-representación de migrantes de un origen en un nicho laboral específico repercute en que su vida religiosa resulte transformada por los requisitos ocupacionales.

Fuente: Elaboración propia.

La religiosidad segmentada se articula entre los otavalos debido a su peculiar inserción en el mercado de trabajo y el desarrollo del empresariado inmigrante²³⁸.

*Empresariado
inmigrante y
el concepto de
la "economía
étnica"*

El estudio de Carlota Solé y asociados (2007) presenta una tipología de negocios regentados por inmigrantes en España²³⁹. Los autores diferencian entre "enclaves étnicos" y "economía étnica". El primer término, conocido ampliamente a partir de los trabajos de Alejandro Portes y sus colaboradores, hace referencia a la concentración de un alto número de negocios étnicos en un espacio concreto. Se trata de un modelo de escasa presencia en el caso español, con la notable excepción de la población china en algunas partes del país.

La "economía étnica"²⁴⁰ denota empresas con dueños, gestores y empleados de un mismo grupo étnico (Zhou 2004). Según las palabras de Solé y colaboradores, el concepto hacer referencia a:

"la presencia del autoempleo y del trabajo autónomo entre los inmigrantes pertenecientes a un mismo grupo étnico, así como su capacidad para generar oportunidades de empleo para sí mismos y para sus connacionales o compatriotas, sin requerir de concentración espacial alguna en las iniciativas empresariales, ni tampoco precisar que los productos y servicios estén destinados exclusivamente a los miembros del mismo grupo" (Solé, Rubio y Cavalcanti 2007, p. 28)

²³⁸ Las teorías referentes al empresariado étnico pueden ser agrupadas en tres bloques principales (Solé, Rubio y Cavalcanti 2007). El primero se centra en las cuestiones de afinidad cultural como factor que subyace en la creación de empresas étnicas. El segundo pone énfasis en las características estructurales del contexto de acogida, que con frecuencia se plasma en oportunidades desiguales en el acceso a las oportunidades laborales. Finalmente, existen enfoques en los que se pretende integrar la influencia de las características internas de los grupos étnicos y de los condicionantes externos. Para una revisión bibliográfica sobre los estudios sobre el empresariado inmigrante, véase el texto de Ángeles Arjona y Juan Carlos Checa (2009).

²³⁹ La investigación se centra en tres entornos urbanos específicos: Barcelona, Madrid y Valencia.

²⁴⁰ Se trata de un término controvertido (Solé, Rubio y Cavalcanti 2007). Denominar a un negocio "étnico" en múltiples casos se vincula con el supuesto subyacente de que se trate de empresas profundamente diferentes simplemente por el hecho de estar regentadas por personas de origen inmigrante o pertenecientes a minorías étnicas. En Europa, con frecuencia, el término es utilizado para referirse a las empresas creadas por migrantes no-comunitarios, excluyendo de esta categoría a extranjeros de países como Gran Bretaña, Suecia o Alemania.

Las migraciones de los kichwa otavalo se insertan en el modelo de la economía étnica, caracterizándose por el autoempleo y un alto nivel de movilidad. Los negocios orientados a “los mercados de productos exóticos”, utilizando la terminología de Carlota Solé y asociados (2007, p. 42), constituyen el origen del perfil laboral actual de los kichwa. A diferencia de los negocios étnicos que cambian el paisaje de muchas ciudades con alta concentración de la población inmigrante, los otavalos persiguen ganarse la vida a través de la movilidad. Al trabajar en las ferias y en los mercadillos cambian el paisaje de las localidades españolas de forma pasajera. Antes, con la comercialización de las artesanías de origen, influían en el cambio de la imagen de las ferias anuales. Hoy en día sus productos han dejado de ser distintivos, pero el nicho laboral permanece contante.

El surgimiento del empresariado étnico entre los otavalos puede ser analizado utilizando el concepto de incrustación mixta (“*mixed embeddedness*”) (Kloosterman y Rath 2001). El término dirige la atención a los múltiples factores que influyen en el desarrollo de esta modalidad de inserción en el mercado laboral. Así el empresariado inmigrante debe ser analizado teniendo en cuenta la incrustación de los emprendedores en redes sociales específicas, así como en entornos socioeconómicos y políticos concretos. Siguiendo estos planteamientos es posible cuestionar los enfoques reduccionistas que analizan la actividad empresarial de las minorías como si esta tuviese lugar en un vacío institucional.

En el análisis del empresariado inmigrante hay que tener en cuenta la segmentación del mercado laboral en términos de raza, etnicidad, género y estatus legal, entre otros, en los diversos países de acogida (Castles y Miller 2009)²⁴¹. En España la relativamente rápida incorporación de muchos migrantes al mercado laboral fue acompañada de la concentración de estos en sectores y trabajos de baja cualificación y peores condiciones laborales, alimentando la estructura segmentada del mercado de trabajo (Rinken, Bermúdez-Torres y Cortés-Sánchez 2012; Consejo Económico y Social 2004). Durante la expansión económica acelerada en los años noventa, y sobre todo desde la entrada del

²⁴¹ Hay que matizar que, aunque la gran mayoría de los migrantes en diversos países de acogida se inserta en el mercado laboral en condiciones peores que los autóctonos, también existen colectivos migrantes sobrerrepresentados en profesiones de altas cualificaciones. Sirva de ilustración el caso de la población proveniente de la India en los Estados Unidos. Pese a que esta forma menos de un 1% de la población de este país, compone el 7% de los médicos (Murti 2010). Cuentan además con una organización que muestra la vinculación entre la categoría profesional y el origen reflejada en su propio nombre: Asociación de los Médicos de Origen Indio (*American Association of Physicians of Indian Origin* (AAPI)).

nuevo siglo, se observaron ciertos indicios de movilidad ascendente y mejoras salariales, pero con el inicio de la crisis la especial vulnerabilidad del colectivo inmigrante se ha plasmado en un mayor impacto de las adversas condiciones económicas (Reher y Sanz 2011). El contexto laboral configurado a lo largo de estas últimas décadas nos lleva a plantear la cuestión de la “etnoestratificación” del mercado de trabajo (Grande, del Rey Poveda y Fernández 2013; Rubio 2000). El término alude a la existencia de ciertos sectores laborales en los que hay una sobrerrepresentación de personas de un mismo origen.

En un mercado de trabajo fragmentado el empresariado étnico contribuye a la tendencia a la etno-estratificación. Carlota Solé y colaboradores (2007) muestran que en España el establecimiento de negocios propios por parte de las minorías inmigrantes constituye fundamentalmente una estrategia de abandono de las posiciones marginales en la estructura ocupacional. Pero en el caso de los otavalos no se puede comprender el desarrollo del empresariado inmigrante sin recurrir al análisis de tendencias transnacionales. Su larga tradición artesanal en Otavalo, la popularización del trabajo como músicos folclóricos, el éxito de la economía étnica en origen, la demanda global de la “autenticidad cultural”, son elementos que repercutieron en que los kichwa en Villanueva y en otros destinos ocupen este nicho laboral específico. Posteriormente la crisis económica en Ecuador y la sustitución de la moneda nacional por el dólar estadounidense implicó una menor rentabilidad del comercio transnacional. No obstante, la predominante ocupación en la venta ambulante permanece como consecuencia de todos los factores nombrados.

La continuidad del trabajo en las ferias tiene también un importante enraizamiento en su historia de discriminación en el país de origen²⁴². Pese al declive del empresariado transnacional, el trabajo autónomo era descrito por varios informantes como una reacción a la historia de explotación de mano de obra indígena²⁴³. La identificación como comerciantes se ve fomentada no sólo por una larga tradición de esta actividad en Otavalo y por el éxito

*Autoempleo:
mecanismo de
defensa contra
la explotación*

²⁴² Para más detalles sobre la historia de explotación de la población indígena en Ecuador, véase la parte de “Contextualización”.

²⁴³ Conviene recordar que la memoria de la explotación de los indígenas en Ecuador, así como la conciencia de la prosecución de diversos patrones de discriminación, no evitó el desarrollo de relaciones de explotación entre los propios kichwa otavalo en la emigración.

comercial de los productos de origen, sino también por la memoria del trato de la población indígena en el pasado y su conciencia de discriminación también en la actualidad²⁴⁴.

R: [¿Por qué os dedicáis a las ferias?]

I: [No tengo preparación mejor]

R: [Pero hay otros trabajos que no requieren altas cualificaciones]

I: (...) El indígena (...) hace mucho tiempo atrás ha sido (...) pisoteado por la gente blanca, por antiguos terratenientes (...) que siempre te obligaban a trabajar por tener una ración de comida (...) Nosotros que habíamos visto que siempre no está bien trabajar para alguien, sino si tienes la posibilidad de ser un trabajador por tu cuenta... ha sido mejor (...) Por eso la gente, aunque no gane mucho, siempre ha querido ser dueño de su trabajo (...) Sobre años 50, 45 (..) los indígenas en nuestro país han sido casi esclavizados (...) Hubo una revolución muy grande para poder ser libres y poder ser cada uno dueño de sí mismo y desde este entonces el indígena comienza a tener su trabajo a su manera, deja de ser trabajador de otras personas” (Óscar; evangélico desde Ecuador pero creyente sólo desde su inserción en la Iglesia Evangélica Kichwa)

Múltiples factores, tanto internos como externos, constituyen el contexto en el que hay que entender la presente concentración de esta población en la venta ambulante en las ferias. Como veremos a continuación, el perfil ocupacional compartido tiene una gran repercusión en la consolidación grupal, afectando profundamente a las prácticas religiosas en destino.

7.1.3.2.3 Religiosidad segmentada

El ajuste del culto principal al calendario festivo de acogida

Los meses de abril y mayo marcan el inicio de la temporada de las ferias. Se trata de un tiempo de trabajo muy intenso en el que se puede descansar sólo algún día entre semana. De jueves a domingo las ventas son más altas, por lo que estos días se dedican al comercio. Contando los preparativos para el viaje y el propio traslado a las localidades que celebran sus fiestas queda muy poco tiempo libre para poder volver al domicilio. Durante

²⁴⁴ En la actualidad, en las investigaciones sobre el empresariado étnico, las variables relativas a las características culturales suelen centrarse en elementos que pueden favorecer la iniciativa emprendedora, como la existencia de la tradición empresarial en origen o la propensión hacia el ahorro. No obstante las teorías de corte culturalista han sido criticadas por perder de vista los condicionantes económicos y políticos externos. La creación de empresas étnicas puede ser una reacción a las limitadas oportunidades de inserción en el mercado de trabajo existente, la discriminación en la contratación, el desempleo o empleo precario, por lo que la auto-ocupación se transforma en una estrategia de subsistencia. En este contexto las redes sociales y relaciones de solidaridad pueden consolidarse para enfrentar las desigualdades.

las ferias se duerme en los furgones ya que así es posible quedarse en el pueblo de destino varios días sin tener que gastar en alojamiento. Pero esta forma de organizar el trabajo requiere volver a Villanueva para poder recuperar fuerzas y ocuparse de otras obligaciones. En muchas localidades las autoridades no aseguran el acceso de los vendedores ambulantes a instalaciones sanitarias, lo que adicionalmente endurece las condiciones de trabajo. Todos estos elementos repercuten en que, con el tiempo, se ha establecido un calendario laboral peculiar que gira en torno al calendario festivo de la sociedad de acogida.

“Vengo un día, dos días para lavar la ropa (...) Trabajo por Jaén (...) tampoco puedo venir todos los días porque la gasolina cuesta y una vez que me voy, ya como empieza un jueves, termina la feria el domingo, entonces el lunes vengo a la casa (...) El miércoles ya empieza otra feria (...) y estamos saliendo de nuevo” (Magdalena, convertida desde Ecuador, casada con un católico)

La organización del trabajo de los kichwa otavalo condiciona las prácticas colectivas. Siendo los fines de semana el periodo de trabajo más intenso, la celebración del culto del domingo, el día de la reunión principal en el caso de la gran mayoría de organizaciones cristianas en el mundo, resulta imposible. Como consecuencia, la Iglesia Kichwa ha trasladado el culto al martes. Se trata de la principal actividad de la congregación a lo largo de la semana. La Iglesia Evangélica “Misión”, en la que se insertan, realiza su reunión principal los domingos²⁴⁵. La modificación del día del culto en el caso de los kichwa permite que los miembros de la congregación puedan realizar su celebración en los pocos días de descanso existentes entre ferias.

Muchos relatos se desvinculan de la argumentación identitaria subrayando que la única razón para la creación de la iglesia se basa en los condicionantes laborales ligados a la alta homogeneidad ocupacional. En estos discursos se defiende que las reuniones separadas de los kichwa los martes responden exclusivamente a la imposibilidad de asistir los domingos. Si tuviesen esa oportunidad no se realizaría un culto independiente.

No es sólo para los kichwa (...) Si quiere puede asistir cualquier persona. Están las puertas abiertas. Es solamente por el trabajo (Fabián, convertido con la creación de la iglesia)

²⁴⁵ Es por ello por lo que en el lenguaje cotidiano denominen a la Iglesia “Misión” con el término de “iglesia del domingo”.

En otros se entremezclan los argumentos sobre la afinidad cultural y lingüística con la necesidad laboral compartida:

“RS: [Antes estabais en una iglesia con mucha gente de otras nacionalidades. ¿Por qué queráis tener vuestra propia iglesia?]

I: En la parte de los kichwa somos un poco reservados (...) de que ves a otra persona de que no es como... tu misma... cultura (...) no te puedes soltar mucho, pero si estás dentro de tu misma cultura te sueltas y te ríes y sabes de lo que habla, te están entendiendo (...) A la misma vez nos enteramos de que unas hermanas decían sería muy bonito alabar en nuestro idioma, entonces eso fue el propósito que le gustó a Paulo y dijo: (...) entonces vamos a hacer un día exactamente para vosotros, para que podáis alabar en vuestro idioma (...) y a la misma vez también nos ayudaba que era el día martes, que el día martes nos podíamos congregar porque como la mayoría de los kichwa salimos a trabajar en las ferias entonces para venirnos un domingo, no podíamos (...) entonces el día martes nos iba muy bien (...) como el lunes por la noche regresamos y el martes estamos ya libres para poder ir a la iglesia” (Camila, evangélica desde pequeña)

Cambios en las celebraciones anuales

Los cambios afectan también al calendario de festividades anuales más importantes. Algunas de las principales celebraciones de las diversas ramas del cristianismo desaparecen del calendario de los kichwa de Villanueva, pero en su lugar surgen otras nuevas que no sólo responden a los requisitos de su agenda laboral sino que además se vinculan con el surgimiento de nuevos significados religiosos.

El inicio de la temporada laboral en primavera imposibilita la celebración de la Semana Santa. Para los kichwa, este periodo constituye ya un tiempo de trabajo intenso.

“Aquí no hacemos nada (...) Desde que hemos llegado aquí a España, la Semana Santa la pasamos trabajando. Entonces no lo hemos hecho nosotros, nadie de nuestra cultura (...) Hemos intentado reunirnos entre todos y hacerlo pero casi siempre el trabajo que no nos ha permitido hacerlo y nosotros y mi familia no lo hemos hecho nunca desde que estamos acá en España” (Diana, evangélica desde pequeña)

La perspectiva de la religión “vívda” permite captar precisamente este tipo de cambios en las prácticas religiosas. Los estudios que analizan la religión limitándose a las definiciones institucionales pueden perder de vista esta parte de la realidad. Imaginemos una encuesta que persigue analizar la religiosidad de los migrantes en España. Si partiéramos de las definiciones más extendidas acerca de las prácticas organizacionales de las principales corrientes del cristianismo, el cuestionario debería incluir preguntas sobre la

participación en el culto dominical y la celebración de fiestas anuales, como la Semana Santa. En ambos casos los evangélicos kichwa responderían de forma negativa. Una lectura insensible a las realidades diarias específicas de este grupo podría llevar a la conclusión de que en el ámbito organizacional estos muestran bajos o nulos niveles de religiosidad.

El uso de las definiciones rígidas también podría implicar la invisibilización de nuevas festividades, que adquieren una gran importancia a lo largo del año. En el caso de los kichwa destaca el surgimiento de la fiesta de principio y final de la temporada de ferias. Antes de empezar el viaje, anualmente, se celebra un culto especial en el que se pide protección para toda la temporada. Los informantes explican su realización mediante el hecho de que su trabajo requiere de una constante movilidad, por lo que existe un mayor riesgo de sufrir algún accidente en la carretera. A la vuelta, en otoño, se organiza otro culto denominado “Acción de Gracias”. Su objetivo es agradecer la temporada y el regreso de los kichwa a sus hogares.

*Surgimiento
de nuevas
festividades
anuales*

“El invierno nos juntamos y [en] abril, mayo, todos casi desaparecen de aquí (...) y empieza el viaje (...) todos viajando. Entonces con esta idea nosotros nos hemos puesto a hablar (...) los hermanos kichwa: «¿Por qué no hacemos un culto a encomendarnos al Señor por nuestra salida?» (...) que nos cuide durante toda nuestra temporada (...) Y ha salido... creo que faltaron 4, 5 personas que no podían venir, y de allí fueron todos, todos, todos, pero todos los que vivimos aquí los cristianos y los no cristianos (...) A lo mejor nuestro trabajo es un poco riesgoso, porque tú estás en la feria de toda la noche, recoges a las 5-6 de la madrugada y tienes que hacer un viaje nuevamente a donde sea, estás viajando con el sueño, estás viajando, y siempre viajando (...) entonces nuestro viaje en la carretera corres siempre riesgo (...) Entonces esto hemos hecho al salir (...) ahora este martes queremos hacer el regreso. ¿Por qué? Porque hemos venido, gracias a Dios tranquilos” (David, evangélico desde pequeño, casado con una kichwa católica)

Durante el trabajo de campo se comprobó que el formato básico que divide las celebraciones en dos partes se mantiene también en estas reuniones anuales. Comienzan, como es habitual, con el culto, que se inicia con la alabanza, para pasar a continuación a la predicación. La segunda parte es la que convierte estas ocasiones en especiales, ya que se realiza una comida conjunta dentro de la iglesia.

La primera fiesta de final de las ferias en la que participé tuvo lugar al principio del trabajo de campo. En esta tomó parte otra iglesia kichwa establecida en otra ciudad

andaluza²⁴⁶. Fue la primera ocasión en la que pude comprobar que algunos de los fenómenos observados en la localidad no constituyen una realidad aislada, sino, tal como afirmaban mis informantes, son compartidos por muchos kichwa otavalo en la emigración. Destaca sobre todo la ocupación en la venta ambulante en las ferias.

La gran mayoría de las mujeres llevaba el traje de origen, mientras que en el caso de los hombres predominaban las personas vestidas con un estilo informal. Conviene destacar que entre los numerosos niños que asistieron con sus padres al culto, algunos también estaban vestidos con el traje de Otavalo²⁴⁷.

La celebración empezó con una oración en kichwa realizada por uno de los miembros fundadores de la iglesia de Villanueva. Hay que destacar el carácter simbólico de esta introducción, ya que, recordemos, la mayoría de los participantes no habla este idioma. Al mismo tiempo, todas las personas reunidas rezaban por cuenta propia, con palabras propias, convirtiendo a toda la iglesia en un coro de emocionadas voces. Con frecuencia se podían oír frases típicas, frases que luego volví a oír en numerosas ocasiones: “Papito Dios” y “Diosito Lindo”. Muchos de los reunidos rompieron a llorar, con las manos levantadas y los ojos cerrados.

En la siguiente fase de la celebración la fórmula resultó parecida a la del culto normal de los martes. Comenzó con varias alabanzas en kichwa, para luego pasar al español. Durante este tiempo la adoración la condujeron los grupos de alabanza, tanto el de Villanueva como el de los invitados. La predicación se inició con la intervención del pastor kichwa de la iglesia invitada. Afirmó que todos se conocen entre ellos, ya que todos trabajan en ferias. Luego salieron los responsables de la iglesia principal de Villanueva con un discurso sobre la gratitud que deben mostrar por toda la temporada laboral y el regreso feliz.

Tras la predicación, el culto llegó a su fin para dar lugar a una reunión más informal. Las mujeres de Villanueva prepararon la comida típica de su tierra de origen. Mientras ellas estaban ocupadas con la preparación de las mesas, los hombres, tal como indica la

²⁴⁶ Lo que varió a lo largo de los años en los que se realizó la observación participante fueron los participantes. Inicialmente se mantenían fuertes contactos con una iglesia kichwa de otra ciudad de Andalucía. Ambas congregaciones se invitaban una a otra para tomar parte en algunas de sus actividades más importantes. No obstante, debido a las diferencias existentes en la interpretación de la Biblia, estos vínculos se enfriaron.

²⁴⁷ De nuevo hay que destacar que eran únicamente las niñas las que vestían este ropaje.

costumbre de Otavalo, procedieron a repartir bebida entre los invitados. Poco a poco las personas se acercaban para coger comida. Este proceso tuvo un orden específico. Primero pasaron los pastores, seguidos por los hombres y, al final, las mujeres.

Desde esta primera celebración de final de las ferias el formato de la festividad fue repitiéndose. No obstante, la lengua kichwa está más presente que en las reuniones semanales. Normalmente, se realiza en este idioma una parte de la alabanza, una parte de la oración y un corto discurso, habitualmente pronunciado por Wilmer, uno de los fundadores de la iglesia. Durante la oración inicial todo el mundo se levanta y, como siempre, reza en voz baja acompañando a la persona que lidera el rezo. Tras esta parte y el discurso inicial se pasa a la alabanza.

Impacto de las celebraciones

Los hombres que forman parte del grupo de alabanza empezaron con el tiempo a llevar trenza. Según me explicaron, se trata de un peinado obligatorio en su iglesia en origen. Aparte de instrumentos muy populares como la guitarra o la pandereta, se suelen utilizar también algunos instrumentos de origen. Entre las canciones que componen la alabanza, las personas que normalmente la lideran introducen algunas palabras en forma de oración espontánea. Durante el canto los reunidos suelen hacer palmas. Algunos levantan las manos o cierran los ojos mostrando su conmoción. Como afirma Stephen Warner (1997), la música, la postura, el movimiento rítmico pueden contribuir a definir las fronteras sociales fomentando la percepción de compartir la pertenencia a una misma comunidad. La alabanza constituye el elemento más emotivo de las reuniones. Es profundamente vivida, como es visible en la manera de moverse, en el tono de voz y en las expresiones de las caras²⁴⁸. El nivel de emoción observado durante las reuniones semanales, pero sobre todo durante las festividades especiales, apoya la tesis de la capacidad del fenómeno religioso para generar intensos sentimientos de pertenencia, proceso denominado por Durkheim (1982) con el término de “efervescencia colectiva”. El término fue acuñado para explicar el poder de las grandes agrupaciones de personas para generar fuertes sentimientos de vinculación con la comunidad.

Según Durkheim, los rituales, tanto religiosos como de otro carácter, llegan a ser más eficaces sin cumplir una serie de requisitos: (i) el encuentro en un mismo sitio, (ii) la

²⁴⁸ Esto no significa que todo el mundo resulte conmovido. Sobre todo entre los miembros más jóvenes, que aún vienen con sus padres, las emociones parecen estar muy alejadas de las que predominan entre los demás.

existencia de límites espaciales que marcan la frontera con el mundo externo, mostrando así también los límites grupales, (iii) la concentración en una misma cosa y realización de los mismos actos y, finalmente, (iv) la experimentación de emociones parecidas. La satisfacción de estos requisitos, sobre todo de los dos últimos, puede llevar a la “efervescencia colectiva”. Consecuentemente las creencias colectivas y la auto-definición común se ven reafirmadas. Estas adquieren además un fuerte componente emocional e influyen en el fomento de la pertenencia a la comunidad.

Las celebraciones en la Iglesia Kichwa pueden ser descritas mediante todas las características nombradas. Su formato y los discursos de los informantes indican su contribución a la reafirmación simbólica del grupo. Comenzando por el hecho de que las personas reunidas tienen el mismo origen, pasando por la presencia de instrumentos materiales, como la vestimenta, y hasta el motivo mismo de la reunión, la trayectoria laboral compartida, son todos elementos que canalizan la cohesión interna. La consciencia de identidad común es tan fuerte que llega a ser expresada por los propios miembros de forma explícita:

“Todos los componentes de la iglesia kichwa somos un miembro” (Franklin, evangélico convertido en la emigración)

“A nosotros nos dio una gran emoción de formar este grupo (...) En Ecuador siempre estamos así, todos reunidos y esto es lo que me vino a mí (...): «Dios, gracias a Él que nuevamente estamos reunidos entre nosotros». Y es algo que te sientes que estás allí, en Ecuador (...) en tu país”. (Silvia, convertida en Ecuador)

**Consecuencias
de la
religiosidad
segmentada**

Ahora bien, el fenómeno de la religiosidad segmentada va más allá de la adaptación de las actividades religiosas al nicho laboral específico ocupado por los kichwa. Una vez establecidas estructuras organizativas separadas, se generan nuevas pautas de comportamiento compartido, no vinculadas directamente al ámbito de trabajo.

Destacan las reuniones de bordado, en las que las mujeres se dedican a hacer manualmente el ropaje femenino de Otavalo. Pese a que se trata de una actividad en la que participan activamente sólo mujeres, sus maridos con frecuencia también asisten. Las reuniones se inician con la lectura de la Biblia y una reflexión compartida sobre los fragmentos leídos. Las participantes se ponen en círculo para poder comunicarse más fácilmente. Después se realiza una corta oración en la que los individuos suelen rezar en voz

baja, pero a la vez lo suficiente alto como para que sus oraciones se entremezclen como si formasen un conjunto.

Foto 7. Una blusa otavaleña en proceso de elaboración durante una reunión de bordado.



Fot. Rita Sobczyk.

Al finalizar esta parte, la reunión se hace mucho más relajada y al trabajo se unen charlas y risas. Se persigue compartir los conocimientos y ayudarse una a otra en la elaboración del ropaje. De esta manera la continuidad de las actividades artesanales de origen se hace posible en la emigración. Pero el objetivo no es sólo el aprendizaje, ya que las personas que lo impulsaron ven estos encuentros como una manera de fomento de la formación religiosa y de los vínculos con la iglesia. La inclusión de los contenidos religiosos en las reuniones constituyó una parte fundamental de la decisión de realizar las reuniones.

De forma anual la iglesia "Misión" organiza también una serie de retiros. Se realizan dos separados: para mujeres y para hombres. El gasto es minimizado gracias a su celebración en una localidad de Cádiz, la sede principal de la organización misionera con la que se vincula la iglesia. No obstante, el retiro que estimula mayor participación entre los otavalos es el llamado "retiro kichwa". Se trata de salidas de varios días en las que se tratan temas vinculados con la realidad cotidiana que afecta al grupo. El hecho de que haya un

retiro separado para los kichwa demuestra que existe la percepción de que los contenidos religiosos transmitidos deben ser adaptados a ellos²⁴⁹.

El periodo de invierno es el de mayor participación en las prácticas colectivas de la iglesia. Puesto que la mayoría de las personas están en Villanueva, viajando sólo de vez en cuando a mercadillos locales, es mucho más fácil que tomen parte en las actividades realizadas en el seno de la iglesia “Misión”. Estas incluyen no sólo el culto dominical. A lo largo de la semana se celebran otro tipo de reuniones. Pese a que algunos otavals participan en estas actividades conjuntas, en invierno se realizan además otros eventos destinados sólo a ellos. Aparte del retiro kichwa, en el invierno 2013/2014 se empezaron a organizar por primera vez reuniones semanales de los hombres otavals. Estas iniciativas demuestran que las actividades siguen líneas de división étnica también en casos en los que no existen requisitos laborales que lo justificarían.

*¿Las
pertenencias
primordiales?*

Autores como Max Weber o Talcott Parsons consideraban que la urbanización e industrialización conducirán a la erosión de las pertenencias primordiales. El caso de los kichwa otavalo muestra una realidad que diverge de esta visión. La etnicidad se ve moldeada por la percepción de vínculos primordiales, pero también por el surgimiento de los objetivos compartidos perseguidos a nivel colectivo. La auto-identificación como “indígenas”, “indios²⁵⁰”, “kichwa” u “otavals” y la memoria de la historia común marcada por relaciones de explotación inciden en la visión de pertenencia a un mismo pueblo.

Esta realidad es acompañada por la consolidación de una estrategia laboral que permitió generar beneficios económicos en base a un peculiar juego identitario. El declive de las posibilidades ligadas a este modelo no implicó la desvinculación del comercio ambulante. El mantenimiento de este nicho laboral se plasmó en Villanueva en la creación

²⁴⁹ También en varias ocasiones se realizaron retiros y salidas organizados por los propios kichwa sin mediación de la iglesia y que consisten en reunirse en descampados en las cercanías de Villanueva.

²⁵⁰ La categoría de “indio” constituye un término profundamente problemático. Por una parte muchas personas consideran que tiene connotaciones negativas. Por otra, en diferentes contextos geográficos, se utilizan categorías raciales diferentes. Sirva de ilustración el caso de la República Dominicana, en el que el término “indio” se utiliza para designar a personas de ascendencia mixta africana y europea como no-negros. Los inmigrantes de Haití son denominados con el término “negros”, mientras que los dominicanos del mismo color de piel “indios oscuros”. La situación se complica todavía más en el caso de los migrantes dominicanos en los Estados Unidos. Allí la negativa categoría “negro” es asignada a los que antes de dejar su origen se consideraban “indios”. Como consecuencia, la vida en la sociedad estadounidense se asocia a una creciente auto-identificación con una nueva categoría: “latinos” o “hispanos”, oponiéndose así a las etiquetas raciales impuestas desde fuera (Itzigsohn y Dore-Cabral 2000).

de una institución religiosa propia que responde a los requisitos del trabajo compartido por sus miembros. El presente estudio demuestra que el análisis de la religión no puede llevarse a cabo sin tener en cuenta el contexto socio-cultural y económico en el que se insertan los migrantes (Moreras 2006).

La religiosidad segmentada refuerza el sentimiento de compartir la misma situación en el extranjero. Ya no es sólo el lugar de origen, la memoria histórica o el nicho laboral sino también las prácticas religiosas que unen a los componentes kichwa de la iglesia. Esta realidad no deja sin embargo de tener consecuencias ambiguas en la vida cotidiana, abriendo nuevos ámbitos de negociación identitaria tal y como se mostrará en las siguientes páginas.

7.1.4 RELIGIÓN, ETNICIDAD Y RELACIONES SOCIALES

7.1.4.1 Negociando el significado de “vivir en el mundo”

La creación de la entidad kichwa supuso un importante cambio en la vida de los otavalos de Villanueva, tanto entre los evangélicos unidos a la iglesia como entre los demás miembros de esta comunidad. La fundación de la congregación se convierte así en un marco de referencia en el que se insertan los discursos de la mayoría de los informantes sobre los significados religiosos, que hablan sobre un antes y un después. Como se ha indicado en el “Marco Teórico”, utilizar la perspectiva de la religión vivida requiere ser sensible a diferentes sistemas de referencia que pueden guiar a las personas sin suponer *a priori* que la religión constituye uno de ellos. No obstante, en el caso analizado los discursos sobre la vida como evangélicos han estado en la mayoría de los casos muy presentes, a veces dominando por completo los encuentros y las entrevistas con los informantes.

En el análisis de esta realidad debemos tener en cuenta el contexto actual de los otavalos en Villanueva. La reciente fundación de la entidad, así como las conversiones de muchos individuos, contribuyen a la fuerte presencia de la temática de la religión en los discursos sobre la vida cotidiana. Al mismo tiempo, hay que subrayar el estatus minoritario de las iglesias evangélicas tanto en destino como en origen, lo que influye en que las personas pertenecientes a estas, con frecuencia, se caractericen por una fuerte auto-definición en términos religiosos. Por último, se trata de un grupo pequeño y caracterizado

por una importante cohesión interna, lo que repercute en una mayor influencia de mecanismos de control social.

7.1.4.1.1 Transformaciones de la vida religiosa en el contexto migratorio

El rechazo del concepto de religión

Tanto los responsables de la Congregación Kichwa como sus componentes rechazan el término religión para aludir a sus actividades, pues entienden que este concepto se asocia a rituales, prohibiciones y organizaciones religiosas mientras que ellos parten de la idea de que el ser evangélico implica que la fe debe impregnar todos los aspectos de la vida.

“Es verdad, hay muchas religiones... mormones, pentecostés, testigos de Jehová, hay muchas (...) A mi me dicen: «¿Tú de qué religión eres?», les digo: «Yo no soy de ninguna religión, no pertenezco a ninguna, yo sólo sigo el camino de Dios (...) Y cuando yo les digo así, me dicen: «Pero ¿cómo? Tú eres cristiano, ¿no?». Yo sigo a Dios. Dios no tiene ninguna religión” (Franklin, evangélico convertido en la emigración)

Durante las actividades celebradas en el seno de la Congregación Kichwa, con frecuencia, se enfatiza que el concepto de religión implica el seguimiento de leyes, por lo que se promueve “romper con la religión”. Rechazar este concepto constituye así una expresión de la creencia de que ser evangélico implica confiar en que la fe debe impregnar todos los aspectos de la vida. Tomás, el hijo de Paulo y Valeria, que también predica en la iglesia, dijo que se prefiere utilizar el término “cosmovisión” en lugar de “religión” (Notas de campo; 10/05/2013)²⁵¹.

¿Qué significa el “mundo”?

En los discursos recogidos surge con gran fuerza la percepción de la migración como causante del alejamiento de lo que es considerado la adecuada forma de conducta. Como observa Fenggang Yang (1999) en su estudio sobre la población china en los Estados Unidos, la participación religiosa puede ser percibida como una fuente de protección frente a las influencias “inmorales” del contexto receptor. Entre los evangélicos kichwa destaca el uso de un vocabulario específico para describir estas experiencias. Se realiza una distinción entre ser “cristiano” y “vivir en el mundo”. En este sentido el término “mundo” es utilizado para hablar sobre lo que es percibido como un contexto de influencias negativas.

²⁵¹ Pese al rechazo del término por los informantes, en el presente trabajo, con el objetivo de mantener la coherencia conceptual, se seguirá utilizando el término fundamentándonos en su amplia definición abordada en el “Marco Teórico”.

“Al venir acá a España con 22 años (...) tenía la necesidad de escuchar la palabra (...) una congregación (...) y no había, no conocía, no preguntaba (...) Y dejé pasar y ya no oraba (...) Y ya me dejé llevar por la gente y participé en el mundo” (Narcizo, evangélico desde Ecuador)

“[Cuando se estableció la iglesia kichwa] yo todavía no conocía a Dios, estaba todavía en el mundo” (Franklin, convertido en la emigración)

Existe así una percepción de que la migración conlleva el riesgo de “perderse en el mundo”. Estos relatos están especialmente presentes entre las personas que ya eran evangélicas en Ecuador²⁵².

Es importante analizar esta realidad teniendo en cuenta la existencia de las dos etapas de la migración que vivió la mayoría de los informantes. La primera fase supone un periodo de una gran inestabilidad, tanto legal como económica. Varias personas afirmaron haber sido deportados o conocer a paisanos que lo fueron. Los relatos sobre la explotación vivida por muchas de las personas que vinieron con contratos coexisten con testimonios de aquellos que tras fundar su propio negocio, pese a haber pasado por momentos duros, consideran este periodo como una aventura. En este último grupo entrarían fundamentalmente los músicos, que mayoritariamente pudieron viajar por diferentes partes de Europa, visitando lugares de gran valor turístico y, en la época en la que todavía eran pocos, despertando un vivo interés en el público. Pese a algunas experiencias racistas, las reacciones más comunes con los que se encontraban eran muy positivas. La curiosidad por su lugar de origen y por su creación artística protagonizaban los encuentros en los sitios visitados.

El impacto de la estabilización legal y laboral

Los informantes que eran evangélicos ya en Ecuador y llegaron a Europa sin tener pareja hacen referencia a una serie de motivos por los que consideran esta primera etapa de la migración como una especie de paréntesis en su vida como cristianos. Hablan sobre la

²⁵² Sirva de ilustración el siguiente extracto:

“Yo al venir aquí... ya vinieron mis hermanos por delante (...) pero llegando a esta sociedad vieron que este país es muy liberal, libre para todo, aquí hacen lo que quieren (...) pero nuestro país es muy cerrado, muy culto, tiene que tener mucho respeto a las personas (...) y cuando mis hermanos vieron que aquí es todo normal (...) [les hizo] abrir sus ojos a este mundo. Dijeron «Nos da igual también». Entonces se olvidaron de Dios, se olvidaron de mis padres, les llamaban de vez en cuando (...) se pusieron a beber también (...) ¡Eran todos perdidos en el mundo! (...) También como son emigrantes y (...) vendedores ambulantes de la calle (...) la meta de ellos era hacer dinero, ganar y volver a Ecuador (...) Se perdieron aquí” (Ana, evangélica desde Ecuador)

imposibilidad de participar en ninguna iglesia por razones de trabajo y falta de tiempo. La alta movilidad de los comerciantes y de los músicos contribuyó adicionalmente a esta situación. El alejamiento del origen, la sumersión en una nueva forma de vivir, la concentración en los objetivos económicos del proyecto migratorio, pero también una mayor libertad, se tradujo en que la mayoría de los informantes no buscara entidades evangélicas ni siguiera prácticas religiosas²⁵³. La creación de la iglesia coincidió con el periodo de consolidación del proyecto migratorio y asentamiento en Villanueva, lo que provocó el fomento de lazos comunitarios en la localidad, influyendo en el desarrollo de un mayor control social.

La cuestión de la inseguridad

Entre los significados religiosos emergentes destaca el ya mencionado dualismo entre el “mundo” y la vida de los evangélicos. Como afirma Meredith McGuire (1982), el énfasis en una visión dicotómica de la realidad constituye un elemento presente en diversas formas de pensamiento aportando un orden a la vida. La clara diferenciación entre lo bueno y lo malo, o entre lo cristiano y lo mundano, puede ser percibida como una forma de clarificar los complejos recorridos vitales de las personas. Pese a las teorías de que la pluralidad religiosa llevará al declive de la religión, la actualidad demuestra que no necesariamente es así (Davidman 2007). Vivir en un mundo cambiante, caracterizado por una acelerada velocidad de las transformaciones y una frecuente incertidumbre sobre el futuro, contribuye a que surja el deseo de obtener certezas y medios que aporten seguridad. En este sentido, un claro marco normativo puede aportar un sistema de referencia reconfortante. Pippa Norris y Ronald Inglehart (2011) defienden que la inseguridad existencial moldea y orienta la demanda de religión.

La relación entre la religión y el sentimiento de seguridad se refleja en los discursos de muchos informantes. Estos suelen hacer referencia a los problemas enfrentados en la emigración, sobre todo laborales, económicos y familiares.

²⁵³ Es significativo que la falta de seguimiento de la conducta considerada adecuada se asocie a las diferencias entre Otavalo y la vida en España. Incluso se dieron casos de personas que afirmaban creer que sólo con el retorno a Ecuador sería posible estabilizar su vida y volver a ser evangélicos.

"Había unos meses que daba ganas de buscar (...) una iglesia (...) por ejemplo los inviernos no trabajamos (...) pero llegaron unos momentos que ya no nos importaba si hay o no hay (...) No me interesaba ya (...) Dije «Dios no existe aquí. Dios ha quedado en Ecuador y aquí no está» (...) En veranos salíamos a las ferias y no había tiempo (...) para nada. Se trabaja por la noche y de día descansábamos y luego por la tarde a trabajar (...) No he tenido tiempo para asistir y ya me dejé totalmente" (Magdalena, evangélica desde pequeña)

"Tenemos la plena confianza de que nos encomendamos en los manos del Señor para salir (...) que nos va a cuidar y regresamos. Porque (...) hemos visto accidentes con nuestros propios ojos (...) Habido casos (...) que [los coches] se les han incendiado (...) Cerca de las ferias nuestras... mira... que lo han abierto y se lo han robado todo. Nosotros estamos durmiendo dentro y no ha pasado nada, entonces decir que es una plena confianza de que el Dios está con nosotros" (Diana, evangélica desde Ecuador)

Por una parte nos encontramos con una fuerte creencia en la protección divina y, por otra, con la confianza de que se recibirá una orientación que contribuirá a dirigir la conducta. Las diferentes prácticas religiosas son consideradas como medidas que ayudan a tomar decisiones en la vida cotidiana.

"Justo en estos momentos yo tuve problemas, estuve pasando por una situación muy mal (...) me puse a llorar, digo a Dios: «¿Por qué me pasa esto?» (...) [Habla sobre la iglesia] Yo me sentí que estuve con una familia (...) Me preguntaban: «¿Qué te pasa?» y me dijeron algo que no esperaba. Decían: «Dios está contigo. Que tú no te sientas sola porque Él está contigo» (...) Nosotros entendemos pues si hay problemas o hay tristeza o lo que sea, pero debemos ir adelante y yo sigo adelante (...) porque estoy con Dios" (Silvia, evangélica desde Ecuador)

"Sufrimos muchas tribulaciones en este país. Reunirnos aquí, nos reconcilia" (Wilmer, convertido en la emigración antes de venir a España)

Al mismo tiempo la pertenencia a la entidad aumenta el sentimiento de formar parte de una comunidad. La iglesia se convierte así en un espacio en el que sus componentes pueden compartir sus problemas con los demás. Todos estos elementos repercuten en que se consoliden discursos con una fuerte presencia de referencias al ámbito de la religión. Este fenómeno se plasma también en una reinterpretación de los recorridos vitales en clave evangélica.

7.1.4.1.2 Construyendo un marco interpretativo del recorrido vital

Uno de los elementos más destacados de muchos de los discursos recogidos es el hecho de que la religión se convierte en el hilo conductor de las historias personales y de los relatos sobre los acontecimientos cotidianos. Se convierte así en un marco interpretativo de la realidad. En las narrativas sobre los recorridos vitales, tanto entre los conversos como

*Religión como
marco
interpretativo
de la vida
cotidiana*

entre los que eran evangélicos en Ecuador, sobresale la gran presencia de relatos sobre transformaciones personales²⁵⁴.

“Mi hermano me comentó de que hay hermanos que a mí me conocen mucho, por parte de las ferias (...) y antes había comentarios... a mi hermano le han dicho de que yo antes era muy raro (...) muy solo, muy egoísta, y ahora, cuando... muy recientemente me dice mi hermano: «Me han dicho que tú no eres el mismo, tú y papa» (...) que no somos los mismos que antes, que somos diferentes, nuestros rostros son otros, somos más... más abiertos, conversamos más, más sociables, más... apoyando a todos al que conoce a Dios y el que no conoce. Tratamos de explicar el porqué de mi cambio, el cambio de mi padre (...) y la mayoría están asombrados” (Franklin, convertido en la emigración)

Los objetivos materiales de la migración

También resaltan relatos referentes al abandono de ciertos hábitos de algunos miembros de la comunidad. De forma recurrente se habla sobre violencia doméstica, conflictividad, alcoholismo, así como de adicción a la televisión²⁵⁵. Entre las principales áreas de transformación se indica repetitivamente la redefinición de los objetivos económicos del proyecto migratorio. Como afirma Carolyn Chen (2006), la pertenencia a una entidad formada por personas de un mismo origen puede llevar al surgimiento de nuevos modelos de comportamiento. Entre los evangélicos kichwa se enfatiza predominantemente una menor relevancia de las metas materiales, a la vez que se destaca la crucial importancia

²⁵⁴ En muchos casos se hace referencia a momentos de crisis, que se convirtieron en puntos de inflexión:

“Hemos venido acá por el motivo de (...) buscar cosas que pueden satisfacer (...) nuestras necesidades (...) Hemos estado trabajando, trabajando y hemos dado (...) casi la mayoría de nuestro tiempo al trabajo (...) a poder sacar ganancias (...) Viajábamos a otros países con la venta (...) En el transcurso de los siete años hemos visto que (...) éramos muy vacíos, teníamos una soledad muy grande, pasaron muchas dificultades en nuestras vidas (...) Fue un vacío tan grande del alma que llegué a extremos de suicidarme (...)

Todo tormento, toda tristeza que pasaba durante 7 años ahora veo que se están cerrando aquellas brechas rotas de mi vida (...) y veo como que hay esperanza (...) Pasé por una situación de crisis (...) Fue un día que estuve yendo a trabajar y hubo algo tan grande que abatió mi corazón y me hizo declarar” (Juana, evangélica desde Ecuador)

²⁵⁵ En general existe una extendida percepción de que la comunidad kichwa de Villanueva se caracterizaba por serios problemas de convivencia, tanto en el seno de las parejas como en el ámbito de las relaciones intragrupalas:

“Yo estaba muy enganchada a la televisión, para mí lo principal, lo fundamental eran las telenovelas (...) Pasaba horas y horas aquí recostada viendo las telenovelas (...) Una vez que tenía la casa en orden, a la tele (...) y incluso por ver a la tele, ni salía a la calle, ni a dar vueltas, porque no me quería perder ni un capítulo. Era fanática, entonces para mí cuñado un día vino y me dijo «¿Vamos a la iglesia?». Me molestó, le dije «¿qué viene con estas tonterías a estas alturas?» (...) Me fui [a la iglesia] enfadadísima (...) Para mí el impacto más fuerte fue como cambio mi marido (...) En mi matrimonio a lo mejor antes no teníamos una comunión, porque yo pasaba más con las telenovelas, que poder con él conversar (...) A veces cuando salía una conversación se explotaba y acababa con una discusión. Ahora no (...) tenemos una comunicación más” (Jennifer, evangélica desde Ecuador)

atribuida al ámbito familiar y a las actividades religiosas, como la oración o la participación en el culto los martes. Al menos a nivel discursivo, adquieren prioridad por encima del trabajo. El estatus de autónomos entre los otavales aporta una cierta libertad en cuanto a la cantidad de horas que uno quiere invertir para alcanzar sus metas materiales. La mayoría de los informantes afirma que desde su transformación prefieren trabajar menos.

Nos topamos así con una paradoja. Por una parte, como se ha mostrado antes, el ámbito religioso organizacional queda fuertemente marcado por los requisitos laborales, por el trabajo en las ferias. El fenómeno de la religiosidad segmentada atestigua la adaptación de las prácticas religiosas a este nicho laboral. Por otra parte, sin embargo, una vez asegurado que las actividades organizacionales no colisionan con el trabajo, los significados religiosos promueven el protagonismo de otros ámbitos de la vida.

La asistencia a la iglesia los martes, sobre todo para las personas más activas dentro de esta, es considerada como una obligación por encima de las oportunidades económicas. La adaptación de la vida religiosa a los requisitos de la profesión no es una relación unidireccional. La religión también afecta a la organización del trabajo.

“A veces tenemos ferias que duran dos fines de semana (...) empezaría un día lunes esta semana y se terminaría la siguiente semana, pues el martes yo no trabajo, yo cierro mi puesto y vengo aquí a alimentarme de Dios (...) Muchos amigos me han dicho: «Pero tú estás loco. ¿Por qué cierras un día martes, que es un día de venta?, es un día de tanto dinero que vas a perder». «No importa» les he dicho, no es importante porque para mí lo más importante es Dios (...) Yo el martes, aunque tenga que cerrar mi puesto, aunque estoy sin género y tenga que ir a comprar este día no voy, pero el martes estoy allí”. (Franklin, convertido en la emigración)

La mayoría de los informantes indica que, sobre todo a inicios de su proyecto migratorio, sus vidas giraban en torno al trabajo. Hay que tener en cuenta que en muchos casos venían con contratos, por lo que las largas jornadas laborales y las duras condiciones eran impuestas por los empleadores. Pero incluso entre las personas que pudieron iniciar su propio negocio en sus primeras fases, estas solían estar caracterizadas por la precariedad. La falta de tiempo, así como la constante preocupación por el futuro, dificultaba profundamente la involucración en otras actividades. Pese a que los informantes suelen explicar su menor atención a las cuestiones económicas por el cambio personal, hay que

tener en cuenta que la situación laboral relativamente estabilizada de la mayoría les permite este cambio de actitud.

*Nivel
conductual*

El alto grado de acuerdo en cuanto a los significados religiosos analizados repercute en que la dimensión religiosa de la identidad adquiera relevancia social. En definitiva, hablamos sobre una cosmovisión específica que afecta a las formas de percibir la realidad social y de actuar en ella. La interpretación de los acontecimientos, de las experiencias personales, así como del proceso migratorio en clave religiosa, es muy visible entre la gran mayoría de los componentes de la iglesia. A estos elementos se une una serie de prohibiciones religiosas referentes a la vida más allá del ámbito organizacional. Destaca fundamentalmente la actitud predominante hacia las formas de pasar el tiempo de ocio. La construcción de la dimensión religiosa de la identidad incorpora una fuerte oposición al consumo de alcohol y la participación en fiestas en las que se baila. Estos elementos se convierten en marcadores identitarios importantes que introducen tensiones con los otavalos católicos de Villanueva. Tal como afirmaba Frederik Barth (1976), para captar los mecanismos que sirven a un grupo para definir las fronteras que le separan de los demás, es necesario analizar las maneras de construir los marcadores de diferencia. En este proceso se seleccionan de entre un amplio abanico cultural elementos considerados clave en la diferenciación intergrupala y la delimitación de la membresía. Para profundizar en esta cuestión nos centraremos a continuación en el análisis de las redes sociales y las interacciones cotidianas.

7.1.4.2 Conexionismo relacional

Los patrones de estructuración de las relaciones sociales constituyen un ámbito fundamental para analizar el grado de relevancia de diferentes formas de identificación. Hasta el momento nos hemos centrado en vislumbrar la influencia de la etnicidad en la generación de los flujos migratorios de los otavalos así como en la creación de la Congregación Kichwa. Hemos visto además las formas predominantes de construcción de significados religiosos en el contexto migratorio. Analicemos cómo ambas maneras de auto-definición, la religiosa y la étnica, se articulan en los contactos cotidianos.

7.1.4.2.1 El ámbito del ocio y las redes de amistad

Ya Max Weber (1993) apuntaba que el uso de categorías étnicas no es equivalente a la existencia de grupos étnicos, aunque sí facilita que estos se formen. El hecho que existan discursos que identifican a un conjunto de personas como diferentes no significa que el colectivo al que hacen referencia realmente responda a los rasgos que se le atribuye. Como afirman Rogers Brubaker y Frederick Cooper (2001), es posible analizar el uso de categorías, como las raciales o nacionales, sin suponer *a priori* que las razas o naciones en cuestión constituyen colectivos reales de personas que comparten formas de pensar y de actuar.

Esto no significa, sin embargo, que la dimensión étnica, nacional o racial de la identidad, al cobrar relevancia social, nunca pueda plasmarse en la realidad social. Su importancia aumenta si esta contribuye a estructurar las relaciones sociales, influyendo en el surgimiento de organizaciones y en las formas diferenciadas del trato de personas consideradas externas al grupo (Brubaker, Loveman y Stamatov 2004; Brubaker y Cooper 2001).

En el caso de los kichwa otavalo, la gran relevancia de la dimensión étnica se hace palpable en el ámbito conductual. Concretamente, repercute en las relaciones sociales influyendo en el desarrollo de lo que Brubaker y Cooper denominan “conexionismo” (2001), término que hace referencia a lazos relacionales que unen a las personas. En la comunidad estudiada se pudo observar una fuerte presencia de vínculos intragrupal, que afectan profundamente a las trayectorias vitales.

“Creo que (...) cuando nos vemos entre nosotros, nuestra cultura indígena de Otavalo (...) nos alegra encontrarnos (...) De alguna forma se corre la voz de que hay alguien nuevo (...) y así entonces de alguna forma nos juntamos (...) Nosotros de alguna forma nos unimos mucho entre nosotros” (Diana, evangélica desde Ecuador)

“[En España] nos comunicamos y tenemos la convivencia sólo con indígenas, sólo con kichwa” (Juana, evangélica desde Ecuador)

Pese a que los otavalos se conocen entre sí, en Villanueva no existe ninguna asociación u organización que los agrupe a todos. Recordemos que están vinculados a la iglesia sólo los kichwa evangélicos. La cohesión grupal entre ellos y sus paisanos católicos se ve reforzada, sobre todo, en el ámbito informal a través de celebraciones especiales, como bodas o bautizos, y, sobre todo, mediante los contactos mantenidos en la vida cotidiana. En

este último aspecto destacan las reuniones regulares en un descampado, al lado de un polideportivo, en el que se encuentran casi en exclusiva los otavalos. Saliendo con toda la familia, los hombres suelen dedicar este tiempo a hacer deporte, jugando al ecuavóley²⁵⁶ o al fútbol, mientras que las mujeres, reunidas, cuidan de los niños. La clásica división por sexos del trabajo aparece muy marcada. Los encuentros se realizan en invierno de forma regular varias veces por semana. Se trata de un espacio de vital importancia a la hora de cimentar las relaciones intragrupalas. El ocio se convierte en base del refuerzo del conexionismo, además de promover la socialización de los niños en el seno del grupo. Estos, al igual que los adultos, participan en los encuentros, lo que fomenta la canalización de interacciones entre ellos.

"Nosotros salimos cada tarde a jugar a la cancha y siempre nos encontramos allí en la cancha: católicos, cristianos, todos." (Daniela, convertida con la creación de la iglesia)

Estas reuniones, al igual que las actividades religiosas organizacionales, se ven afectadas por el calendario laboral.

"Cuando hay muchos paisanos míos que están aquí (...) van de futbol, juegan (...) vóley, futbol (...) Hacemos comida (...) Todos se reúnen, los niños, hacemos una caseta (...) casi todos hablamos, conversamos (...) En invierno salimos todas las tardes (...) En verano muy poco porque todo el mundo trabaja y no salen mucho" (Magdalena, convertida desde Ecuador, casada con un católico)

Según algunos discursos recogidos, pese a diversas maneras de participación en estas reuniones, el principal objetivo es hacer deporte. Es significativo que con frecuencia la actividad física sea percibida desvinculada de otros aspectos de la vida, también a nivel de las organizaciones y los actores sociales del mundo del deporte profesional. No es difícil encontrarse con opiniones que defienden que el deporte es una actividad neutral, desconectada de otras cuestiones, sean estas sociales, económicas o políticas. Sirva de ilustración el caso de Tiger Woods (Cronin and Mayall 1998). El éxito de este golfista estadounidense fue acompañado por una gran atención mediática debido al hecho de que se tratase de un deportista negro en una disciplina dominada tradicionalmente por población blanca. Woods respondió en primer lugar inventando su propia auto-definición étnica como "Cabilnasian" (es decir en 1/4 tailandés, 1/4 chino, 1/4 blanco, 1/8 nativo

²⁵⁶ Se trata de una modalidad del voleibol que proviene de Ecuador.

americano y 1/8 afro-americano) y luego enfatizando que su origen étnico no debe tener ninguna importancia:

"Los medios de comunicación me han retratado como afroamericano, a veces asiático. En realidad soy ambos (...) La cuestión fundamental es que el origen étnico no debe suponer una diferencia. Lo importantes es que soy estadounidense (...) Ahora, con su colaboración, espero poder ser simplemente un jugador de golf y un ser humano" (citado en Cronin and Mayall 1998, 1)²⁵⁷

Sin embargo la práctica deportiva constituye una forma de interacción social influida profundamente por el contexto vital de las personas (Escalera 2003). El deporte es capaz de despertar hondas pasiones y generar fuertes sentimientos de pertenencia. Como muestran los textos recogidos en el volumen "Sport in Divided Societies" (Sugden y Bairner 2000), los eventos deportivos pueden contribuir a suavizar los conflictos, pero también tienen un gran potencial de exacerbar las existentes divisiones sociales. En este contexto, la relación del deporte con la etnicidad constituye un área de indagación relevante en las ciencias sociales y humanas (Cronin and Mayall 1998; MacClancy 1996). Como observa Javier Escalera (2003, p. 37):

"Sin perder de vista que determinadas formas (...) de actividad física y (...) de práctica deportiva pueden actuar como factores de individuación (exaltación de la competición, narcisismo), considero que, frente a la disolución o a la pérdida de significación de otros campos o instituciones sociales que propiciaban tiempos y espacios a este respecto, y favorecidas por el incremento relativo de bienestar económico y del tiempo disponible de no-trabajo para una mayoría de personas en las sociedades urbanas desarrolladas, las actividades físicas y deportivas se convierten en unos de los campos que de manera más clara y amplia propician la participación social de los individuos"

La práctica deportiva no se produce en abstracto sino se inserta en el contexto de una determinada realidad social. En el caso de los otavalos de Villanueva no se trata de un mero ámbito de ocio sino de un espacio de gran relevancia a la hora de cimentar las relaciones intragrupalas. En las reuniones toman parte tanto evangélicos como católicos, siendo la dimensión étnica de la identidad la que orienta la participación en estos eventos.

²⁵⁷ Traducción propia del texto original: "The media has portrayed me as African-American, sometimes Asian. In fact I am both (...) The critical point is that ethnic background should not make a difference. The bottom line is that I am American (...) Now with your co-operation, I hope I can just be a golfer and a human being" (citado en Cronin and Mayall 1998, 1)

Hay que enfatizar que a finales del trabajo de campo hubo cambios importantes en las reuniones deportivas en la vida cotidiana. Concretamente, los otavalos empezaron a participar en eventos deportivos de formato muy parecido pero realizados por personas de diferentes orígenes latinoamericanos. Antes los kichwa se juntaban en un descampado al lado de un polideportivo extenso²⁵⁸. Pese a que el polideportivo en cuestión es frecuentado por muchas personas, los otavalos organizan su ocio en una zona cercana pero separada. De esta manera en este espacio se juntan sólo ellos. En cambio, el nuevo sitio es un descampado que atrae a tantas personas que incluso hay varios puestos de venta de comida. Allí se organizan dos campos para jugar el ecuavóley, además de levantar una especie de sombrero artificial para dar sombra a quienes no participan en el juego.

“Nosotros teníamos una cancha donde jugábamos sólo nosotros y no venía nadie más, pues ahora hay una cancha por donde está la iglesia, allí hay ecuatorianos, peruanos, bolivianos y hoy todos nosotros, los que vivimos aquí, vamos para allá y veo que ahora ya, todos mis compañeros están teniendo más amistades con personas latinas, con personas que no conocían, no podían desenvolverse, pues ahora veo que es como que ahora ellos se dan cuenta que es algo bonito (...) Hoy veo que se están abriendo ya por completo” (Mario, convertido en la emigración al casarse con una evangélica)

Así, pese a la relevancia de la etnicidad en la estructuración del ámbito de ocio, los cambios acaecidos en las últimas etapas del trabajo de campo indican la emergente transformación de estos patrones. El nuevo contexto tiene potencial de suavizar la relevancia de auto-definición como otavalos. Esto, sin embargo, no significa que estos eventos deportivos queden libres de la influencia del ámbito identitario. El hecho que sus participantes son latinoamericanos puede repercutir en el desarrollo de una identificación pan-latina. Peggy Levitt (1998) apunta que las tendencias de construcción de esta categoría identitaria se hacen palpables en el contexto estadounidense.

Dicho esto, hay que enfatizar además que los otavalos empezaron a frecuentar el nuevo lugar de ocio de forma colectiva. El descubrimiento del sitio fue acompañado por la expansión de la información a través de canales intragrupal. Como consecuencia, el traslado de las actividades deportivas no afectó a personas individuales sino al conjunto de

²⁵⁸ La vinculación entre estos eventos y la identificación étnica puede ser expresada de forma explícita:

“Nos reunimos en una cancha de fútbol donde juegan todos, nos reunimos todos indígenas” (Narcizo, evangélico desde Ecuador)

los otavalos. Es cierto que el nuevo lugar constituye un contexto de fomento de contacto con otros latinoamericanos pero, a la vez, sigue siendo un espacio que permite a los otavalos reunirse regularmente reafirmando los vínculos entre ellos.

Hay que destacar además que, pese a que en la actualidad dejaron de celebrarse, en el pasado se hicieron varios campeonatos de fútbol de los migrantes otavalos de diversos lugares (Foto 8). En estos participaban los kichwa asentados tanto en España como en otros países de destino europeos. Su organización tuvo lugar varias veces en Valencia, pero también en Lisboa, Madrid o Milán. Se trataba de una iniciativa impulsada por los indígenas pero que recibía también apoyo de la embajada ecuatoriana.

Foto 8. Entrega de premios de un campeonato de fútbol organizado por los otavalos en España.



Fuente: Colección privada de uno de los informantes.

La difusión de la información sobre todas las reuniones locales, pero también sobre otras de mayor escala, tiene lugar a través de canales informales. La siguiente cita, a pesar

de su difícil lectura²⁵⁹, muestra el funcionamiento y la gran eficacia de la red de conexiones interpersonales que une a los kichwa en el extranjero.

“Todo eso es lo que organiza (...) hay alguien que lo conoce lo van llamando, lo va contactando y dice: «Mira, sabes esto hay en tal parte» y esa persona también lo llama a otra parte y otra persona lo llama y entonces es también contento y esa persona que lo avisa, ya lo cuenta, comenta en la iglesia o te comenta...si no está en la iglesia, o alguien me comenta, lo comentamos, es algo, lo vamos llevando: «Ya sabes, mira sabes esto que hay». Entonces ya sabemos y ya pues todos se enteran y ya van allá” (Silvia, convertida en Ecuador)

7.1.4.2.2 Endogamia en las relaciones de pareja

El conexionismo se ve influido también por patrones de endogamia. Estos deben ser analizados, por una parte, desde el punto de vista discursivo y, por otra, teniendo en cuenta las decisiones reales a la hora de formar parejas. En el primer caso, las opiniones son mixtas y las visiones de la defensa de la endogamia coexisten con actitudes de apertura completa a relaciones mixtas. A pesar de esta diversidad de las declaraciones personales, en el grupo estudiado no hay ninguna pareja exogámica.

En los discursos prevalece la visión de que lo más aconsejable es casarse entre los indígenas, enfatizando una relevancia mayor de este requisito en el caso de las mujeres. A pesar de que en la comunidad de Villanueva no se dio ningún caso de matrimonio exogámico, según los informantes, sí los hay, aunque sea de forma minoritaria, en otras partes de España y Europa. En casi la totalidad de los casos nombrados por los informantes, se trataba de parejas de un hombre kichwa con una mujer de la sociedad de acogida.

“Que unas kichwa se casen con un español es muy raro (...) porque (...) las kichwa (...) no quieren perder (...) las raíces, pero un hombre no. Un hombre sí se puede mezclar (...) Una mujer siempre dice que tiene que ser un hombre kichwa (...) Yo quiero casarme con un hombre que sea de mi misma cultura (...) porque yo creo que así nos entenderíamos mejor, yo no me avergonzaría de mis abuelas cómo viven, porque sé que las abuelas de él también viven iguales, pero si me casaría con un español si me daría vergüenza (...) enseñarle cómo viven mis abuelas (...) Entonces casarme con otra persona que es superior o cosas así... pero si yo me casaría con un mismo kichwa pues no me daría recelo, porque somos de la misma cultura, sabemos cómo vivimos,

²⁵⁹ Conviene apuntar que la informante tiene como primer idioma el kichwa, lo que explica su dificultad para expresarse en español.

sabemos cómo somos y ya está, pero a veces hablamos con mi hermana, y dice «No digas tanto eso porque puede ser, no sabemos en el amor cómo puede pasar [se ríe] (...) Puede ser que te cases con un español, un americano»” (Camila, evangélica desde Ecuador)

Entre los informantes que defienden la endogamia, se recurre a la argumentación sobre las diferencias culturales y los problemas de comunicación. Además se hace referencia a la experiencia de discriminación y racismo, lo que repercute en que no exista confianza en personas que no sean indígenas.

“Los mestizos²⁶⁰ de Ecuador son todavía más rebeldes, egoístas, que si tú eres indígena (...) te pone de menos y son como racistas (...) [Si el marido es mestizo] y llega allí tu hermana, la madre allí (...) y si es indígena es como (...) que llega algo enfermo, algo malo, algo feo (...) muy mal, desprecio (...) la palabra entera de tratarte menos, un desprecio total. Lo ha dicho mi madre, los abuelos (...) que si te casas con un mestizo es que toda tu familia se ha terminado, es mejor que lo pienses. Por eso hay muy pocos, muy pocos (...) que son casados con [mestizos]” (Ana, evangélica desde Ecuador)

Estos discursos coexisten con los de personas que creen en una absoluta libertad de elección de la pareja con independencia de su origen. Además, varios informantes varones afirmaron haber tenido relaciones con mujeres de la sociedad de acogida. Las visiones divergentes sobre la necesidad o no de la endogamia no siguen ningún patrón fácilmente identificable en términos de sexo, edad, historia migratoria o pertenencia religiosa.

“Si yo me he enamorado de algún (...) español o si es alguien de otro lado, entonces (...) si él quiere seguimos (...) Tampoco es para decir que tiene que ser mi paisano (...) No. Nuestra vida es la libertad si quieres casarte con alguien (...) no pasa nada” (Magdalena, convertida desde Ecuador, casada con un católico kichwa)

Pese a esta diversidad de percepciones, así como a la presencia de posturas de apertura a relaciones extragrupalas, todas las parejas en Villanueva están formadas por otavalos. La mayoría de las personas, tanto hombres como mujeres, vinieron en edad temprana y sin tener pareja. Aunque existe una minoría de parejas formadas en Ecuador, prevalecen las establecidas en el extranjero.

Es significativo que el grueso de los otavalos, pese a la alta relevancia de la dimensión religiosa de la identidad entre los evangélicos, convive y tiene hijos sin haber

²⁶⁰ En varios contextos los informantes utilizaban el término “mestizo” para referirse a todas las personas que no son indígenas. Así, incluso hablando sobre los españoles, a veces se hablaba sobre ellos como mestizos.

realizado una boda eclesiástica. Como ellos explican, el contexto inestable en el que se formaron las parejas y la falta de pertenencia a alguna organización religiosa en el pasado, repercutieron en que no se persiguió casarse a través de organizaciones religiosas aunque sí se contrajo matrimonio civil. En el caso de las parejas religiosamente mixtas, entre evangélicos y católicos, la realización de la boda se ve obstaculizada adicionalmente por los frecuentes desacuerdos sobre el perfil religioso de la ceremonia.

La perspectiva de la religión “vívida” permite captar así a estas realidades en las que la existencia de identificaciones religiosas se vincula con modelos de comportamiento diversos y que no se pueden conocer *a priori* partiendo tan sólo de categorías de adscripción religiosa. La diversidad en el ámbito conductual puede existir bajo el paraguas de una única auto-definición en términos religiosos (Beckford 2003b). Esta última, tal como mostramos con anterioridad, está muy presente entre los otavales evangélicos.

En diversos estudios de la literatura migratoria las parejas mixtas en términos étnicos son consideradas un importante indicador de frecuentes interacciones sociales y de un alto grado de aceptación entre grupos (Kalmijn y Van Tubergen 2006; Kalmijn 1998)²⁶¹. No obstante, como defiende Dan Rodríguez (2006), el crecimiento de matrimonios exogámicos puede estar también causado por un marco jurídico restrictivo, por ejemplo, si casarse con un miembro de la sociedad de acogida se vincula con obstáculos legales para la reunificación familiar. Así la exogamia no tiene por qué constituir una señal de avances en la construcción de una sociedad intercultural.

La formación de una pareja no depende sólo de las personas que la componen, sino también de actores externos como familia, amigos, estado, comunidad religiosa, etc. Las oportunidades de interacción con personas de otros orígenes están influidas por fuerzas estructurales y demográficas, como el tamaño del grupo, la estructura de sexos o su

²⁶¹ Sirva de ilustración el estudio realizado en Holanda sobre la endogamia entre los inmigrantes de Turquía, Marruecos, Antillas Holandesas y Surinam (Kalmijn y Van Tubergen 2006). En los dos primeros grupos los niveles de endogamia son muy altos, mientras que en los dos segundos existe una elevada apertura a los matrimonios mixtos. Alrededor de la mitad de los hombres de origen surinamés y una cuarta parte de los varones de origen antillano estaban casados con mujeres nativas, es decir de nacionalidad holandesa y nacidas de padres holandeses. Los autores de la investigación concluyen que la diferencia puede deberse a la cercanía lingüística y religiosa de los migrantes de Antillas y de Surinam. Pese a que en numerosos países existe una fuerte limitación de matrimonios entre la población negra y blanca, en Holanda la división en esta línea es relativamente débil. A modo de comparación, en Estados Unidos, en los años 90, sólo el 8% de los varones negros estaban casados fuera de su grupo étnico, mientras que en África del Sur el porcentaje era todavía menor.

segregación residencial. Por regla general los migrantes que forman parejas exogámicas suelen tener una situación económica mejor, mientras que sus hijos muestran menores niveles de identificación con un único grupo. En diversos países de inmigración se ha comprobado que en la segunda generación, entre las personas que migraron en edades más tempranas y entre las caracterizadas por educación superior, los niveles de exogamia suelen ser más altos que en el resto de la población inmigrante (Kalmijn y Van Tubergen 2006).

Los patrones endogámicos entre los kichwa otavalo de Villanueva afectan a los propios migrantes y no a sus descendientes, ya que estos últimos todavía no están en edad de formación de parejas. Las explicaciones de las preferencias matrimoniales aportadas por los otavalos apuntan a cuestiones culturales y socio-económicas que difícilmente pueden ser comprendidas sin conocer la historia de explotación y discriminación de la población indígena en origen. Al mismo tiempo varios informantes indican que su forma de inserción en la sociedad de acogida obstaculiza la formación de parejas exogámicas. El perfil laboral específico en el que las pequeñas empresas de venta están formadas por familias impone una serie de desafíos a las potenciales parejas.

Por último, para entender la endogamia hay que tener en cuenta también el tamaño del grupo. Tal como ya se ha mencionado, y según indica la literatura migratoria, este constituye uno de los factores más importantes en la configuración de patrones matrimoniales (Kalmijn y Van Tubergen 2006). Existen evidencias empíricas que muestran que grupos más numerosos pueden tener mayores niveles de endogamia. El tamaño de una comunidad inmigrante aumenta las posibilidades de encuentros en la vida cotidiana con otros miembros del grupo. A la vez se asume que los colectivos más numerosos suelen ser percibidos de forma más negativa por parte de actores externos, al ser considerados una amenaza cultural, económica o política. Como consecuencia, las preferencias entre la población nativa de formar pareja con un miembro de una comunidad migrante grande son más débiles. En el caso de los kichwa nos encontramos con un grupo muy pequeño y disperso por diferentes lugares de geografía europea. El hecho de que, a pesar de ello, todos los componentes de la comunidad de Villanueva se encuentren formando relaciones endogámicas atestigua la gran fuerza de los lazos intragrupal.

7.1.4.3 Fracturas internas e interacciones cotidianas

La existencia del conexionismo relacional puede llevar, aunque no necesariamente, al desarrollo de la “grupalidad”. Rogers Brubaker (2002) la define como el sentido de pertenencia a un colectivo internamente unido y claramente delimitado. La “grupalidad” constituye un evento que consiste en el desarrollo de la máxima densidad de una dimensión de la identidad colectiva, que puede darse en la práctica pero no constituye una característica permanente de un grupo. El surgimiento de colectivos unificados y con un sentimiento de pertenencia compartido depende por tanto del desarrollo de dinámicas internas específicas y de los condicionantes externos. En el caso de los otavalos de Villanueva se observa un importante desarrollo del conexionismo relacional, pero la densidad de la dimensión étnica se ve suavizada por el ejercicio de fuerzas opuestas, como las propias diferencias religiosas y la competencia laboral. La reafirmación de lazos internos no implica la falta de conflictos.

El panorama de las relaciones sociales dibujado en los epígrafes anteriores pone de manifiesto la importancia del conexionismo relacional, pero esta imagen debe ser completada con el análisis de las tensiones y fracturas internas. Una fuente crucial para su desarrollo tiene que ver con las diferencias religiosas, ya que entre los otavalos de Villanueva una parte es evangélica y otra es católica. El establecimiento de la Iglesia Kichwa provocó una ruptura dentro de la comunidad. De este modo, la participación en la congregación conlleva una contradicción. Por un lado, promueve la identificación común de sus miembros pero, por otro, introduce líneas divisorias entre los indígenas de Villanueva. A las divisiones religiosas se añaden problemas vinculados al carácter competitivo del nicho laboral en la venta ambulante.

7.1.4.3.1 El impacto de las prohibiciones religiosas

Uno de los orígenes de divisiones internas más importante es el impacto que las prohibiciones religiosas tienen entre la comunidad, convirtiéndose en un potente marcador de las fronteras sociales existentes entre evangélicos y católicos.

El alto nivel de homogeneidad ocupacional reafirma los vínculos intragrupal en mucha menor medida que el ocio puesto que la temporada de trabajo es un periodo de dispersión de los kichwa. Los comerciantes salen a distintos lugares para evitar o minimizar

la competición con sus paisanos. Por tanto, a pesar de que las ferias sean una ocasión de encuentro con algunos compañeros kichwa de otros lugares, no se trata de un espacio en el que los otavalos pueden participar de forma colectiva por encontrarse juntos en un mismo sitio. Las reuniones en el polideportivo, así como las fiestas, como cumpleaños o bautismos, se convierten en los principales focos para el fomento de lazos intragrupal²⁶².

Mientras que las reuniones en el polideportivo persisten, la creación de la iglesia tuvo un impacto importante en la forma de celebración de las fiestas. Y es que la parte de la comunidad que se reúne en la iglesia se caracteriza por un claro posicionamiento respecto a determinadas formas de conducta. La modificación de su comportamiento concierne, entre otros elementos, al abandono del consumo de alcohol y de la participación en fiestas en las que se baila o pone música “del mundo”.

Los elementos de la vida en el “mundo”

“Hay algunos compañeros míos que (...) me dicen... mi actitud es muy diferente a la de ellos, siendo cristiana, nosotros no bebemos, ni bailamos (...) porque si tú bailas o si tú haces algo malo (...) te comienza a doler el corazón, como si tú tuvieras una enfermedad” (Blanca, evangélica desde Ecuador)

Como resultado del seguimiento de estas prohibiciones, los componentes de la iglesia modifican sus maneras de pasar el tiempo libre. Con anterioridad tanto los católicos como la mayoría de los evangélicos organizaban y participaban en celebraciones en las que se consumía alcohol y se bailaba. El rechazo de estas actividades por parte de los evangélicos, que cambiaron su actitud al unirse a la iglesia, así como por parte del creciente número de convertidos, llevó a la disminución de los contactos con las personas que no se insertan en la congregación.

“Tenemos [contacto con otros kichwa], porque son amigos desde que hemos llegado acá (...) Ellos a veces cuando (...) necesitaban alguna fiesta o algo, ellos contaban conmigo, me llevaban y me iba, pero hoy, cuando me dicen, yo no puedo (...) Entonces me han dicho un día de estos (...): «¿Por qué no te dejan?». Yo les he dicho: «No es que ya no me dejan, o que me prohíban, yo simplemente ya no lo quiero hacer»” (Franklin, convertido en la emigración)

Las prohibiciones religiosas repercuten en que cambie la forma de realizar las celebraciones que antes reunían a los kichwa de Villanueva con independencia de sus

Cambios internos

²⁶² Pese a que el nicho laboral compartido no aporta ocasiones para reuniones colectivas entre los otavalos, sí desempeña un papel crucial como una fuente de identificación común como comerciantes.

creencias religiosas. Es más, incluso algunas formas de pasar el tiempo de ocio llegaron a desaparecer completamente.

“Cuando tenemos nuestras celebraciones (...) de Navidad, de Año Nuevo o... un cumpleaños, lo hacemos (...) solamente nosotros y no es porque no queremos invitarles a esta... a otra gente, nuestra gente ¿no? (...) sino que (...) tienen otra manera (...) de ver las cosas, demasiado anticuada para mi (...) Nos conocemos, estamos en contacto, pero depende del acto (...) Tenemos un lugar donde hacemos deporte, cancha donde practicamos (...) fútbol, o el vóley (...) Allí nos reunimos todos, pero si tenemos un evento de estos eventos familiares (...) o eventos sociales, nos reunimos nosotros los de la familia, que somos bastantes (...) Nos gustaría muchas veces invitarles a ellos pero de verdad vemos que tienen otra mentalidad (...) esta mala información que tienen ellos, ¿no? Ellos creen ser diferentes, ¿no? Que ellos están en un camino muy diferente y que nosotros somos los del mundo (...) Entonces es por ese punto de vista que no se les ha podido ni invitar porque no quieren compartir a este tipo de cosas que nosotros hacemos (...) No es nada mundano lo que ellos dicen... tratar de pasar bien una tarde (...) Ellos lo toman diferente (...) pero aceptamos, respetamos sus creencias, su mentalidad, su manera de pensar (...) y de allí dentro de lo deportivo nada tiene que ver si es... musulmán, (...) testigo, mormón, católico o lo que sea” (Fernando, católico)²⁶³

El cambio de postura de los evangélicos conlleva un cierto aislamiento de los demás miembros de la comunidad. Para luchar con esta ruptura surgen, por ambos lados, presiones con el fin de convencer a los demás de que cambien su opinión uniéndose al otro grupo, lo que necesariamente implica ciertas tensiones internas.

7.1.4.3.2 Implicaciones de las divisiones religiosas

La fundación de la Iglesia Kichwa, junto al desarrollo de una fuerte identificación religiosa entre la mayoría de sus miembros, influyó en la pérdida de peso de la etnicidad en la estructuración de las relaciones cotidianas. La cuestión de las divisiones internas se complica aún más si tenemos en cuenta que existen parejas mixtas entre católicos y evangélicos, lo que introduce una fractura no sólo en la comunidad sino también en las

²⁶³ Conviene comparar este fragmento con la postura predominante entre los kichwa evangélicos:

“Antes cuando la mayoría de la gente no (...) iba a la iglesia (...) todos andábamos en este grupo de estar en fiestas así (...) Organizábamos campeonatos de fútbol. Venía gente de Málaga, venía gente de Almería, venía gente de Sevilla (...) En el polideportivo hacíamos eventos. Pero al haber más gente que está en la iglesia, que no participa en cosas de fiestas, entonces ha habido una como división (...) Se han cortado estos eventos ya” (Óscar, evangélico desde Ecuador)

familias. No obstante, las presiones, tanto por parte de los católicos como de los evangélicos para adaptarse a la forma de vivir del otro grupo, muestran que la identificación en términos étnicos sigue siendo importante.

“Veo que hay a lo mejor 2 o 3 familias que son un poco duros de convencerlos (...) porque ellos siempre han crecido en el ambiente del mundo y ahora darles un cambio es difícil (...) Cumpleaños (...) bautizo (...) y siempre en la primera página es el alcohol (...) Hemos estado antes de conocer al Señor de esta forma (...) pero poco a poco vas conociendo al Señor y a lo mejor por respeto a esa familia tú vas de visita (...) Se hace la presencia nada más y te retiras y entonces (...) cuando van repartiendo la bebida alcohólica, antes era así que te ponían el vaso, lo cogías y te lo bebías, y (...) ahora «no, muchas gracias, no, ya no puedo, ya no bebo». Al otro, al otro, al otro, y ves que se ponen a servir entre 10 o 6 personas, y 60-70 personas ya no somos”. (David, evangélico desde Ecuador, casado con una kichwa católica)

La relevancia de la identificación étnica común se muestra con gran fuerza en las conversiones dentro de la comunidad. En sus inicios el balance numérico entre los católicos y los evangélicos en Villanueva era relativamente equilibrado, pero en la actualidad la mayoría pertenece a la Congregación Kichwa. El énfasis puesto por la iglesia “Misión” en predicar a otras personas, se plasmó principalmente en el caso de los otavalos en los intentos de convertir a sus paisanos. Esto no quiere decir que no se persiga evangelizar en el ámbito extragrupal. No obstante, las redes sociales étnicas preexistentes a la creación de la entidad contribuyeron a que las conversiones que aumentaron la membresía de la iglesia kichwa se dieron entre los otavalos de Villanueva. El siguiente fragmento contiene una referencia explícita a la percepción de la actividad de la iglesia en términos étnicos.

Conversiones

“Ahora lo que estoy tratando hacer es que los indígenas que estaban perdidos desde hace mucho tiempo viniesen otra vez a Dios” (Blanca, evangélica desde Ecuador)

El hecho que haya numerosas conversiones, no significa que todas las personas que participan en la iglesia lo hagan por una convicción religiosa profunda. Los factores comunitarios desempeñan un papel muy importante en la expansión de la Congregación. En la actualidad la falta de participación en la entidad se traduce parcialmente en la exclusión de muchas de las actividades en las que se involucran los otavalos evangélicos de Villanueva, empezando por las reuniones semanales en la iglesia y acabando con los retiros de varios días que organiza la Congregación.

Las presiones para unirse provienen también de los propios niños. Como se mencionó anteriormente, la mayoría de las parejas tiene hijos. Estos con frecuencia intentan convencer a los padres para poder participar en las actividades en las que se involucran los demás otavalos. Durante los cultos los niños se reúnen en un cuarto separado en el que hay actividades destinadas especialmente para ellos. De esta manera las reuniones semanales constituyen una ocasión de encuentro y diversión también para los niños.

De esta forma la pertenencia a un mismo grupo étnico puede desencadenar la prolífica conversión de otros miembros del grupo. Un proceso similar fue analizado entre los cristianos coreano-americanos en Estados Unidos. En este colectivo existe una muy alta participación religiosa, así como un elevado nivel de conversión entre los compatriotas que no eran cristianos antes de emprender la migración (Hirschman 2004). Un estudio de Kelly Chong (1998) muestra que muchos empezaron a participar en las iglesias coreanas por razones comunitarias y culturales. Sin embargo, una vez insertados en las entidades, la dimensión religiosa de la identidad solía adquirir una elevada relevancia.

Fenggang Yang y Helene Ebaugh (2001a) indican además la importancia del estatus mayoritario o minoritario de una religión, tanto en destino como en origen. Los autores consideran que el análisis de esta cuestión puede ayudarnos a comprender la influencia de la etnicidad en la composición de la membresía de las entidades creadas por migrantes. Los investigadores compararon dos entidades religiosas creadas por migrantes chinos en Estados Unidos: un templo budista y una iglesia protestante. En el primer caso nos enfrentamos con una organización ligada a una tradición fuertemente arraigada en el origen y, a la vez, muy minoritaria en destino. Esta realidad repercute en que el templo perseguía adquirir también una identidad americana, abriéndose socialmente, incluso realizando un activo reclutamiento dentro de la sociedad de acogida. Sus miembros estadounidenses buscan alternativas a las religiones dominantes su país. En cambio, en el segundo caso, el estatus minoritario del protestantismo en China llevó a su frecuente etiquetación como una religión no-china. Por esta razón la iglesia protestante analizada por Yang y Ebaugh debe poner énfasis en su vinculación con la tradición china para atraer a migrantes chinos. Al mismo tiempo, el cristianismo es una religión mayoritaria en Estados Unidos, por lo que es más difícil atraer estadounidenses, que tienen muchas más iglesias entre las que elegir.

El caso de la congregación kichwa se encuentra marcado por su pertenencia a las minorías étnicas y religiosas tanto en origen como en destino. Los migrantes kichwa otavalo pasan de constituir un grupo indígena en Ecuador a formar parte la población inmigrante en España. La larga historia de explotación de la población amerindia en el país de origen, así como las recientes reivindicaciones identitarias de este sector de la sociedad ecuatoriana, facilitan que la identificación étnica esté presente también en el contexto migratorio. Al mismo tiempo las iglesias evangélicas son minoritarias tanto en España como en Ecuador. En este último país la implantación de entidades evangélicas entre la población indígena se llevó a cabo persiguiendo un acercamiento a su realidad cotidiana. La Biblia se tradujo al kichwa por primera vez por iniciativa evangélica, a la vez que desde los inicios se persiguió formar a líderes religiosos indígenas para que ellos mismos se encargasen de las organizaciones evangélicas indígenas. El hecho de que en España existan otras iglesias evangélicas creadas por los otavalos demuestra que el entrelazamiento entre la identificación étnica y religiosa se plasma también en destino. Esto no quiere decir que no haya población kichwa que no se inserte en otras entidades evangélicas²⁶⁴. No existen datos estadísticos que nos permitan realizar esta afirmación. A pesar de ello, en el caso de Villanueva, todos los otavalos evangélicos en la localidad participan de una u otra manera en la Congregación Kichwa. El doble carácter minoritario encuentra su expresión en la existencia de un fuerte vínculo entre la dimensión religiosa y étnica de la identidad tanto en las iglesias formadas en Ecuador como en el extranjero.

El conocimiento de otras iglesias kichwa en España es posible gracias a las redes que existen entre los otavalos en la emigración. Aunque en la mayoría de los casos no se trata de lazos muy intensos, el nicho laboral compartido permite que los otavalos dispersos por territorio de España tengan oportunidad de relacionarse durante las ferias. Como explicó uno de los informantes, en estos eventos se encuentra y conversa con otros otavalos “porque son de nuestra raza”.

“Por el motivo que alguien te lo comunica, dice «Mira hay una iglesia en tal lugar» (...) Como nosotros nos conocemos mucho de la feria, entonces nos encontramos allí, dice «Mira, también tenemos nosotros una iglesia. Ven, visítanos»” (Wilmer, convertido en la emigración antes de venir a España)

*Otras iglesias
kichwa en
España*

²⁶⁴ De hecho varios informantes afirmaban que al menos en una localidad andaluza los otavalos asisten a una iglesia dominada por personas de otros orígenes.

Como consecuencia, existe consciencia de la existencia y la actividad de otras iglesias kichwa, aunque estas hayan sido formadas de manera independiente.

“No solamente aquí tenemos amigos kichwa (...) sino también en Madrid, en [varias localidades andaluzas], Alicante (...) En San Sebastián hay una iglesia kichwa (...) en Madrid hay dos congregaciones... kichwa. En Valencia también (...) En Murcia hay muchos (...) pero no hay iglesia (...) Hay iglesias pero no asisten y no hay una congregación kichwa” (Víctor, convertido en España)

El desarrollo de otra iglesia kichwa en Villanueva

El potencial de la auto-definición como otavalos emerge con fuerza en la estructuración de fronteras sociales. Dan buena cuenta de este potencial tanto las numerosas conversiones como la existencia de otra entidad evangélica kichwa con una corta vida en Villanueva. Esta se formó en enero de 2012, es decir varios años después de la Congregación Kichwa de la iglesia evangélica “Misión”. La iglesia surgió a raíz de la actividad de un otavalo que vivió una transformación religiosa en Ecuador. Su testimonio estimuló la creación de una entidad propia por un grupo de seis otavalos de Villanueva. A ellos se unieron algunas parejas más y, pese a que no contaban con su propio local, realizaban sus propios cultos. Se trata de una fuerte muestra de la influencia que pueden ejercer los contactos con origen en la vida religiosa de los migrantes.

“Hace 2 años (...) llegó un hermano con un gran testimonio (...) Él antes estaba aquí (...) aquí ha convivido con muchas personas pero la mayoría de la gente le tenía, se puede decir, como una persona mala (...) porque él era una persona (...) muy orgullosa (...) y a las mujeres no las respetaba (...) Pero cuando se fue al Ecuador, y volvió con un cambio muy radical (...) Él antes de conocer a Dios era evangélico²⁶⁵ (...) La religión y conocer a Dios son cosas muy distintas (...) La religión se puede practicar, la religión se puede ir los martes (...) pero si no conoces a Dios de nada sirve (...) Las personas que le conocían (...) fueron muy impactados (...) «¿Pero qué le ha pasado a este hombre? (...) Porque de ser una persona agresiva, orgullosa, prepotente y de todo lo peor (...) a ser una persona humilde» (...) Estaba pidiendo perdón a todas las personas que pasaron daño” (Jennifer, evangélica desde Ecuador)

La iglesia sin embargo no contaba con su propio pastor y, tras un año de separación de la Congregación Kichwa, la actividad de la entidad llegó a su fin en enero de 2013. Todos sus miembros se incorporaron a la Congregación. En la justificación ofrecida por estos sobresale la insistencia de que la separación entre los otavalos era negativa. Con la

²⁶⁵ La frase “conocer a Dios” es también muy común en el lenguaje utilizado por los componentes de la iglesia.

reconciliación entre los miembros de ambas entidades kichwa se pudieron restaurar los vínculos internos.

“Nos fuimos dando cuenta que (...) Dios no quiere separaciones. Dios quiere que estemos unidos (...) Al dividirnos, verdaderamente fue como que un muro nos separaba (...) Al ir leyendo la palabra de Dios, es que me di cuenta que todo eso no debería haber existido (...) Vimos que todo esto no debe ser así (...) que esto no estaba bien. Entonces si tenemos una congregación kichwa (...) teníamos que ser unidos” (Víctor, convertido en España)

Pero los datos muestran que la identificación étnica no siempre estructura las relaciones entre los evangélicos kichwa. Más bien encontramos constantes tensiones en las que los diferentes tipos de auto-definición adquieren importancia. La prioridad atribuida a la cohesión étnica resultó en la unión de las dos entidades evangélicas de Villanueva. Un proceso opuesto tuvo lugar en el caso de una iglesia kichwa de otra localidad andaluza. La Congregación Kichwa de Villanueva mantenía contactos con esta gracias a frecuentes visitas mutuas. No obstante, durante las finales del trabajo de campo se decidió romper estos lazos. Esta decisión fue justificada por considerar que el mensaje religioso de la iglesia de la otra localidad estaba distorsionado. El alto número de personas convertidas en Villanueva hacía temer pudieran sentirse confundidas si se mantenía el contacto con una entidad que promueve creencias y prácticas que no concuerdan con las de la Congregación Kichwa. Se trata de una separación interesante en tanto que la otra iglesia sí contaba con un pastor kichwa. La ruptura entre ambas entidades demuestra que existen circunstancias en las que la religión puede tener una capacidad de dividir mayor que la etnicidad para unir.

Terminamos este punto centrando la atención en la gira de un líder religioso evangélico de Ecuador cuya actividad es ampliamente documentada en internet. Las enseñanzas con las que se rige difieren de lo defendido por la Iglesia “Misión”. Su visita se encontró con el rechazo de parte de los responsables de la entidad y la organización de otro evento religioso simultáneo para impedir que los componentes de la iglesia asistieran a la reunión con el visitante. Lo paradójico fue que la otra iglesia kichwa de la otra localidad andaluza si lo acogió.

“El pastor (...) que venía de Ecuador acá, con una gira aquí en España (...) A nuestra iglesia no entró (...) nuestro pastor no cerraba las puertas, podías llegar como un oyente más, nada más, pero creó la idea de esta persona era venir y predicar y tener la autoridad (...) Entonces él hizo una caseta (...) donde chicos hacen deporte todos

los días y habían llegado muchas personas (...) de otros lados, de [diferentes partes de Andalucía] (...) era como una caseta grande (...) Nosotros (...) en eso momento hicimos (...) un día del campo. Salimos todos los miembros” (Melania, cristiana desde Ecuador)

Los procesos descritos muestran que el vínculo entre la identificación religiosa y étnica es altamente complejo y puede articularse de diversas maneras dependiendo del contexto. La afirmación de que la creación de la Iglesia Kichwa de Villanueva llevó solamente a la reafirmación étnica es demasiado simplista. Como veremos a continuación su fundación no sólo introdujo fracturas internas sino que además desembocó en la diversificación de las redes sociales de los otavalos.

7.1.4.3.3 Diversificando las redes sociales

A pesar de la importancia de los lazos sociales intragrupal, muchos informantes enfatizan la necesidad de una mayor apertura de los otavalos.

“Costumbres de kichwa de vivir en un mundo cerrado, eso sí me gustaría que [se] rompiera (...) Me gustaría que... que eso pudiéramos cambiar: podernos asociar, (...) agruparnos en el grupo de la gente mestiza (...) comunicarnos con la gente española (...) para que cuando bajemos a nuestro país seamos (...) más expresivos” (Juana, evangélica desde Ecuador)

Ámbitos de apertura

Los informantes destacan tres contextos principales en los que se crean oportunidades para la diversificación de las redes sociales: el laboral, del ocio y de la iglesia. En primer lugar se indica el ámbito laboral como un contexto que permite conocer a personas de otros orígenes. El trabajo en las ferias pese a ser difícil y, con frecuencia, debido a su competitividad, muy conflictivo, constituye un espacio en el que se pueden establecer relaciones con otros comerciantes. Estos encuentros estimulan reflexiones identitarias. El conocimiento de personas de diferentes procedencias puede contribuir a enfatizar la pertenencia al género humano por encima de categorías identitarias más estrechas (Wimmer 2008a). Las experiencias vividas en el contexto migratorio pueden repercutir en la modificación de la percepción de otros grupos, un fenómeno observado también en el contexto inmigratorio de indígenas de Calderón (Ecuador) a Madrid (Suárez-Navaz 2012).

“Antes yo me sentía extranjera ¿no? Ecuatoriana, indígena y ya está, pero después del accidente me he dado cuenta que soy un ser humano y nada más (...) Hay momentos difíciles (...) como en el mercado que hay gente española o a veces hay gente inmigrante que te [da] voces (...) Me he puesto a pensar y no

sé... ahora les veo como que a ellos también les creó Dios y les ama (...) Ahora (...) no me siento ni ecuatoriana, ni española (...) me siento una persona creada por Dios (...) En Ecuador hay gente morena ¿no? La mayoría les vemos que son delincuentes (...) ladrones, asesinos y no hablamos (...) como que da miedo hablar con ellos, no por el color en sí (...) sino lo que se escucha de ellos ¿no? (...) Hoy me pongo a pensar «tal vez no sean todos así» (...) y aquí vengo a hablar con la gente africana y hasta ellos también dicen «nosotros alabamos a Alá». «Mira que bien» digo. «Alá es el mismo Dios, que nosotros también adoramos. Nosotros le decimos Dios (...) Dios tiene muchos nombres (...) Jehová, Alá, entonces es el mismo». Dice «seguramente» y vienes a hablar con la gente africana, gente jamaicana, a veces china... y aunque siendo de Ecuador, es muy cerca que está Perú, pero nunca hemos ido a visitar... y [aquí] vienes a conocer a la gente peruana, boliviana, colombiana” (Isabel, convertida con la creación de la iglesia)

En segundo lugar, el ámbito del ocio promueve la apertura de los otavalos. Tal como se indicó anteriormente, se trata de un contexto cuyo impacto en las redes sociales de los kichwa ha ido cambiando a lo largo de los años. Si el presente trabajo se hubiera quedado en un corto trabajo de campo captaría sólo la influencia de las reuniones en el polideportivo para la reafirmación de los lazos intragrupalos. No obstante, la perspectiva procesual, unida a la correspondiente estrategia metodológica de un prolongado trabajo de campo, mostró las transformaciones del ámbito de ocio y sus repercusiones a nivel de las relaciones sociales. Pasamos así de la relevancia central de los lazos intragrupalos al surgimiento de eventos que influyen en la reafirmación étnica pero a la vez promueven la identificación con una categoría identitaria más amplia. La participación de migrantes de diversos países latinoamericanos se traduce en la apertura a contactos que van más allá de la comunidad kichwa.

De igual modo el espacio de la iglesia se convierte también en un lugar en el que los vínculos extragrupalos se ven fomentados. El hecho de que la Congregación Kichwa se inserte en la Iglesia Evangélica “Misión” permite que la entidad religiosa sirva no sólo para la reafirmación étnica sino también para el fomento de contactos con la sociedad de acogida y con otros migrantes ya que la Iglesia “Misión” mantiene contactos con varias instituciones evangélicas andaluzas. Estas, al igual que la entidad de Villanueva, se vinculan con la organización misionera a la que pertenece el pastor Paulo y que tiene su sede en España en la provincia de Cádiz. Los componentes de estas iglesias se reúnen varias veces al año para las celebraciones importantes.

*Iglesia
“Misión”: un
espacio de
apertura*

De esta forma la iglesia extendida crea espacios no solamente para la reafirmación étnica de los otavalos sino también para el contacto con los demás. El énfasis en el universalismo existente en múltiples religiones puede contribuir a suavizar el cierre social basado en demarcaciones de carácter étnico o nacional (Glick Schiller, Caglar y Guldbrandsen 2006). La identificación como judíos, cristianos, budistas, musulmanes, etc., puede adquirir una mayor relevancia que la etnicidad (Marti 2008).

La pertenencia a una organización religiosa específica con frecuencia fomenta la confianza en otros de sus miembros. Los lazos comunitarios pueden crearse precisamente porque existe la percepción de que se puede contar con el apoyo de los co-creyentes, con independencia de la cuestión étnica. Se trata de un fenómeno especialmente importante en el contexto migratorio. Las migraciones suponen, en numerosas ocasiones, la separación de las fuentes de apoyo, como la familia o las redes de amistad, que en otros contextos suelen servir para aportar asistencia tanto psicológica como material. En el caso de los kichwa de Villanueva existen fuertes lazos de parentesco y de amistad que unen a los otavalos, pero la identificación como evangélicos sirve para ampliar estas redes. Como afirma Charles Hirschman (2004), en las organizaciones religiosas las relaciones de confianza mutua entre sus componentes pueden crearse de forma acelerada. La idea de compartir los mismos valores y lazos con organizaciones religiosas específicas puede aportar suficiente fundamento como para confiar y ayudar a los co-creyentes, incluso en ausencia de relaciones de amistad a largo plazo.

La percepción del vínculo con los demás evangélicos, más allá de la diversidad étnica o nacional, se ve fomentada gracias a varias celebraciones anuales. Con ocasión de la Navidad los componentes de la Congregación Kichwa viajan a otra localidad andaluza para realizar una celebración conjunta con los miembros de otras entidades evangélicas con las que se vincula la Iglesia "Misión" (Foto 9).

De igual manera los bautismos se organizan también de manera conjunta. Las numerosas conversiones repercutieron en que la presencia kichwa en estos eventos sea significativa. Se trata de una ocasión de gran importancia para los componentes de la Iglesia, ya que reafirma su identificación como evangélicos. La celebración de estos actos en un foro común, junto con los demás miembros de las iglesias evangélicas reunidas,

contribuye al fomento de los vínculos con estos y al desarrollo de relaciones de amistad con personas de diversos orígenes.

Foto 9. El grupo de alabanza de la Congregación Kichwa. Celebración de la Navidad.



Fuente: Iglesia Evangélica "Misión".

“Cuando nos juntamos con hermanos de otras iglesias pues igual. Nos sentimos muy bien, porque tienes una buena experiencia de que vas a otro lugar y una persona que no esperas que te reciba y te recibe con un grande amor, con una diferencia, entonces no hay esta gran amistad, o este gran sentimiento sólo entre nosotros sino que... Mira, esta persona es tan sociable, tan linda, que te impulsa a buscar otras personas, que te impulsa a abrirte con otras personas y (...) cuando nosotros pensábamos que no puede haber otra persona, pensábamos que teníamos que estar entre nosotros, entre sólo los kichwa, pero no” (Diana, evangélica desde Ecuador)

En la literatura especializada las instituciones religiosas formadas por personas de diferentes orígenes son denominadas como multiculturales, multiétnicas o multirraciales (Garces-Foley 2007). A pesar de que se trata de conceptos muy problemáticos, el uso de estos se justifica como una manera de aproximación a la super-diversidad de las sociedades contemporáneas, utilizando la terminología de Steven Vertovec (2014, 2007). Las organizaciones religiosas de todo tipo tienen que conjugar la tensión entre las diferencias reales y las percibidas por sus miembros persiguiendo crear una identificación religiosa

común. Los diversos estudios etnográficos muestran que las entidades religiosas no siguen una misma estrategia para enfrentar esta tensión (Garces-Foley 2007). En el caso de los kichwa existe una congregación sólo para ellos, lo que apuntaría hacia la importancia atribuida a la etnicidad. No obstante, los nexos y espacios de contacto con el resto de los componentes de la iglesia “Misión” indican que el ámbito religioso promueve también los contactos extragrupalos.

Otro ejemplo que nos permite entender la importancia de las relaciones más allá de la comunidad kichwa es la celebración anual organizada cada otoño por la Iglesia Misión llamada la “Cena internacional”. Los miembros de ambas congregaciones traen consigo comida típica de sus países y crean una especie de puestos en los que se reparten los platos. Cada puesto es decorado con elementos de la cultura material de los países de origen. En este contexto los componentes de la iglesia pueden ser presionados para “actuar étnicamente” (“*act ethnic*”), en palabras de Kathleen Garces-Foley (2007), con el objetivo de crear una apariencia de diversidad cultural. Un año, durante el trabajo de campo, se acercó uno de los organizadores de la cena sugiriéndome que podría venir a la reunión con “el traje tradicional polaco”. Cuando le respondí que no sólo no disponía de nada semejante sino que además en mi país de origen la población suele vestirse de manera muy parecida a lo que puede ver cada día en las calles de Villanueva, insistió que quizás podría traer entonces algún objeto o cualquier otro elemento de la cultura material que pudiese “representar” a Polonia. Lo que se halla detrás de esta situación es una visión que apoya la diversidad pero que a la vez contribuye a la celebración de las diferencias, a veces cayendo en la construcción o invención de estas²⁶⁶.

Pero las iniciativas como la “Cena internacional” muestran que los valores de inclusión y respeto a la diversidad pueden plasmarse en valores religiosos. En la celebración de la festividad no toman parte sólo los componentes de la iglesia sino también otras personas invitadas. En una ocasión participó un grupo de vecinos musulmanes que prepararon comida de sus países de origen. Pero lo significativo es que no se trataba sólo de una degustación sino que el ambiente creado era muy informal, invitando a entablar

²⁶⁶ Se trata de una visión muy presente entre los defensores de algunas corrientes del modelo multicultural. Este nació como respuesta al etnocentrismo. No obstante, el desarrollo de este modelo se dirigió en más de una ocasión hacia el extremo opuesto, sobrevalorando la relevancia de las diferencias culturales. Como consecuencia, sus defensores con frecuencia perciben los grupos étnicos y nacionales en términos de homogeneidad e inmutabilidad. Así se articula una clara tendencia a subrayar las diferencias fosilizándolas.

relaciones interpersonales. Pese a que estábamos en interior de una iglesia evangélica, uno de los musulmanes invitados se puso a explicar a un grupo de personas reunidas las visiones defendidas desde el islam sobre las cuestiones del sistema bancario. De esta manera la participación en una celebración organizada por los evangélicos aportó la posibilidad de conocer elementos de otras religiones.

Terminamos subrayando que no sólo se producen contactos extragrupalos en las celebraciones anuales sino también en las actividades semanales. El culto del domingo está abierto a todo el mundo y en él participan personas de diferentes orígenes. Algunos otavalos, pese a tener sus reuniones los martes, también toman parte en estas reuniones de vez en cuando. Al culto kichwa, de igual manera, pueden venir todos aquellos que lo deseen. Efectivamente en algunas ocasiones participan también personas de la iglesia “Misión”. Además, hay una familia ecuatoriana, que no es de Otavalo, pero que asiste de forma regular a las reuniones de la Congregación Kichwa.

*Asistencia
semanal*

Concluyendo, las actividades religiosas descritas persiguen fomentar la identificación como evangélicos y como cristianos. Esto, sin embargo, no es contradictorio con la existencia de la diversidad interna. La creación de la Congregación Kichwa es la mejor muestra de ello. Desde la entidad se promueven dos tipos de auto-definiciones que no son excluyentes. Por una parte, se pone un profundo énfasis en la identificación religiosa, fomentando los vínculos con los co-creyentes. Por otra, la historia y funcionamiento de la Iglesia Kichwa muestran la gran relevancia de la dimensión étnica de la identidad.

7.1.5 CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA: ENTRE REFLEXIVIDAD Y ESENCIALISMOS COTIDIANOS

7.1.5.1 “Nunca me olvido de (...) mi cultura y de quién soy yo”: dejando atrás el empresariado transnacional

Analizar el entramado de las redes sociales en las que se insertan los otavalos en el contexto migratorio requiere dedicar un lugar especial a los lazos transnacionales. La movilidad actual de los kichwa se inició a raíz de los vínculos empresariales a través de las fronteras. En múltiples trabajos los otavalos han sido caracterizados como una comunidad

muy activa en el ámbito transnacional (Kyle 2000, 2001 ; Ordóñez 2008; Cruz Zúñiga 2011; Silva 2012; Torres 2005).

La perspectiva transnacional

La perspectiva transnacional surge como una reacción a la insatisfacción ante el enfoque asimilacionista predominante en el estudio de las migraciones. Este se fundamenta en la visión de la adopción unidireccional de las pautas culturales de la sociedad de acogida por parte de los migrantes, centrando el análisis en el país receptor. En cambio, la perspectiva transnacional permitió captar los vínculos construidos por los migrantes a través de las fronteras mostrando la multiplicidad de redes en las que pueden participar las personas. Los trabajos de Nina Glick-Schiller, Linda Basch y Cristina Szanton-Blanc (1994; 1992) contribuyeron a una proliferación muy extensa del concepto de transnacionalismo²⁶⁷, seguido de un intenso debate sobre la necesidad de una delimitación más precisa de su significado²⁶⁸. En esta línea Alejandro Portes y colaboradores (1999) proponían utilizar el término sólo para denotar las ocupaciones y prácticas fundamentadas en los contactos regulares durante un periodo de tiempo prolongado. Los migrantes transnacionales serían aquellas personas cuyas vidas cotidianas se desarrollan en base a las conexiones a través de fronteras²⁶⁹ y cuyas identidades se ven moldeadas por las relaciones con más de un Estado²⁷⁰.

²⁶⁷ Aunque las prácticas transnacionales no constituyen un fenómeno nuevo, el desarrollo de la perspectiva transnacional aportó una nueva manera de abordar las migraciones (Portes 2003). Pese a que a lo largo de la historia hay numerosos ejemplos de prácticas transnacionales, estas crecieron espectacularmente con el desarrollo de las nuevas tecnologías de transporte y comunicación. Aunque las motivaciones para sostener lazos económicos, socio-culturales y políticos con origen, y con compatriotas en diferentes destinos, podrían ser igual de fuertes en el pasado, los medios para satisfacer este objetivo eran incomparables a los disponibles en la actualidad. El transnacionalismo hoy en día destaca, de esta manera, por su escala, su regularidad y su diversidad (Zhou 2004).

²⁶⁸ Entre las principales fuentes de confusión en cuanto al significado del concepto de transnacionalismo se hallan: (1) el uso del término “transnacional” como sinónimo de “internacional”, “multinacional”, “global” o “diaspórico”; (2) introducción de la dicotomía entre transnacionalismo y asimilación, como si se tratase de fenómenos necesariamente opuestos; (3) percepción de que todos los migrantes emprenden actividades transnacionales; (4) debate sobre el carácter novedoso de las tendencias transnacionales; (5) concentración en actividades transnacionales invisibilizando otras realidades; (6) determinismo tecnológico; (6) limitación generacional. Para un análisis más detallado véase el texto de Cristina Blanco (2007).

²⁶⁹ Se trataría de personas que se mueven de forma regular y prolongada entre países, siendo bilingües y persiguiendo objetivos de diferentes índoles, sean estos socio-económicos, políticos o culturales, en ambos territorios. Sus vidas están fundamentadas en las estrechas relaciones que mantienen entre origen y destino.

²⁷⁰ Hay que enfatizar que el impacto de las tendencias transnacionales en la identidad puede ser muy diverso. El contacto sostenido a través de fronteras puede llevar al mantenimiento y la reafirmación de la identificación con origen o a su erosión, a la búsqueda de pureza cultural (Bava y Capone 2010; Vertovec 2001b) o a la desterritorialización (Kearney 1995). El análisis de las prácticas transnacionales y sus consecuencias tiene que estar abierto a diferentes posibilidades, permitiendo así captar los significados que los propios actores sociales atribuyen a sus redes sociales y prácticas.

Los vínculos transnacionales pueden ser divididos en tres tipos principales (Solé, Rubio y Cavalcanti 2007): económicos, socio-culturales y políticos. Las migraciones actuales de los kichwa otavalo se consolidaron sobre todo en base a lazos de los dos primeros tipos. Los vínculos a través de las fronteras permitieron el mantenimiento del control sobre el comercio de las artesanías en el mercado internacional. La producción en origen, así como la exportación y la venta en el extranjero, permanecieron en manos de los otavalos sin la participación de intermediarios externos (Kyle 2000). La fuerza de estas tendencias se plasmó en la popularización de las migraciones de los otavalos como un ejemplo de empresariado transnacional (Portes, Guarnizo y Haller 2002; Zhou 2004). El éxito de muchos migrantes, basado en vínculos económicos intensos, conllevó a su vez importantes transformaciones socio-culturales en Otavalo (Ordóñez 2008; Colloredo-Mansfeld 1998).

Sin embargo, en el caso de los kichwa de Villanueva encontramos una realidad que se aleja de las tendencias transnacionales descritas. Ya con anterioridad analizamos el impacto del declive del comercio de las artesanías del origen, pero la transformación acaecida tiene que ver también con los cambios en el perfil socio-demográfico de los migrantes otavalos.

7.1.5.1.1 Transformación del perfil socio-demográfico y sus repercusiones

Las tendencias transnacionales de los kichwa, ampliamente documentadas por otros autores, realmente nunca afectaron con fuerza a los otavalos de Villanueva. Como ya se ha indicado, se trata de población que predominantemente migró mediante la contratación en origen por parte de otros paisanos o bien a través de redes migratorias entre familiares y amigos. De ahí que la mayoría pasara un prolongado periodo de inestabilidad hasta llegar a una relativa normalización de su situación en la actualidad. Las prácticas transnacionales fueron obstaculizadas así desde los inicios de su migración.

A pesar de la relevancia de la importación de la artesanía de Otavalo, los testimonios recogidos indican que en las primeras fases de la migración el retorno temporal quedó limitado por las dificultades económicas y la situación administrativa irregular. En la actualidad, pese a una relativa estabilización, tanto económica como legal, la transformación del perfil demográfico, ligado a las migraciones de las mujeres y la aparición

de la “segunda generación”, influye en que los viajes sean difícilmente realizables. El hecho de que la mayoría de las parejas tenga hijos en edad escolar impide que los viajes se produzcan en invierno, periodo de descanso desde el punto de vista laboral. El regreso durante las vacaciones de verano se hace incluso más difícil al ser el periodo de mayores ventas. En algunos casos, los viajes anuales fueron posibles durante el corto periodo que pudo existir entre la estabilización de la situación económica y administrativa y el nacimiento de los hijos. Estos suelen, durante el verano, acompañar a los padres en los viajes comerciales realizados en España y en otros países de Europa o, en caso contrario, se quedan con las madres. No obstante, en la actualidad la presencia de los hijos obstaculiza la movilidad entre destino y origen.

La cuestión de las remesas, así como de los contactos cotidianos con origen, permite establecer algunas comparaciones con los migrantes senegaleses, siempre teniendo presente que las historias migratorias y el perfil socio-demográfico, en ambos casos, son muy diferentes. A parte de las observaciones propias, varios informantes, que tienen contacto regular con senegaleses en el contexto de las ferias, realizaron comparaciones entre sus lazos con origen y los de los senegaleses. En ningún caso se trataba de reflexiones provocadas por mis preguntas, sino que estas surgían de forma espontánea evocando el caso senegalés sin mi intervención. Lo que se puso de manifiesto con mayor fuerza en estos testimonios es el impacto de la formación de familias en el caso de los kichwa, lo que desemboca en la concentración de los esfuerzos económicos en las personas cercanas en destino²⁷¹.

“No hay tanta necesidad como decir que yo tengo que mandar obligatoriamente (...) como se escucha en el caso de personas de Senegal (...) que tienen que mandar obligatoriamente tanto dinero porque la familia necesita eso (...) En Ecuador cuando tú tienes tu hogar, tienes que dedicarte a un hogar (...) tienes que ver más por tu pareja, por tu familia” (Diana, evangélica desde Ecuador)

El retorno

El retorno a Ecuador constituye un tema sobre el que no existe una visión homogénea. Pese a que a lo largo de la duración de este estudio se dieron varios casos de

²⁷¹ El estudio de Bruno Riccio (2008) compara las tendencias transnacionales de los ghaneses y senegaleses en Italia. Los resultados revelan que en ese segundo caso existe una menor inclinación a traer a los familiares a Europa, persiguiendo más bien el retorno, sea este temporal o definitivo, al origen. Los datos recogidos en el estudio sobre los senegaleses de Villanueva indican un perfil similar. Pese a que existen parejas mixtas y tendencias a la reagrupación familiar, la mayoría de los senegaleses afirma mantener lazos muy intensos con la familia extendida en origen, estando muy presente el deseo del retorno.

retornos, la mayoría de los informantes que expresa su deseo de regreso lo aplaza a un futuro indeterminado debido a la aparición de los hijos. En estos discursos se insiste en la necesidad de asegurar la educación de sus hijos y en la importancia de la seguridad social en España.

“Carmen: Pero nuestro pensamiento es trabajar y reunir un poco de dinero y poner algún negocio (...) y vivir en nuestro país (...) tranquilos (...) Pero no sabemos cuántos años pueden pasar hasta que llegue este momento (...) En Ecuador queremos volver porque vemos que hay una tranquilidad... para vivir (...)

Diego: A veces nos sentimos cansados de estar en Europa (...) como que ya nos sentimos un poco agobiados (...)

Carmen: En Europa para nosotros sólo nos espera el mercadillo o la feria (...) Porque otros trabajos no podemos hacer (...)

Diego: Por eso (...) a veces cuando trabajamos el verano (...) teníamos que ir a Ecuador a descansar, ¿no?, a tomar nuevo aire (...) aire puro, digamos, ¿no? [Se ríe] Y poder volver aquí con ganas y estar aquí. Hacíamos eso, pero ahora... ya cada vez nos vamos pegando un poquito más con nuestros hijos de quedarnos un poquito. Ya no podemos poner sólo un pie, tenemos que ahora poner casi dos pies, porque ellos necesitan que estemos todo el tiempo, queremos que avancen, queremos estar con ellos aquí y vemos que ya nos coge Europa, ¿no? [Se ríe]” (Diego, evangélico desde Ecuador y Carmen, convertida al casarse con un evangélico)

El posible retorno se concibe bien como una vuelta definitiva, asociada a la posibilidad de montar un negocio para poder mantenerse en origen, o bien como el asentamiento en Ecuador combinado con viajes estacionales a Europa y posibilitado gracias a la opción de la doble nacionalidad. Las desigualdades sociales, unidas al alto nivel de competencia en la región de origen, repercuten en que esta segunda opción, para la mayoría de los otavalos, sea más probable que el regreso definitivo. No obstante, incluso el deseo de vivir entre los dos países se aleja de su realización práctica. La estratificación social, tanto en origen como en destino, junto con la influencia del ciclo vital, aparecen como potentes factores que limitan la posibilidad de desarrollar actividades de carácter transnacional. Como consecuencia, los otavalos de Villanueva, en su gran mayoría, forman parte de colectivos que **no** se hallan en una posición social y económica que les permita construir vínculos suficientemente intensos con su origen como para que se pudieran calificar de transnacionales.

Las personas que sí han conseguido volver a origen de forma definitiva o viven entre Ecuador y Europa son, mayoritariamente, aquellos que disfrutaron de un relativo éxito económico. En cambio los otavalos que se quedaron en Villanueva son las personas que no lo han conseguido. Puesto que la competencia en el campo de la producción y el comercio artesanal en origen es muy alta, sólo los que acumularon suficientes recursos económicos en su proyecto migratorio pueden quedarse en Ecuador de forma definitiva.

“Es una trampa (...) que tú sales de tu país (...) por un año, dos años (...) es difícil adaptarte otra vez a este trabajo que tenías (...) Tu tierra te trae a tu país, pero el trabajo y estas cosas te hacen ver que tú ya no has vivido (...) en Ecuador, entonces dices: “no, yo me defiende allá [en Europa]. Sé como (...) defenderme allá y aquí no porque aquí [en Ecuador] hay mucha competencia (...) En nuestro país nosotros somos considerados y reconocidos (...) como artesanos y músicos, embajadores de nuestra cultura se podría decir (...) Dentro de este contexto, de artesanía, vivimos sólo de esto (...) Si me voy a Ecuador no tengo muchas (...) oportunidades allá, porque la gente que estaba allí ha hecho nuevos proyectos dentro de lo que conocemos. Yo soy ausente de estas cosas. Mejor yo me defiende acá” (Fernando, católico)

En este contexto conviene evocar las palabras de Jacques Barou (citado en Bordes-Benayoun 2012, p. 27). Estas son especialmente acertadas en el caso de los kichwa otavalo de Villanueva al tratarse de una comunidad muy pequeña, lo que promueve el fortalecimiento de lazos intragrupal. Al mismo tiempo el fragmento centra nuestra atención en las desigualdades que afectan a los migrantes. Pese a la frecuente percepción de la homogeneidad interna en el seno de los grupos étnicos o naciones, el caso analizado demuestra con gran fuerza que el análisis de las migraciones y de las tendencias transnacionales no puede llevarse a cabo sin sensibilidad a la cuestión de la diversidad.

“No todas las migraciones conducen a la creación de diásporas. Muchas se asimilan a sociedades en las que se instalan perdiendo toda referencia a su país de origen. Algunas, sin poder realmente encontrar su lugar en el país de residencia y sin perder el contacto con su país de origen, no se hallan, sin embargo, en una posición social y económica que les permitiera activar vínculos con su zona de proveniencia. Su identidad se construye lentamente alrededor de una pequeña comunidad muy

localizada que se ha reconstituido en su país de acogida sin poder ampliarse uniéndose a grupos semejantes a ellos y dispersos a escala más grande”²⁷²

Los otavalos de Villanueva se caracterizan por sus limitadas conexiones con origen. Esto no significa que estas no existan: casi todos los informantes realizaron al menos un viaje o dos a Ecuador desde su llegada a España, mantienen el contacto con familiares en origen y envían remesas, aunque estas no suelen ser regulares. Algunos también invierten en origen, persiguiendo sobre todo la construcción de una casa, o acumulan dinero para poder vivir entre los dos países. Se dieron también casos de personas que volvieron a Otavalo para realizar allí alguna celebración, como es el caso de las bodas. No se trata sin embargo de una vida cotidiana basada en conexiones entre los dos países. La orientación principal de los esfuerzos económicos y los contactos cotidianos es la familia en destino.

Nos encontramos a la vez con la importancia de la identificación como otavalos.

*Auto-
definición
como otavalos*

“Yo digo: «Jessica (...) Yo me enrolló con mucha gente española, yo hablo, yo practico (...) pero nunca me olvido de qué es mi cultura y de quién soy yo (...) No podemos olvidarnos lo que somos. Lo tienes que llevar presente, porque así te hace ser humilde. Así (...) cuando tú vuelves a tu país (...) Ellos van a seguir siendo igual con sus costumbres, con sus tradiciones, con sus comidas, con todo. Igual. Ellos no cambian, los que cambiamos somos nosotros (...) La gente que emigra más, es la gente (...) que busca una vida mejor (...) entonces esa gente (...) viene aquí y se (...) pone sus botas, sus tacos, su vestido o sus legins, su chaquetón, su peinado, se pinta... y se olvida de su madre en Ecuador. Y si vuelve a Ecuador no se quiere ir a su propia casa. Prefiere ir mejor a un hostel. O (...) se avergüenza de su familia (...) Cuando llega Jessica yo le digo «Jessica cuando tú estás con la gente de la sociedad de España (...) utiliza el acento de aquí (...) pero cuando tú estás con tu familia (...) utiliza lo que tú eres. No te olvides. No confundas, porque eso es menospreciar a los que están esperándote» (...) Quiero enseñar a mis hijos la cultura (...) Sé que estamos en este país, pero que no nos olvidemos que somos indígenas kichwa” (Ana, evangélica desde Ecuador)

Según los testimonios recogidos, existe la consciencia de ser migrante y de las implicaciones jurídico-legales que puede conllevar la pertenencia a este colectivo. Dijimos

²⁷² Traducción propia del texto original: *“toutes les migrations n’aboutissent pas à la constitution de diasporas. Beaucoup s’assimilent au fil du temps à la société dans laquelle elles se sont installées et perdent toute référence à leur pays d’origine. Certaines, sans parvenir véritablement à trouver leur place dans leur pays de résidence et sans perdre tout contact avec leur pays d’origine, ne sont cependant pas dans une position sociale et économique qui leur permettrait d’activer les liens avec leur zone de provenance. Leur identité se recroqueville peu à peu autour de la petite communauté très localisée qu’elles ont reconstituée dans leur pays d’accueil sans pouvoir s’élargir par la fréquentation de groupes semblables à eux et dispersés sur une plus vaste échelle”.*

que entre los Otavalos de Villanueva la mayoría ha conseguido estabilizar su situación en este aspecto. No obstante, el hecho de contar con una historia de inseguridad aumenta la conciencia de que los proyectos vitales están profundamente condicionados por la legislación de destino. Desde esta óptica se defiende que, igual que pudieron alcanzar una situación jurídico-legal estable, también podrían perderla si cambiase la ley.

No obstante, también se encontraron casos de personas que, al emigrar en edad muy temprana, no se caracterizan por esta visión del fuerte vínculo con origen.

“Yo no me acostumbro a mi país. Estaba aquí desde muy pequeño, desde los 12, 13 (...) en Alemania (...) Para mí fue muy... no sé, no sé si es duro, no sé, pero no me adapto a mi país [se refiere a Ecuador]” (Mario, convertido en la emigración al casarse con una evangélica)

Pero incluso en los casos en los que no existe el deseo de retorno y el lazo con origen es débil, hay un fuerte arraigo en la comunidad kichwa en destino. Mario, citado arriba, afirma sentirse identificado con España y con la localidad en la que vive. Sin embargo, a pesar de destacar esta vinculación con destino, el informante está casado con una kichwa, trabaja en la venta ambulante, asiste a la Congregación Kichwa y pasa su tiempo libre con otros otavalos de Villanueva.

Queda por ver qué actitudes desarrollaran los descendientes de los migrantes. Varios informantes indicaron que la vuelta al origen con los hijos después de muchos años acababa frecuentemente con el rechazo de la realidad encontrada.

7.1.5.1.2 Lazos religiosos entre Ecuador y España

Las migraciones transnacionales pueden estimular transformaciones religiosas uniendo origen y destino en un sistema en el que los cambios en un lugar afectan a otros sitios. En el caso de los otavalos, pese al declive del empresariado transnacional, la creación de la Congregación Kichwa estimuló una serie de importantes prácticas a través de las fronteras, si bien hay que enfatizar que estas no son muy regulares.

Paulo y Valeria, que lideran la iglesia “Misión”, decidieron realizar una acción de evangelización en Otavalo. Con esta finalidad viajaron a la región de origen de los kichwa de Villanueva poniéndose en contacto, además, con la iglesia de Agato²⁷³. Se trata de una

²⁷³ Se trata de una iglesia de Alianza Cristiana y Misionera.

entidad a la que pertenecían antes de migrar los otavalos que lideraron la creación de la Congregación kichwa de Villanueva. La acción se realizó justo en el periodo de invierno, en el que muchos migrantes dispersos por todo el mundo, y que disponen de medios para viajar, vuelven a Ecuador.

Se trata de una expresión de la fuerte actitud misionera promovida desde la entidad. La creación de la Congregación, unida a las múltiples conversiones en Villanueva, estimula a muchos de los otavalos a hacer planes de evangelización en origen. En este sentido, nos encontramos con la fuerte relevancia de la identificación como otavalos. Pese a que la mayoría de los informantes lleva en España más de 10 años, existe la tendencia a pensar que la obligación de predicar debe estar enfocada principalmente hacia los paisanos, sea en destino o en origen. Este trato diferenciado, que sigue el principio étnico, muestra la relevancia de la auto-definición como indígenas.

“Por eso que estamos nosotros aquí en España (...) para ir a Ecuador y levantar a todo el mundo que está dormido (...) porque en Ecuador, en mi iglesia toda la gente se está perdiendo por el dinero. El pastor esta ahora muy enfermo, es un muy buen pastor. Sus hijos están en la perdición (...) En eso se basa en que nosotros queremos ir de aquí muy preparados y hablarles allí a ellos, hablarles de la palabra del Señor”
(Blanca, evangélica desde Ecuador)

Se considera que en España se pueden adquirir conocimientos religiosos y poder así prepararse para acceder a los otavalos que no son evangélicos. De este modo las experiencias adquiridas en el contexto migratorio pueden ser introducidas en la sociedad de origen (Levitt 2003). En este sentido podemos hablar sobre un incipiente proceso que permite el surgimiento de las remesas sociales (Levitt y Lamba-Nieves 2011). El concepto hace referencia a ideas, prácticas, formas de autodefinición que los migrantes, de forma intencional, transmiten a sus países de origen.

Pero los lazos religiosos con Otavalo no se articulan de forma unidireccional. Algunos informantes mantienen contacto con su iglesia de origen, persiguiendo orientar su actividad de tal manera que esta concuerde con la visión de los responsables religiosos en Otavalo. En Villanueva es una tendencia minoritaria, ya que estos contactos son sostenidos sólo por algunos informantes que eran evangélicos antes de migrar y desarrollaron un fuerte vínculo con los pastores. La aprobación de los líderes evangélicos del origen fue también importante para el establecimiento de la iglesia.

*Vínculos bi-
direccionales*

“Siempre estamos comentando con el pastor, decimos «mira pastor, estamos en una iglesia aquí (...) y queremos congregarnos» y el pastor nos pregunta «mira, pero ¿cómo es? ¿Qué les enseña?» «Nos enseña tales cosas». «Ah, vale está bien. Porque ahora mismo están surgiendo muchas confusiones y no queremos que vosotros también os confundáis». «O vale, entonces... queremos que hables mejor con nuestro pastor, que es aquí Paulo». Entonces pastor ha hablado con Paulo y decimos «bueno, a nosotros nos podrá mentir porque sabemos poco de la Biblia (...) pero (...) el pastor de mi país con el pastor Paulo son lo que saben más de la Biblia (...) y podrán hablar». Entonces conversaron y están (...) en contacto y están los dos a gusto (...) El pastor llama para acá, o nosotros llamamos para allá (...) Antes (...) con el pastor antes comunicábamos, pero muy raro, pero ahora con (...) el tema de la iglesia, estamos más en contacto con ellos” (Camila, evangélica desde Ecuador)

También la creación de la segunda iglesia kichwa, descrita anteriormente, fue el resultado del encuentro de un paisano que se convirtió en Ecuador. Su llegada a España y la diseminación de su testimonio entre los otavalos de Villanueva supuso un impulso directo para la creación de la entidad, un acontecimiento con importantes repercusiones para la comunidad kichwa. Esta transformación religiosa, que conllevó la fundación de una entidad evangélica, difícilmente podría ser conceptualizada en el marco de la teoría transnacional al no ser resultado de contactos sostenidos a través de fronteras.

“Un amigo mío se fue a Ecuador y (...) al volver (...) me dijeron «mira (...) aquel se hizo cristiano». Para mí fue un asombro increíble (...) Era para mí (...) al mirar este testimonio (...) algo impactante (...) Dentro vivía con los remordimientos, con el odio, con ira, hacia mis amigos, hacia, puede que, hasta mi propia esposa (...) Yo era fuerte (...) pero por primera vez en mi vida estuve llorando y no sabía ni por qué era (...) A través de este hermano (...) nuestras vidas se han transformado, ya no tenemos odio en nuestras vidas” (Víctor, convertido en España)

Nos gustaría acabar este apartado dejando abierta una pregunta sobre la clasificación de procesos como el descrito, que, al carecer de regularidad y larga duración en el tiempo, escapan de la teoría transnacional pero, a la vez, ponen de manifiesto el gran potencial de transformación de acontecimientos únicos que unen origen y destino generando importantes y duraderas implicaciones en la vida cotidiana.

Concluyendo, el panorama dibujado muestra que los recorridos de los otavalos de Villanueva difícilmente puede ser descrito en términos de transnacionalismo. Pese a la gran relevancia del empresariado transnacional en el pasado, las transformaciones económicas y demográficas repercuten en que en la actualidad surja un importante arraigo en destino

caracterizado por la relevancia de lazos intragrupalos entre los otavales y la predominante persistencia de la identificación étnica. No obstante también se desarrollan nuevos vínculos de carácter religioso con origen y que tienen potencial para convertirse en lazos transnacionales en el futuro.

7.1.5.2 “Vestida de indígena”: la fluidez de la dimensión étnica de la identidad

La presente investigación analiza la identidad como conjunto de puntos de referencia que van definiendo la ubicación de uno mismo en el universo social. Los actores sociales pueden enfatizar diferentes puntos de referencia o dimensiones identitarias en distintas circunstancias (Hale 2004). A lo largo de las páginas anteriores vimos como la identificación étnica se pone de manifiesto con gran fuerza en diferentes contextos, marcando la vida religiosa. En los discursos recogidos destaca el omnipresente “nosotros” y el uso del plural cuando se habla sobre las actividades y formas de pensar (“nos juntamos”, “vamos”, “hacemos”, etc.). Con frecuencia se emplean también términos como “todos” o “nadie” haciendo implícitamente referencia a un colectivo cuyos límites y miembros son identificados por los interlocutores. Finalmente, si se utilizan frases como “nos reunimos todos” o “mi gente” no se habla sobre todo el mundo sino sobre un grupo en concreto. Estas referencias implícitas, de las que están repletas las entrevistas, van acompañadas por especificaciones más exactas que dan pistas sobre a quién se refieren los informantes cuando hablan de “nosotros”.

Adentrarse en esta cuestión permite captar la fluidez y el carácter negociado de la dimensión étnica de la identidad. Su importancia en la canalización de las relaciones se ve matizada por los patrones de diversificación interna y el surgimiento de dinámicas de construcción de fronteras sociales alternativas, priorizando en algunos contextos la autodefinición en términos nacionales, religiosos o profesionales. Esta realidad se une al desarrollo de una heterogeneidad de discursos y prácticas cotidianas referentes a los marcadores identitarios. Todos los elementos nombrados repercuten en que, pese a la relevancia de la dimensión étnica, su significado en la comunidad estudiada constituya un área en proceso de profunda transformación.

7.1.5.2.1 Reflexionando sobre las categorías identitarias predominantes

Las transformaciones, tanto en origen como en el contexto migratorio, repercuten en que el sentido atribuido por los otavalos a las categorizaciones étnicas cambie. Estos procesos se articulan en ámbitos muy diversos: la reinterpretación del patrimonio precolonial (Posern-Zielinski 1999) siguiendo las pautas de tradiciones (re)inventadas (Hobsbawm 2008); la creativa producción cultural que responde a las demandas del mercado (Meisch 2002; Desai 2011; Korovkin 2001); o la redefinición identitaria en función de los cambios sociopolíticos (Meisch 2002; Stolle-McAllister 2013; Huarcaya 2010)²⁷⁴. En la reflexión final de su etnografía de referencia, Lynn Meisch (2002, p. 264) sostenía que, a pesar del desarrollo económico y la influencia de la movilidad internacional y los vínculos transnacionales, elementos como la lengua kichwa, los pelos largos de los hombres, el traje femenino, el poncho llevado por los varones en las ocasiones especiales o la celebración de fiestas como el Inti Raymi serán preservados en Otavalo a largo plazo. Nos gustaría tomar esta afirmación como punto de partida persiguiendo problematizar el significado actual y la relevancia de la dimensión étnica entre los otavalos de Villanueva.

*Ecuatoriano,
indígena,
kichwa, indio,
otavaleño...*

En las declaraciones de los informantes predomina la categorización según la nacionalidad de origen, pero especificando y destacando a la vez la pertenecía étnica. Se intercambian los términos de “indígena”, “kichwa”, “indio” y “otavaleño” restringiéndolos a la población kichwa procedente, ellos o sus antepasados, de Otavalo.

“Nosotros somos indígenas (...) de Otavalo (...) somos otavaleños pero igual somos de Ecuador (...) La mayoría... ecuatorianos son, bueno, les decimos mestizos, porque bueno... los normales ¿no? Porque ellos no tienen ni pelo ni nada de eso. Pero igual también hay morenitos, hay costeños, hay de la capital, quiteños (...) pues vamos hay de muchos... pero nosotros somos indígenas otavaleños, nada más” (Franklin, convertido en la emigración)²⁷⁵

Las categorías nacionales son utilizadas, pero normalmente añadiendo alguna especificación referente a la identificación como indígenas.

²⁷⁴ Para más detalle, véase la parte de “Contextualización”.

²⁷⁵ Hay que destacar que el informante se ha educado en Quito ya que sus padres emigraron allí desde Otavalo. Sin embargo, en el fragmento citado, introduce la diferenciación entre “otavaleños” y “quiteños” identificándose con estos primeros.

“Somos ecuatorianos indígenas (...) de habla kichwa. Pues se dice... soy de Perú y hablo quechua... entonces nosotros somos indígenas ecuatorianos... indígenas, habla kichwa” (Ana, evangélica desde Ecuador)

La auto-definición como ecuatorianos aumenta su relevancia debido en gran medida a las identificaciones externas utilizadas tanto en el contexto jurídico de acogida como en los contactos cotidianos con la sociedad receptora. Destacan las interacciones en el ámbito laboral, donde frecuentemente los otavalesos son preguntados por su origen. Como apuntan los siguientes fragmentos, las identificaciones externas varían dependiendo del contexto, influyendo a la vez en las respuestas aportadas.

“A veces en la feria me preguntaban antes (...) «¿mira tú de dónde eres?», me decían cuando andaba con el vestido... digo «de Ecuador». Me decía, «dónde queda?», y me daba un poco de vergüenza (...) Siempre como que en la tele no sale... ahora escucho un poco de Ecuador, pero antes salía sólo de Perú, que el Machu Picchu no sé qué... y eso que yo no conozco... yo creo que es como la Alhambra (...) casi la mayoría en las ferias (...) nos decían peruanos (...) y me enfadaba dentro de mí. Decía «Yo no soy peruana», aunque no tenía nada contra Perú (...) Pero ahora no. Cuando dice «¿tú eres del Perú?». «No, no amigo. Yo soy de Ecuador. Es cerca de Perú (...) Es como Portugal y España» (...) Y dice «Aaa». Ya no me entra esta ira (...) Hay gente mestiza de Ecuador que son de Quito, ellos hablan un poco más rápido (...) y nosotros creo que hablamos un poco más flojo, más bajo de voz y dice «pero tú no eres parecido a este. Este me ha dicho que es de Ecuador». «Sí, sí amigo es que ellos son de la capital o son de la costa, y nosotros somos de la sierra, somos indígenas». Ya no me cuesta decir, porque antes me costaba explicarlo. [Pensaba] ¿Cuándo me van a entender y cuándo me voy a demorar en explicar? Ahora no...” (Isabel, convertida con la creación de la iglesia)

“Yo [soy] ecuatoriano.... y me gusta también que me digan indio ¿no? Como... hay algunos amigos que se han cortado el pelo y dicen que él ya no es un indio ¿no? Un mestizo ¿no? (...) Y por el más, más aquí... [nos dicen] ecuatoriano, peruano, aquí en España. Pero en Suiza ha sido más indio ¿no? Dice «Ah, Indian people» (...) Digo «Yes, Indian, Ecuador». Entonces siempre éramos [tomados] por indios”. (Diego, evangélico desde Ecuador)

El fragmento anterior nos lleva a una clara asociación de las categorías “indígena”, “indio”, “kichwa” u “otavaleño” a una historia, cultura y origen común, haciendo referencia a una serie de marcadores identitarios repetidos constantemente. Estos indicadores de pertenencia incluyen la lengua kichwa, los pelos largos y la vestimenta femenina. Sin embargo, pese a este énfasis en los elementos culturales, visible en frases como “hombres y

¿Identificación étnica o racial?

mujeres de nuestra cultura”, con frecuencia se utiliza la auto-definición en términos raciales.

“Kichwa es una raza” (Jaime, convertido con la creación de la iglesia)

“Mi país de nacimiento es Ecuador... la raza mía creo que no la perderé (...) mientras que viva” (Enrique, convertido con la creación de la iglesia durante un retiro)

**Identificación
como una
minoría**

Existe una percepción extendida de formar parte de una minoría, estén donde estén. Al trasladarse a Europa u otros lugares de destino se convierten en inmigrantes, con todo lo que conlleva ser adscrito a esta categoría a nivel identitario. Pero también en Ecuador, siendo indígenas, pese a las reivindicaciones políticas y el ascenso económico a lo largo de las últimas décadas, existe una fuerte memoria de discriminación y conciencia de la persistencia de desigualdades en múltiples aspectos de la vida cotidiana.

“Aunque tengas mucho tiempo en un país y tengas los documentos de este país, pero siempre vas a seguir siendo un extranjero ante los ojos (...) de las personas nativas. La gente de este país se siente dueño de este país ¿no? Y nosotros aunque hiciéramos lo posible por intentar ser parte de este (...) país, no podemos ser del todo porque siempre somos extranjeros (...) Nosotros hemos sido emigrantes, porque hemos sido una cultura indígena, ¿no? (...) En nuestro país mismo hemos sido emigrantes (...) al salir a la capital hemos sido ya emigrantes, allí mismo ya (...) Al salir del país somos emigrantes otra vez también (...) Hemos estado en un círculo de emigración (...) Lo único (...) nosotros nos sentimos completamente (...) en nuestro mundo diríamos ¿no? Nos sentimos cuando estamos en Otavalo, en nuestro círculo de indígenas ¿no?, allí es cuando te sientes en tu país” (Óscar, evangélico desde Ecuador)

**Identificación
pan-indígena**

Al mismo tiempo el contexto migratorio promueve el fomento de las identificaciones pan-étnicas poniendo énfasis en las categorías más amplias, utilizando la terminología de Andreas Wimmer (2013, 2008a, 2008b). Varios informantes, al pasar en su recorrido migratorio por diversos países americanos, pudieron conocer a otros indígenas. Pero también el contexto europeo proporciona oportunidades para relacionarse con otros representantes de las sociedades amerindias que emigraron al igual que los otavalos.

“Nosotros tenemos casi un parecido con los indios americanos (...) Cuando estamos por Suiza y vemos a un indígena decimos «oy, aquí ha habido alguien conocido, un ecuatoriano», y lo sentimos como un contacto ¿no? Es lo mismo cuando estás en un país y (...) te encuentras con un indígena, indio americano o indio canadiense, o así que sea indígena, tú tienes algún contacto ¿no? Y pasó así, yo estuve en Canadá y cuando yo veía indios (...) decía «Hola, How». Y yo hablo francés (...) entonces

hablábamos (...) y... decía (...) «Yo no soy indio americano, yo soy indio inca de Sudamérica». Pero somos indios. Nos abrazamos. Entonces hay un parecido ¿no?» (Óscar, evangélico desde Ecuador)

La construcción de las dimensiones de la identidad es un proceso que se desarrolla en el marco de las relaciones sociales, tanto a través de los debates internos como en los contactos extragrupalos. La identidad se ve modelada además por las estructuras del poder existentes. Rogers Brubaker y Frederick Cooper (2001) hacen hincapié en una crucial distinción entre los procesos de identificación y su posible, pero no necesario, resultado en la consolidación identitaria. La identificación por parte de actores externos poderosos, tales como el Estado, puede, aunque no tiene por qué, convertirse en una categoría de auto-definición (Jenkins 1994).

Problemática legal

En el caso de España, los ciudadanos de países latinoamericanos tienen el derecho a solicitar la nacionalidad española después de dos años de residencia legal en su territorio. Es más, gracias a acuerdos bilaterales, la población latinoamericana tiene la posibilidad de conservar la nacionalidad de origen, disfrutando de esta manera de la doble nacionalidad. De esta forma el marco legal vigente tiene el potencial de repercutir en las dimensiones identitarias existentes.

Siguiendo la tipología de Andreas Wimmer (2008a, 2008b)²⁷⁶, en el caso de los otavalos de Villanueva, podemos observar patrones de desplazamiento de las fronteras sociales a través de su expansión. Entre las posibles formas que puede adquirir este fenómeno, se distingue el paso de categorías que abarcan a un reducido número de personas a otras más inclusivas (Wimmer 2008a). En el grupo analizado la auto-definición como indígenas queda, sobre todo en diversos contextos de contacto con la sociedad de acogida, relegada a un segundo plano, destacando la pertenencia nacional. No obstante, en los discursos de los informantes, la auto-definición en términos de su ciudadanía española tiene sobre todo carácter instrumental. Es percibida como una opción que facilita los movimientos entre Ecuador y España y en el territorio de la Unión Europea, con lo que ello significa por razones laborales. De este modo la apropiación de esta modalidad de identificación externa adquiere principalmente un carácter utilitarista, sin que exista la

²⁷⁶ Véase el “Marco Teórico”.

percepción de una plena participación en la sociedad de acogida²⁷⁷, incluso en el caso de informantes que llevan en España varias décadas.

7.1.5.2.2 Religión “vívida” y marcadores de fronteras sociales

Si bien los informantes convergen de forma mayoritaria en su auto-definición como ecuatorianos, indígenas y kichwa otavalos, el significado atribuido a estas categorías es heterogéneo. Esto tiene que ver con la diferenciación entre los aspectos “nominales” de la identidad y la experiencia de la identidad (Jenkins 2008). Es posible que las personas que comparten una misma forma de auto-identificación y los mismos marcadores identitarios a nivel nominal atribuyan significados muy distintos a estos elementos. Como afirma Richard Jenkins (2008), fundamentándose en los trabajos de Anthony Cohen, participar en un mismo dominio simbólico no tiene por qué implicar el consenso en cuanto a los valores o la uniformidad del comportamiento. Los aspectos nominales desempeñan un papel crucial en el mantenimiento de la coherencia grupal fomentando la percepción de pertenecer a un colectivo caracterizado por atributos comunes e invisibilizando al mismo tiempo la

²⁷⁷ Pese a la estabilización de su situación jurídico-legal, algunos contactos con la sociedad de acogida refuerzan el sentimiento de separación de esta. Concretamente, varias familias se quejaron de las amenazas de perder a sus hijos recibidas en distintas ocasiones de los asistentes sociales debido a su situación económica. Su situación vital es considerada relativamente buena por los informantes, y sin embargo no siempre ha sido evaluada como tal por algunos actores de la sociedad receptora.

“Nos decían que pueden quitarnos nuestros hijos. Preguntaban si los niños no comen comida basura, pero yo no sabía qué era. Me dijo que los niños no deben comer ni patatas ni hamburguesas, sino lentejas, cocido. Yo no sé cocinar comida española pero les cocino lo que sé de Ecuador. La asistente registró todo el piso, la cocina, el frigorífico, los cuartos, las camas. Cuando alquilamos el piso estaba vacío y todos los muebles los encontramos. Por eso no tenemos cosas nuevas como la gente de aquí, pero están limpias y están bien (...) La asistente dijo también que deberíamos tener dinero en el banco si queremos mantener nuestros hijos. Dijo cuánto normalmente tienen las familias españolas. Pero nosotros normalmente para el invierno tenemos 2-3 mil euros y este año ni siquiera llegamos a eso. A mi hermana le pasó lo mismo. La asistente preguntaba si comían carne, pescado. Al final dejaron de venir, pero cuando nos amenazaban estuvimos pensando en mandar a nuestros hijos a Ecuador (...) También mandaba a los niños a la escuela en una camiseta de tirantes, una camisa de manga larga y un chaquetón, pero nos llamaron de la escuela diciendo que los niños españoles llevan un jersey y que los jersey son obligatorios. Les respondí que no tenían frío tal como están. Además pensé que como tienen calefacción en la escuela estarían bien. Al final tuvimos que comprarles yerseis y leotardos, pero el más pequeño pronto empezó a tener problemas en sus piernas. Le salieron algunas cosas raras por la parte interior de las piernas. Empecé a ponerle crema hidratante pero no funcionó, así que fuimos al médico. El médico dijo que esto es del calor y puede que no se va a ir nunca. Llevamos el certificado del médico a la escuela y pude dejar de vestir a mi hijo así. Cuando nos decían que pueden quitarnos a nuestros hijos fuimos incluso a un abogado y él preguntaba cuánto dinero teníamos en la cuenta. Nos tranquilizó que no nos pueden quitar los hijos tan fácil. Siempre llevamos a los niños a la escuela y nunca, aparte de cuando están enfermos, faltan. Uno tiene alergia al polen y durante dos semanas tiene el certificado de baja del médico. Sin embargo los profesores vinieron dos veces a la casa para comprobar si realmente estaban malos” (Notas de la entrevista con Lucía; 21/11/2005)

heterogeneidad interna. A continuación analizaremos las actitudes frente los marcadores de fronteras sociales, así como su ambigua relación con las prácticas cotidianas.

El idioma constituye uno de los referentes claves en la delimitación del significado de ser kichwa. Con anterioridad analizamos cómo es considerado por algunos la razón de la creación de una congregación separada para los indígenas en el seno de la Iglesia "Misión". Sin embargo, pese a estas declaraciones, mostramos que el trato de la lengua es muy ambivalente. Esta ambigüedad halla su reflejo en las posturas frente al idioma en otras esferas de la vida.

El estudio muestra que tan sólo una pequeña minoría de los indígenas en Villanueva habla kichwa como su primer idioma. El resto de la población habla ambos en mayor o menor grado, aunque su lengua principal es el español. En este grupo se hallan personas cuyos conocimientos se limitan a su comprensión, sin tener capacidades para hablarlo. El idioma compartido, si partimos del criterio de las capacidades prácticas para comunicarse en una lengua, no es el kichwa sino el español. Podríamos preguntarnos por tanto, ¿cómo el idioma kichwa puede ser considerado un marcador identitario cuando para la mayoría de los otavalos no es su primera lengua?

Para responder a esta pregunta tenemos que adentrarnos en el contexto de origen, en el que siglos de discriminación se plasmaron en la expansión del español en detrimento del uso del kichwa (Collredo-Mansfeld 1998). Recordemos que en kichwa se puede referir al idioma kichwa con el término de *yanga shimi*, lo que se traduciría como lengua privada de valor, que no sirve para nada. Las posturas despectivas de los grupos dominantes frente al patrimonio indígena quedaron reflejadas en la consciencia y las estructuras lingüísticas de los kichwa (de la Torre 2006).

Pero la depreciación de la lengua, así como de todo lo que se asocia a la población indígena, es cada vez más contestada. El desarrollo del movimiento indígena, sobre todo desde los años 90, contribuye a los intentos de recuperación lingüística en origen. El enorme valor identitario atribuido al idioma estimula estas actuaciones.

"Ahora lo están queriendo recuperar (...) pero (...) en la actualidad ya los chicos (...) la mayoría no habla mucho el kichwa. Entonces ahora (...) todos van al español y con eso que la gente sale para Europa y toda la gente viaja (...) La gente ya no quiere aprender ni el kichwa. «Mejor- dice - el español y si quiero aprender (...) otro idioma

que sería el inglés». Entonces ahora la gente dice (...) como a nosotros nos llaman de indios (...) bueno hay una estrofa en mi país (...): «Si tú quieres ser un indio habla kichwa». Entonces mucha gente (...) nos dice que no somos indios porque no hablamos el kichwa (...) En la actualidad (...) también (...) pierden lo que es el pelo (...) y muchas cosas [las] están perdiendo (...) Ahora que ya ven que están ya a tope de perderlo en mi país, lo quieren recuperar” (Camila, evangélica desde Ecuador)

Entre los otavalos de Villanueva encontramos posturas diferenciadas respecto al idioma. Por una parte, los informantes cuyo primer idioma es el kichwa ponen un gran énfasis en el mantenimiento y la recuperación de la lengua indicando que es un elemento de diferenciación central. Por otra parte, los otavalos con el español como lengua materna se sienten más cómodos en este idioma y el uso del kichwa, a muchos, les provoca incomodidad ya que no están acostumbrados a hablarlo.

La estrategia de la aproximación lingüística por parte de las organizaciones evangélicas contribuyó a la recuperación del valor del idioma. En Villanueva el pastor de la iglesia “Misión” muestra una postura parecida, aunque se enfrenta a la diversidad lingüística interna de los otavalos.

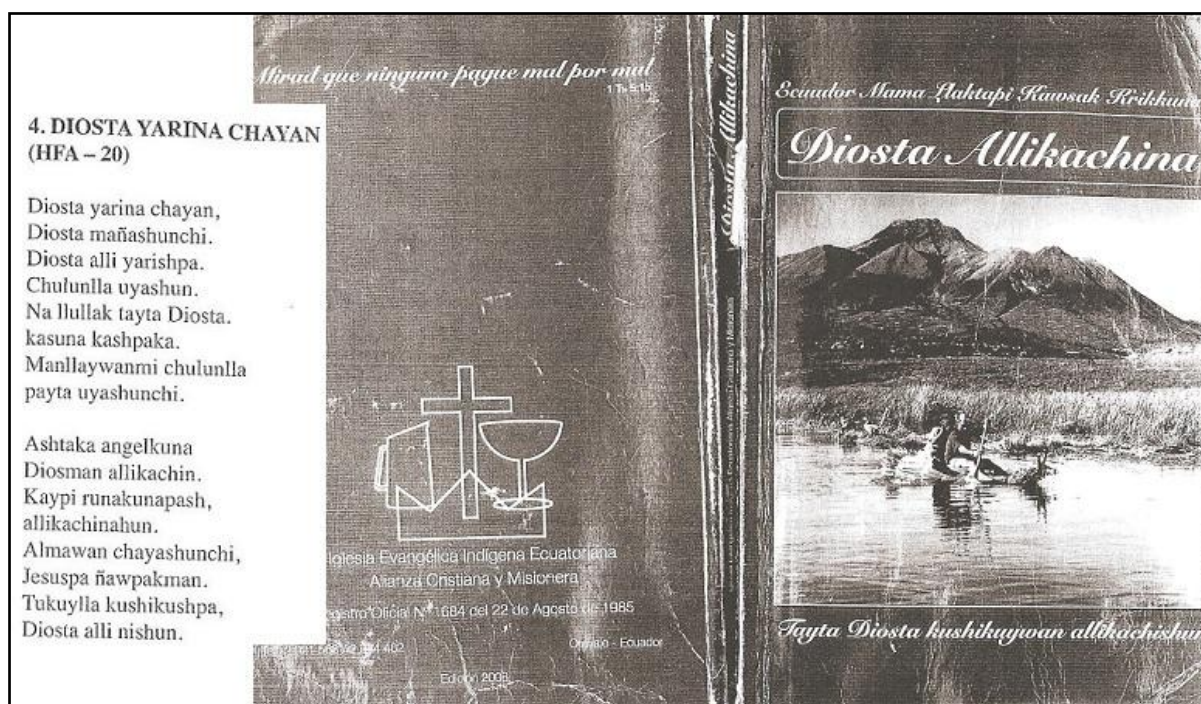
“Ellos dirigen toda la parte de (...) canto y (...) es interesante porque ellos prefieren cantar incluso más las canciones en español y soy yo (...) quien les anima a ellos de que canten en su idioma, porque algunos (...) ni saben hablar en kichwa” (Paula, pastor de la iglesia “Misión”)

Como ya explicamos, la única parte del culto en kichwa son algunas alabanzas. Aunque son escasas, el contexto de la iglesia proporciona oportunidades para el contacto regular con el idioma de origen, aunque no lo hablen en su vida cotidiana.

Esta posibilidad es apreciada por algunos informantes, que así pueden entrar en contacto con el patrimonio indígena.

“También hemos²⁷⁸ gente como yo que no entiende el kichwa, y además de esto también estoy aprendiendo más, como esta vez que me tocó cantar en kichwa y fue algo grande, porque nunca yo he cantado en mi idioma” (Mario, convertido en la emigración al casarse con una evangélica)

²⁷⁸ Como atestiguan las citas recogidas a lo largo del presente texto, las formas de expresarse de los otavalos entrevistados pueden variar del español estándar utilizado en destino. Los propios informantes con frecuencia afirmaban que a veces tienen dificultades para comprender el lenguaje con el que se encuentran en el contexto migratorio.

Foto 10. Portada de un libro de alabanzas en kichwa utilizado para preparar el culto.

Fot. Rita Sobczyk

Las posturas misioneras promovidas por parte de la iglesia repercuten también en la percepción de la necesidad de convertir a otros kichwa. Por esta razón algunas personas persiguen mejorar sus capacidades lingüísticas y así acceder en Ecuador a otros miembros monolingües en este idioma, así como a aquellos migrantes cuya primera lengua es el kichwa.

“A través de programas, de CDs... de kichwa (...) está ayudando mucho, porque parece que nosotros como kichwa necesitamos oír el kichwa (...) Hoy vemos (...) la necesidad de empezar a buscar más para poder ir a predicar en el kichwa y hoy (...) en mi parte yo veo la necesidad del kichwa, hoy necesito el kichwa (...) para poder tramitar la profundidad de la «Palabra»” (Juana, evangélica desde Ecuador)

Pero también hay informantes que prefieren que se utilice el español en las reuniones porque manejan mejor este idioma. La nostalgia por la lengua del origen se entremezcla con las necesidades prácticas de personas que no adquirieron capacidades lingüísticas en kichwa. En este contexto la iglesia constituye el único lugar de contacto regular de todos con este idioma. Pese a que se trata de una presencia mínima, a nivel simbólico tiene lugar la reafirmación del valor del kichwa. Queda por ver cómo se desarrollarán las posturas de los descendientes de los otavalos ya nacidos en Europa. Pese a

las declaraciones de algunos informantes, la observación participante mostró que incluso en el caso de los hijos de parejas cuyo primer idioma es el kichwa, la lengua de comunicación principal es el español. Se trata del resultado no sólo de su socialización en el sistema escolar de acogida sino también de los contactos con otros niños kichwa que hablan sólo español. Entre los padres predomina una actitud instrumental frente al idioma de los hijos, por lo que suelen dar prioridad a otros idiomas que dan más oportunidades laborales que al kichwa.

Peinado

Otro de los marcadores identitarios con mayor presencia en los discursos recogidos es el peinado.

"Siempre nuestros padres decían que tiene que ser con pelos, porque tú eres indígena de nuestra raza (...) los que tienen cortados son mestizos (...) Por eso hemos tenido pelo largo" (Enrique, convertido con la creación de la iglesia durante un retiro)

Si bien existe diversidad de opiniones sobre el peinado, en la práctica cotidiana todos los hombres adultos, sin excepción, llevan el pelo largo o medio largo. Casi la totalidad lo recoge en una coleta y raramente en forma de trenza.

"Yo creo que tenemos una identidad y entonces yo creo que eso es lo que quiero mantener (...) Por eso es (...) en primer plano (...) la práctica principal el mantener el pelo, porque así a lo mejor la gente (...) ya te ve como distinto y (...) sería lo más bonito, ¿no?, que te diga: «¿Perdona, tú de dónde eres, o de qué raza eres?», eso sería de verdad una respuesta: «Yo soy kichwa, yo vengo de la raza kichwa»" (David, evangélico desde Ecuador, casado con una kichwa católica)

Pero afirmaciones como la anterior coexisten con la insistencia predominante en que no se trata de una obligación sino de una elección personal, que además debe adaptarse a las circunstancias personales de cada uno, que podrían requerir el corte del pelo.

"Para mí la verdad es algo muy bonito, tener el pelo largo y lo mantengo así (...) No, porque alguien nos exige (...) no porque es una importancia muy grande, sino porque me gusta. Me gusta tenerlo, nada más" (Wilmer, convertido en la emigración antes de venir a España)

"R: [¿Por qué tenéis vuestra propia iglesia y no os congregáis en otra?]

I: (...) Eres un poco más familiarizado (...) con tu gente (...) Los indígenas tienen que ser siempre (...) unidos (...) La cultura indígena siempre es un poco más cerrada (...) Pero si no hubiese (...) aquí indígenas y me tocaría (...) ir solo (...) a una iglesia, tendría que yo adaptarme a (...) los demás gente (...) Con el tiempo va cambiando (...) Nosotros no somos que la cultura va a ser siempre eterna ¿no? (...) Hay cosas que se

puede guardar como su idioma (...) tener el pelo así (...) A veces (...) te vas a buscar un trabajo en una oficina, te va a decir «¿qué haces con este pelo aquí?» (...) Esto es nuestra tradición (...) pero si yo voy a vivir con las puertas cerradas de un trabajo (...) por mi tradición tengo que pensarlo bien (...) Si yo estuviera en un país donde me dijeran que tengo que quitarme el pelo por razones de trabajo tendría que adaptarme a donde estoy” (Óscar, evangélico desde Ecuador)

Para los descendientes nacidos en Europa se considera mayoritariamente que el pelo largo es un elemento que se debe intentar transmitir, pero sin que se convierta en una imposición. Existen casos de hijos con pelo corto, que justifican simplemente en base a preferencias, sea por razones estéticas o por presión social.

La vestimenta asociada al origen es uno de los marcadores de diferencia al que, en la vida cotidiana, menor importancia se atribuye. Es casi inexistente entre los hombres, aunque se dieron casos de su importación desde Ecuador para celebraciones especiales, como las bodas. Aunque utilizan el traje de origen es utilizado de forma habitual por algunas mujeres, suele quedar relegado, en la mayoría de los casos, a las festividades. Su uso en celebraciones como bautismos, bodas, cumpleaños y fiestas religiosas demuestra el significado simbólico que se le atribuye. En el culto de la Iglesia kichwa, celebrado semanalmente los martes, casi todas las mujeres van ataviadas con el vestido asociado al origen.

Vestimenta

"Ahora que vivo acá 6 años (...) tampoco me creo como que ya he cambiado tanto (...) Yo pienso que yo sigo siendo (...) una kichwa más, porque no he perdido ni la vestimenta, nada. Para mí es un orgullo llevar una vestimenta que... hay mucha gente que admira y dice «Ay, ¿qué llevas puesto allí?» (...) Digo (...) es una vestimenta única que no hay en otro lugar y de mi parte (...) me sigo sintiendo que soy una kichwa más" (Camila, evangélica desde Ecuador)

Pero muchos de los relatos recogidos indican posturas flexibles acerca de su uso. La vestimenta puede servir o no como un marcador étnico dependiendo de las circunstancias, tal como atestigua la siguiente cita:

“Lo que vivimos día a día, vivimos a la manera de los españoles a lo mejor, pero también tenemos nuestra cultura que no la dejamos, que siempre vamos practicando para que no se vaya olvidando (...) el vestido, nuestra manera de hablar (...) Bueno, estamos en una mezcla (...) Yo vivo más adaptada a la cultura española (...) tengo la libertad de poder vestirme, de tener la vida de aquí. Pero hay personas que no pueden tener esto, que todavía tienen su cultura al ponerse, yo creo la vestidura...

que nos ponemos la vestidura diferente. También me la pongo los martes, cuando acudo a la iglesia (...) Porque (...) muchas veces cuando yo vivía “en el mundo” (...) cuando nos íbamos a alguna fiesta, alguna reunión, me iba vestida de indígena, porque tengo esta cultura (...) nos ponemos elegantes para un día especial. Entonces me he dado cuenta que los martes también tengo que hacerlo porque es un día especial para Dios, tengo que mostrar lo que yo soy, que es la cultura y entonces es por eso. Pero el resto de vida soy así como me ves (...) con ropa normal (...) Aunque la vestidura que tenemos es normal en nuestro país, porque todos van vestidos así y allí seguramente no podré ir vestida así, me iré todos los días vestida de indígena [se ríe] Cuando estaré allí, me adaptaré a la cultura” (Isabel, convertida con la creación de la iglesia)

La vestimenta es percibida por muchos como algo que, en ocasiones especiales, permite, en cierto modo, “convertirse” en otavalos²⁷⁹. Es un medio que posibilita en las circunstancias que lo requieren enfatizar la dimensión étnica de la identidad o disminuir la relevancia de esta en otras. Así se pone de manifiesto cómo la preservación de marcadores identitarios puede ir acompañada por el sentimiento de que la identidad individual está formada por múltiples referencias y que la importancia de estas depende del contexto.

“Nosotros para irnos a la iglesia los martes, en eventos especiales de una fiesta, reuniones entre más hermanos, entonces allí vamos como kichwa (...) A veces nos invitan a un evento (...) como Paulo hizo (...) un encuentro (...) en la iglesia y se reunieron más iglesias, no solamente la de Villanueva, sino había más iglesias (...) entonces allí nosotros fuimos todos como kichwa. En cosas así sí vamos todos como kichwa. Nos cueste lo que nos cueste allí vamos como kichwa” (Diana, evangélica desde Ecuador)

De nuevo la iglesia aparece como un lugar en el que el uso de la vestimenta de Otavalo adquiere relevancia. En cambio, en la vida cotidiana, sobre todo en verano, el calor dificulta su uso, aunque en la Congregación Kichwa, en los meses con altas temperaturas, el traje es utilizado por la mayoría de las mujeres.

Entre los hombres el trato de la vestimenta del origen es bastante diferente. No suelen llevarlo ni en la vida cotidiana ni en las ocasiones especiales.

“Yo como emigrante, aquí, no puede conservar (...) mis alpargatas, ni traje típico (...) Sinceramente te digo me siento un payaso (...) pero cuando estoy en mi país me

²⁷⁹ El título del presente epígrafe contiene un fragmento de la entrevista con Isabel. La informante utiliza la expresión “vestirse de indígena” transmitiendo un poderoso mensaje sobre el carácter fluido de la identificación étnica. Destaca el hecho de que la frase fue aplicada tanto para hablar sobre el uso de la vestimenta en el contexto migratorio como también en origen.

pongo mis alpargatas, mi traje típico, por lo menos (...) cuando tenemos eventos especiales (...) Estamos tras el rescate de nuestra cultura (...) Mucha gente ha tomado consciencia de eso pero hay gente a quienes ni les importa, como en todo lado, ¿no?" (Fernando, católico)

Aunque con el establecimiento de la iglesia algunos miembros del grupo de alabanza sí acuden con algunos elementos del traje del origen, como pueden ser las alpargatas blancas, a la vez que recogen los pelos en una trenza.

"Yo cuando bajé a mi país, pues he visto y no me gustaron (...) Empecé a asistir a iglesia y fue algo que dije «no, pues si mi mujer va con el traje que nuestros padres nos han dado pues vale, voy a ponerlo», y me empezó a gustar y ahora lo llevo, pero todavía me faltan muchas cosas" (Mario, convertido en la emigración al casarse con una evangélica)

Según Henry Hale (2004), la limitada capacidad cognitiva del cerebro humano influye en que los marcadores de fronteras sociales suelen ser los elementos más simples y visibles. A estos se asocian con frecuencia otros rasgos, como creencias o comportamientos. En el caso de los otavalos se repite una serie de características que los informantes describen como propias de la población kichwa. Entre estas destacan: el carácter reservado y el respeto. Existe la percepción de que en origen las personas son más educadas y más formales en las maneras de expresarse, contrastando desde su punto de vista con lo observado en la sociedad de acogida.

*Carácter
reservado y
respeto*

"Nosotros somos más honrados que... de todos los indígenas que habemos en este mundo, somos más tranquilos y trabajadores, somos más respetuosos" (Fabián, convertido con la creación de la iglesia)

A la vez se consideran más cerrados, lo que repercute en que no suelen iniciar una interacción, aunque siempre saludan. En este contexto, varios informantes indicaban que la iglesia permitió una mayor apertura a los contactos externos puesto que la participación en las reuniones anuales con los componentes de la iglesia "Misión" proporciona un entorno informal propicio para conocer a otras personas.

En definitiva, no existe una homogeneidad en cuanto al significado específico atribuido a los marcadores de la diferencia nombrados por los informantes. A pesar de que estos aspectos de la dimensión étnica adquieren cierta densidad, canalizando el mantenimiento del pelo largo o medio largo por parte de los varones o el uso simbólico de la vestimenta femenina en ocasiones especiales, las posturas predominantes muestran

indicios de una pérdida de relevancia en la vida cotidiana y una consciencia de los cambios que les afectan.

“El hecho que esté con una corbata, esto no quiere decir que ha cambiado (...) Hay a veces que por motivos de trabajo (...) te cortas el pelo o dejas tu tradición (...) no quiere decir que ya no seas indígena. Si lo conservas en tu sangre, en ti... y lo demuestras, hablas y para ti (...) la tradición (...) las costumbres son muy importantes, sigues siendo un indígena (...) Digamos un indígena del pasado... no pensaría (...) en superarse, en seguir evolucionando, en (...) ser una persona de estudios, sino debería pensar en vivir como en un tiempo pasado en la agricultura, en caza, en algo primitivo, entonces nunca va evolucionando (...) Ahora el estudio ha avanzado y hay que seguir evolucionando (...) Ser indígena no es... algo indispensable, porque si no eres indígena también puedes vivir” (Óscar, evangélico desde Ecuador)

*Superando el
“conservacionismo
cultural”*

Los ejemplos anteriores muestran que las posturas de respeto a la diversidad cultural deben tener en cuenta la fluidez y los cambios de la identidad. Sin embargo en numerosas ocasiones la percepción estática de las comunidades minoritarias, específicamente las etiquetadas con el término indígenas, lleva a una especie de conservacionismo cultural (“*cultural conservation*”), utilizando palabras de Steven Vertovec y Susanne Wessendorf (2005, p. 11). Este consiste en el trato de determinadas poblaciones humanas como si fuesen especies en peligro de extinción. Esto se debe al hecho de que la etnicidad con frecuencia es pensada como algo “definido por la memoria y corrompido por la experiencia” (Upton 1996, p. 1)²⁸⁰. Siguiendo esta línea de razonamiento, basada en la visión estática de la realidad social, sólo se puede permanecer siendo indígena si se resiste las influencias externas. A lo largo de las páginas anteriores vimos que para los otavalos de Villanueva la identificación étnica es muy importante, pero el significado atribuido a esta es variado.

La pertenencia religiosa en este contexto está sujeta a múltiples influencias, que a veces llegan a ser contradictorias. El alto número de conversiones, la creación de una entidad evangélica propia, la fuerte adaptación de las prácticas religiosas a los requisitos del trabajo en las ferias, todos estos elementos repercuten en que la religión pueda ser vista como vehículo de reafirmación étnica y de los lazos intragrupalos. No obstante, la omnipresencia de las referencias religiosas, en la mayoría de los discursos recogidos, las

²⁸⁰ Traducción propia del texto original: “memory is defining, experience is corrupting”.

fracturas internas fundamentadas en la división entre los evangélicos y las personas “del mundo”, así como el desarrollo de posturas de apertura extragrupal, atestiguan en su conjunto que la identificación étnica y religiosa se encuentran en una relación ambivalente y sujeta a transformación no exenta de tensiones.

Foto 11. Kaolack (Senegal).



Fot. Rita Sobczyk

7.2 LA RELIGIÓN “VIVIDA”: EL CASO SENEGALÉS

*“[Villanueva] también es una Senegal muy chiquitillo”
/Bouna, musulmán, no perteneciente a ninguna cofradía/*

A pesar de que en el contexto europeo el islam es frecuentemente considerado como un componente esencial de las fronteras sociales que separan la población musulmana de origen inmigrante de las sociedades receptoras (Zolberg and Woon 1999; Moreras 2006; Casanova 2007; Foner and Alba 2008a), el presente estudio muestra una realidad que diverge de esta visión. En el caso analizado, la religión constituye un marcador identitario relevante, pero no implica cierre a nivel grupal.

El islam es definido y experimentado por los individuos de diversas maneras, influyendo y siendo influido por aspectos económicos, políticos y socio-culturales de la vida cotidiana. El trabajo es mayoritariamente percibido como una obligación religiosa más importante que el estricto cumplimiento de las actividades rituales. En el ámbito sociopolítico, la religión constituye un elemento crucial del tejido asociativo, en parte como respuesta a las desigualdades económicas y legales. Estas últimas tienen una importancia fundamental en el sentimiento de distanciamiento de la sociedad de acogida. En este contexto, la religión constituye una fuente de empoderamiento, ya que interviene en la consolidación de patrones de ayuda mutua. El capital social generado cristaliza en forma de seguro comunitario que los individuos pueden activar en casos de emergencia. A nivel de las organizaciones religiosas es sobre todo la participación en las celebraciones anuales más importantes y las visitas de los líderes religiosos lo que fomenta la percepción de pertenencia a una comunidad ligada al origen, reafirmando algunos marcadores identitarios (Barth 1976 [1969]). Pero la relevancia de los lazos con origen no implica el desarrollo de fronteras sociales claras (Alba 2005), tal como atestiguan las formas de auto-definición predominantes y los patrones de interacciones cotidianas. En la ausencia de oportunidades de emprendimiento de la movilidad transnacional, la participación religiosa se convierte en una manera de mantenerse conectado con el país de origen, pero al mismo tiempo contribuye al fomento de las relaciones con la sociedad de acogida.

Dichas tendencias predominantes esconden, no obstante, una diversidad de situaciones, recorridos vitales, así como de realidades legales y económicas, existentes entre los senegaleses en el ámbito estudiado. El análisis que seguiremos a lo largo de las siguientes páginas perseguirá dar visibilidad y acercar las plurales formas de pensar y de actuar, así como de vivir el islam, vinculándolos con el contexto más amplio que influye en el día a día de los migrantes.

7.2.1 ESBOZO DE LA PROBLEMÁTICA

En una conferencia dada por la escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie en la Universidad de Princeton (Estados Unidos) en 2010, la autora relató una interacción en una charla que dio en Lagos, la antigua capital de Nigeria. Durante la charla un miembro del público le hizo una curiosa pregunta: “¿Es usted una escritora africana?”. No era la primera

vez que Adichie escuchaba esta cuestión, a lo que contestó: “Nací y crecí en Suka, una pequeña ciudad universitaria en Nigeria. He escrito una novela sobre un cierto momento de la historia nigeriana. Hablo Igbo, una de las lenguas de Nigeria. Tengo sólo un pasaporte: el nigeriano. A todas luces Nigeria está en África. Y a pesar de todo ello, me preguntan si soy una escritora africana”²⁸¹. Pero hay más, porque Adichie respondió que “No” a la interrogación en cuestión. Respondió negativamente porque, como defendía, la pregunta no hacía referencia a la geografía, sino más bien a la lealtad, a los vínculos con lugares, personas e ideas, al sentido de pertenencia (Abdullah 2012). El contexto actual de diversificación de las rutas de movilidad humana, de desarrollo de las prácticas transnacionales, de influencia de los medios de comunicación globales, de los flujos del capital, productos, imágenes y símbolos a escala planetaria, convierte a muchas de las categorizaciones identitarias en profundamente problemáticas. Esta realidad afecta no sólo a las auto-definiciones en términos étnicos, nacionales o continentales, sino también a otros tipos de pertenencias, incluidas las religiosas.

A lo largo de las últimas décadas, en los países de nuestro entorno han surgido acalorados debates referentes a la cuestión ¿qué significa ser musulmán en Europa? (Grillo 2004; Bowen 2004), mostrando la fuerza de esta complejidad identitaria en el ámbito de la religión. A la luz de la extendida equiparación del islam con violencia y fundamentalismo (Moreras 2006), necesitamos, quizás más que nunca, enfoques que vayan más allá de los planteamientos esencialistas y estáticos en el análisis del mundo social. Se trata de enfrentar la conceptualización de la religión en el contexto migratorio como un “trasplante cultural inalterable” (Moreras 2006, p. 35), como el componente necesariamente central de la identidad.

En el presente estudio defendemos que la perspectiva de la religión “vívica” constituye un enfoque sensible al carácter dinámico de la realidad descrita. Persiguiendo aproximarnos a la diversidad religiosa en Europa, la investigación aplica este enfoque para analizar las maneras en las que el islam es definido, practicado y experimentado en el ámbito cotidiano en el caso de los migrantes senegaleses, la nacionalidad subsahariana más

²⁸¹ Traducción propia del texto original: “I was born and raised in Suka, a small university town in Nigeria”, Adichie told Princeton listeners; “I wrote a novel about a central moment in Nigerian history; I speak Igbo, one of the Nigerian languages; I have only one passport, which is Nigerian. And by all accounts, Nigeria is in Africa. And yet I was being asked if I was an African writer” (citado en Abdullah 2012, p. 427).

numerosa en España. Los resultados ponen de manifiesto la influencia de la agencia humana en la articulación de los significados y expresiones religiosas, captando a la vez las repercusiones de los condicionantes estructurales en las maneras en las que el islam es comprendido y practicado por los migrantes. En el material recogido, la problemática identitaria surge con gran fuerza, poniendo de manifiesto los nexos existentes entre la auto-definición en términos religiosos y otros tipos de pertenencias.

Partiendo del supuesto de que la comprensión de la religión “vivida” requiere tener en cuenta el recorrido vital de las personas (Schielke 2010), el presente capítulo se inicia con una breve introducción de las historias migratorias de los informantes. El apartado 7.2.2 persigue ofrecer una primera aproximación a esta realidad centrándose en las motivaciones que condujeron al emprendimiento de la odisea migratoria.

La estructura del capítulo

El apartado 7.2.3 se centra en las maneras existentes de definir el islam. Se analizan tanto las tendencias predominantes en la construcción de significados religiosos como las negociaciones y debates referentes a estos. Se abarca a estas conceptualizaciones del islam que, pese a su carácter minoritario, ponen de manifiesto la diversidad existente. A lo largo de todo el apartado se pone especial énfasis en aquellos informantes que no se consideran practicantes, así como en aquellos otros que no participan activamente en las instituciones religiosas o incluso rechazan abiertamente muchas de sus características. La perspectiva de la religión “vivida” se convierte en una lente que permite captar estas variadas formas de comprender y practicar el islam.

La siguiente sección contiene un análisis del funcionamiento de las cofradías²⁸² de Mouridiyya y de Tijaniyya²⁸³ en Villanueva, indicando las diversas maneras de participación en estas organizaciones religiosas. El estudio muestra que, aunque se trate de instituciones independientes entre sí, no existen fronteras sociales “claras” entre sus miembros en la vida

²⁸² Recordemos que la mayor parte de los senegaleses musulmanes pertenece a cofradías sufíes, encabezadas por líderes espirituales, que guían a sus discípulos. El concepto de *da'ira* hace referencia a la unidad organizativa básica de las cofradías. Para más información véase el capítulo de “Contextualización” y el Glosario (Anexo I).

²⁸³ El panorama de las instituciones musulmanas creadas por la población senegalesa en Villanueva está formado por tres *da'iras*: de Mouridiyya, de Tijaniyya y de Baye Fall. En la *da'ira* de los Mourids se ubica también una mezquita.

cotidiana²⁸⁴. El espacio de la mezquita dirigida por los Mourids constituye un lugar de encuentro entre senegaleses de afiliaciones religiosas heterogéneas. Nos encontramos así con un alto grado de homogeneidad nacional, tanto en cuanto al liderazgo como a la membresía de la mezquita. No obstante, la apertura a la participación a musulmanes de otros orígenes, así como la inserción de muchos senegaleses en otras mezquitas más cercanas a sus domicilios, indican que no podemos sobreestimar la vinculación de la religión con la reafirmación de la identificación con el origen.

El apartado 7.2.5 parte de un esbozo de las prácticas transnacionales emprendidas por las migrantes, enfatizando el papel de los guías religiosos en el mantenimiento de los lazos a través de fronteras. Las grandes reuniones organizadas con ocasión de su llegada, así como a raíz de las celebraciones religiosas anuales, constituyen un lugar de encuentro que lleva a la reafirmación de la identificación como senegaleses, independientemente de las afiliaciones religiosas específicas y de la intensidad de las prácticas religiosas en la vida cotidiana. No obstante, pese a la relevancia de la vinculación con origen a nivel identitario, la religión se convierte además en un vehículo de fomento de las relaciones con la sociedad de acogida. Hay que enfatizar también el papel de la representación política de los migrantes senegaleses por parte de las autoridades religiosas. Estas se convierten en mediadores con los gobernantes locales contribuyendo al fomento de lazos con destino.

Los siguientes dos apartados ofrecen una aproximación a los procesos de la negociación identitaria, mostrando todo el entramado de factores que influyen en la existencia de diferentes formas de auto-definición entre los participantes de este estudio. Como afirma Jordi Moreras (2006, p. 24), la omisión de los argumentos socioeconómicos y políticos en el análisis de la religión y las migraciones conduce con frecuencia a la formulación del debate en términos de incompatibilidades culturales. En la parte inicial nos

²⁸⁴ Los estudios existentes sobre la religión en el contexto de las migraciones de los senegaleses se han limitado en gran medida al caso de Mouridiyya (Carter 1997; Kaag 2008, 2013 ; Riccio 2004, 2008 ; Babou 2002; Ebin 1990; Crespo 2007a; Moreno 2013). Esta tendencia académica, denominada con el término de "Mouridcentrismo" (Soares 2004, 914), es tan prominente en la investigación que trasmite la impresión de que los senegaleses no pertenecientes a esta cofradía casi no emigran.

No obstante, los datos recogidos en el presente trabajo muestran una importante diversidad de afiliaciones religiosas entre los informantes. Destaca sobre todo la presencia de la población Tijani, que en las investigaciones realizadas hasta el momento sobre el islam en el contexto de la movilidad de los senegaleses es, con algunas excepciones (Lliteras 2009; Soares 2004), inexistente. Para dar visibilidad a esta heterogeneidad se ha decidido indicar la auto-definición en términos de pertenencia religiosa de todos los informantes mencionados a lo largo de este capítulo.

centraremos en la articulación de las relaciones con la sociedad de acogida, mostrando la incidencia de varios marcadores identitarios, incluidos los religiosos, en la percepción y negociación de las fronteras sociales. A continuación analizaremos la cuestión de los condicionantes legales y socioeconómicos, así como aquellos ligados al racismo que repercuten en el distanciamiento de la sociedad de acogida en ciertos aspectos. Finalmente, se defenderá que la desprotección legal de muchos migrantes, así como las desigualdades socio-económicas, generan movilización a nivel colectivo. Los vínculos religiosos se convierten en este sentido en una fuente de capital social, que permite enfrentar situaciones de graves problemas, como enfermedades, accidentes o insolvencia económica. Pero en este ámbito también se pone de manifiesto la relevancia de la auto-definición como senegaleses, plasmándose en la permeabilidad de las fronteras religiosas.

7.2.2 ¿QUÉ SIGNIFICA “TRIUNFAR EN LA VIDA”? LA ODISEA MIGRATORIA Y SUS MOTIVACIONES

Según Samuli Schielke (2010), el análisis de la religión “vívica” debe partir de la comprensión del contexto vital de las personas. Siguiendo estos planteamientos, la vida de los migrantes en el contexto receptor queda marcada por el recorrido vital anterior al desplazamiento y por los factores, tanto estructurales como personales, que repercutieron en la decisión de migrar. Los objetivos que estimularon la movilidad, aunque sujetos a cambios, acompañan el desarrollo de etapas consecutivas del proyecto migratorio e influyen en la vida en destino. Partiendo de esta realidad, el presente apartado asume dos propósitos principales: (1) introducir algunas cuestiones claves referentes al proceso migratorio y (2) analizar la influencia de las motivaciones religiosas en el emprendimiento de la migración.

La bibliografía existente sobre los condicionantes de las migraciones indica la multiplicidad de factores que repercuten en el inicio y mantenimiento de los flujos (Massey et al. 2008). Como afirma Cristina Blanco (2000, p. 58), “no existe una teoría general de las migraciones que explique sus causas, y mucho menos sus consecuencias, en un conjunto explicativo global”.

En el capítulo de “Contextualización” ya indicamos la incidencia de diversos macro-factores de atracción y de empuje en las migraciones intercontinentales de los senegaleses en las últimas décadas. Estos abarcan condicionantes socio-económicos, demográficos y climáticos que han generado flujos migratorios, primero sobre todo de carácter interno y luego también de índole internacional. La influencia de estos elementos estructurales queda reflejada en los recorridos vitales de los informantes. Sus aspiraciones económicas quedan plasmadas a nivel discursivo a través de expresiones como “mejorar mi vida” (Fadal, Tijaniyya) y “buscarme la vida” (Kiné, Mouridiyya) o, simplemente, “buscar dinero” (Bouna, musulmán no afiliado a ninguna *tariqa*). No obstante, cabe preguntarnos cómo se entienden estas aspiraciones a nivel más profundo.

En el caso de las migraciones de los senegaleses destaca sobre todo el valor asociado a la solidaridad (Babou 2002). Pese a que la migración como estrategia colectiva constituye un modelo ampliamente extendido²⁸⁵, el grado de relevancia de las obligaciones respecto a las personas cercanas en origen puede variar. En el caso senegalés la solidaridad adquiere un valor de máxima prioridad. Muchos migrantes indican que, si no fuese por la familia, jamás arriesgarían su vida y su bienestar para venir a Europa. Otros hacen referencia más bien a la combinación de motivaciones colectivas e individuales.

El “triunfar en la vida” abarca así también la satisfacción de las obligaciones comunitarias, que se convierten en una fuente de reconocimiento social. En el país de origen los migrantes son admirados por los esfuerzos para mantener a sus familias desde el extranjero. Su papel como “héroes contemporáneos” (Riccio 2011, 2005) queda plasmado en la música y el arte. Las remesas, que en 2012 llegaron a constituir cerca del 10% del PIB de Senegal (United Nations, DESA-Population Division and UNICEF 2014), adquieren en este contexto un valor simbólico, una muestra de la lealtad y de los vínculos mantenidos con origen (Riccio 2005).

²⁸⁵ En los estudios migratorios la teorización de la movilidad como un proyecto familiar no constituye nada nuevo. Desde la popularización de la nueva economía de las migraciones (Massey et al. 2008) se cuestiona que la iniciación de los flujos se basa siempre sólo en la iniciativa individual y la influencia del mercado laboral. En esta corriente teórica, asociada, entre otros, a Oded Stark, la decisión de emigrar con frecuencia no constituye una decisión personal del migrante sino tiene carácter familiar, escogiendo al miembro de la familia cuya migración sería la más beneficiosa para toda la unidad familiar.

La solidaridad y la ayuda a los demás aparecen con gran fuerza también como elementos clave de la definición del islam. No obstante, en los discursos recogidos sobre las motivaciones de los migrantes, raramente aparecen referencias explícitas a la religión. Además, la celebrada solidaridad no deja de ser un valor contestado, ya que la obligación de prestar ayuda implica que el ahorro individual se haga más difícil.

“Por eso no podemos tener algo grande, porque si tengo 100 euros, una familia me llama de Senegal y me dice que no tengo nada de comer, no tengo eso, no tengo esto... (...) Me quedo 10 euros, 20 euros y le doy el resto (...) Si tú tienes, otra persona no tiene, tienes que ayudarla” (Yaya, Mouridiyya)

La tensión entre los valores comunitarios y los objetivos individuales se produce también en el país de origen. La investigación de Roos Willems (2013) demuestra que los aspirantes a migrar con frecuencia expresan el deseo de escapar de las obligaciones inscritas en las redes de solidaridad precisamente a través de la movilidad internacional. Los lazos de parentesco y de amistad se vinculan con las expectativas sociales de compartir los recursos de los que se dispone. Virtualmente todos los informantes con los que habló Willems consideraban inconcebible negar la prestación de ayuda a familiares, amigos o vecinos. Como consecuencia incluso aquellas personas con profesiones bien remuneradas con frecuencia aspiraban a migrar. De esta manera pueden seguir participando en las redes de solidaridad pero de forma más selectiva, lo que les permite acumular recursos para satisfacer sus objetivos económicos personales.

La necesidad de escapar de las redes de solidaridad, de las que habla Willems (2013), puede afectar no sólo a los que prestan ayuda sino también a los que la reciben. Uno de los objetivos de la migración es liberarse de la necesidad de depender de los demás pudiendo sostenerse de forma individual sin apoyo de nadie. Así las redes de solidaridad, pese a sus lados positivos, también se plasman en lazos de interdependencia que pueden chocar con aspiraciones personales.

Senegal puede ser caracterizado como un país en el que se ha desarrollado la “cultura de la migración” (Riccio y Uberti 2013, p. 210). Esta puede ser caracterizada por el surgimiento de valores que favorecen la migración y que, pese a la información que llega a Senegal sobre los proyectos migratorios fracasados o incluso finalizados de forma trágica, repercute en la perpetuación de los flujos. Los datos recogidos en el presente estudio

indican la relevancia del imaginario desarrollado sobre Europa, que empuja a un segundo plano los riesgos ligados a la migración. Esto no quiere decir que no exista consciencia de estos sino que más bien los valores atribuidos a la movilidad fomentan la creencia de que a pesar de todo merece la pena migrar. Los medios de comunicación, así como el consumo ostentoso de algunos migrantes, se hallan entre los factores más importantes de esta situación. Pese a que en actualidad en los medios de comunicación se ha desarrollado la retorica que muestra a los candidatos a migrar como “kamikazes”, víctimas o “aventureros inocentes” (Riccio y Uberti 2013, p. 219-220), los datos recogidos indican que la llegada era para muchos migrantes un encuentro duro con la realidad. En los testimonios prevalece la desilusión tras la llegada y la reevaluación del destino.

“Todo el día en la tele sacando lo bueno de Europa, y sacando lo malo de África. Y luego en África se creen que (...) me muero y me voy allí para salirme de esta situación. Y (...) algunos vienen en patera, porque se creen que aquí es muy fácil, pero realmente aquí no es fácil. Cada persona que viene aquí, si lo preguntas, su primer día ha tenido una decepción que no sabe ni como contarlo” (Ali, Tijaniyya)

“I: Lo que tú no sabías es que lo que te están enseñando en la tele no es lo mismo (...) Si yo cojo mi cámara todos los días enseñando [hace referencia a uno de los barrios de Villanueva] (...) Si yo enseñaba todos los días así en África, nadie va a venir aquí. Si yo estaba mirando estas imágenes, no voy a venir aquí, ni él, ni nadie (...) Dicen que una imagen vale más que mil palabras, esto es lo que dicen. Es mentira. La imagen que te enseñan no es la verdad.

RS: [¿Cómo imaginabas a Europa?]

I: Lo que te enseñan. La buena vida. Lujosa. Hay gente que está viviendo aquí, están soñando en ir a Estados Unidos, en América. ¿Por qué? Porque piensan que allí, la cosa ésta de maravilla, pero cuando llegas allí, no es la misma. Hay gente que cuando llega allí, se cambia su suerte, la cosa les sale bien. Dices «Joder, es verdad, porque esa persona que vive allí la cosa le sale bien». Pero no es toda la cosa... no a todo el mundo la cosa les puede salir bien” (Babacar, Tijaniyya)

Con frecuencia existe una imagen idealizada y unidimensional del destino anterior a la llegada y que posteriormente se desmorona. Por eso se defiende que la visión de Europa que alimenta a las personas que aspiran a migrar debe ser más equilibrada, incorporando las realidades de la precariedad económica. En segundo lugar, se considera que debe haber una mayor concienciación sobre las desigualdades que afectan a los migrantes. Pese a que

no todos pueden ser partícipes del bienestar generado por la movilidad muchos siguen el ejemplo de personas que tuvieron éxito en el extranjero.

El caso de Babacar es revelador en tanto que representa a migrantes que afirman haber vivido mejor en Senegal²⁸⁶. Se trata de un migrante de 35 años que llegó a España en 2005:

“Hay gente, hay mucha gente que antes de venir aquí estaban mucho mejor de su vida económicamente (...) Por ejemplo, yo. Siempre cuando me llama mi madre (...) dice «¿por qué no puedes volver?». Porque mi vida de [Senegal], si es coche, yo lo tenía, si es piso, yo pago aquí... casi es lo que yo pagaba en mi apartamento en Dakar, y no me faltaba nada (...) Me ganaba la vida, pero muy bien (...) Antes de ir de África (...) Tú en tu mente tú tienes una imaginación, porque tú no sabías... nada más lo que tú sabías es lo que tú ves en la tele”

“Cuando yo cogí el visado para venir aquí (...) Algunas personas (...) me han dicho: «(...) Tu visado todavía no ha terminado, ¿por qué no puedes volver en Senegal otra vez?». Porque ellos sabían lo que yo ganaba, ellos sabían lo que yo tenía allí. «Aquí no es lo que imaginábamos, pero nosotros estamos aquí ya, pero tú como todavía tienes tiempo, vuelve... antes de que se pase el tiempo». Pero cuando te dicen esto, tú vas a pensar... Un senegalés (...) no debe rendirse. En este momento vas a decir: «Jooo, yo soy un hombre, yo salía para buscar mi vida (...)».

Yo pensaba cuando les vi a ellos, yo me imaginaba que ellos van a ser más... ¿sabes lo que digo, no?... Dónde viven y cómo... yo pensaba que ellos van a ser más... (...) Pero cuando yo les vi, uff... Lo que yo sentí este día, dije «joder, yo pensaba que estas personas están más... más de todo... Pero no (...)»

Pero luego te quedas tu solo y te vas a decir «mira, yo quiero mejorar mi vida. Entonces ¿cómo voy a venir aquí y luego rendirme?». Eso es lo que llamo rendirse... una persona que ha dejado su batalla. ¿Rendirme? (...) No. Eso me da vergüenza»”
(Babacar, Tijaniyya)

Con frecuencia el desarrollo de la “cultura de la migración” convierte la movilidad en un rito de paso, que debe ser cumplido con éxito. Por un lado los que no emprenden la migración pueden llegar a ser percibidos como vagos. Por otro, una vez iniciada la odisea migratoria, se arriesgan a ser considerados como fracasados si vuelven sin cumplir los

²⁸⁶ Además de los beneficios económicos, muchos migrantes ven la movilidad como una manera de aprendizaje que a veces tiene mayor importancia que las ganancias materiales.

objetivos. El estudio de Giulia Sinatti (2014) muestra cómo el predominio de las migraciones internacionales de los varones se debe en gran medida al entendimiento del papel del hombre como el proveedor de la familia, reafirmando en algunos aspectos las ideas hegemónicas sobre la masculinidad en origen²⁸⁷. Según este estudio, la asunción de la responsabilidad por la familia es considerada mayoritariamente como un paso central para el alcance de la madurez como hombres. La necesidad de luchar y de no rendirse en el esfuerzo de obtener los medios económicos se suele vincular con las categorías nacionales o con el ámbito religioso.

*Privación
relativa*

A pesar de la revalorización del destino tras la llegada, no se puede afirmar que las aspiraciones de los migrantes estuvieran basadas en un mito. En algunos casos se trata más bien de una imagen parcial de Europa. En este imaginario influye también la privación relativa (Massey et al. 2008). Los no-migrantes que viven en un país que se convierte en un lugar de emigración pueden verse afectados por este fenómeno. Aunque sus ingresos y su posición no cambien en el tiempo, el hecho que haya personas que mejoran su situación económica debido a las migraciones aumenta la privación relativa de los que se quedan. En otros casos, pese a los costes socioeconómicos y psicológicos de la migración, la consciencia de que el esfuerzo invertido traerá mejores resultados que quedarse en Senegal genera el deseo de migrar. En varias conversaciones informales mantenidas con Mahi (Mouridiyya), que llegó a España en vísperas del estallido de la crisis, este mantenía que a pesar de las dificultades económicas no se arrepiente de haber venido. Emigró porque no veía posibilidades para sí mismo en Senegal. Tras obtener la nacionalidad española, tras enamorarse y casarse con una ciudadana española, sigue estando en una situación laboral precaria. No obstante, las dificultades vividas son menores de las que tendría que enfrentar quedándose en el país de origen. Otro informante expresó esta realidad de la siguiente manera:

“Mi hermano trabajaba en Europa 2 años, ha vuelto y ha venido a comprar un terreno (...) por 10 mil euros. Yo le veía trabajar en Senegal 10 años y no podía ni tener su terreno que vale 3 mil euros (...) Entonces yo también quería eso (...) En cada

²⁸⁷ Según Sinatti (2014), se trata de un proceso ambivalente en el que las ideas hegemónicas chocan con cambios generados por la migración. Por ejemplo, de forma paralela puede tener lugar la pérdida de la autoridad del varón dentro de la familia debido a la distancia. Como consecuencia, las migraciones inducen a renegociar el papel de la mujer y del hombre en el ámbito familiar.

casa que tú vas en Senegal hay un emigrante, casi todas las casas, si no está España, está en Francia, Italia, Alemania, Suiza, Bélgica” (Mohammed, Mouridiyya, Baye Fall)

La falta de oportunidades en el mercado laboral o las diferencias salariales no constituyen los únicos factores de índole económica que repercuten en las posibilidades de migrar. El cumplimiento de los objetivos económicos constituye una condición necesaria para poder volver.

“Todo el mundo quiere volver, cuando tenga algo suficiente, pero volver a mi país sin nada (...) primero tiene que tener algo (...) económico (...) Por lo menos tiene que tener algo (...) para abrir un negocio, una tienda (...), tener tu vida, casar” (Mustafá, Mouridiyya, Baye Fall)

Según la nueva economía de la migración (Massey et al. 2008), la movilidad no se debe sólo a las diferencias en el funcionamiento de los mercados laborales, tal como se sostiene desde la teoría de la economía neoclásica, sino que también puede ser fruto de imperfecciones de otro tipo de mercados. La creación de un negocio propio en origen es mostrada como una de las condiciones que permitiría finalizar el proyecto migratorio. No es sólo el carácter precario del mercado laboral en Senegal, sino también la falta de acceso a préstamos para la inversión. La emigración se convierte de esta manera en una de las pocas vías que permite la adquisición de capital para la apertura de una empresa propia.

Diversos estudios indican que la religión puede repercutir en el emprendimiento de la migración (Hagan y Ebaugh 2003; Van Dijk 2002). Los individuos pueden buscar en los recursos religiosos motivación que les ayude a tomar la decisión de emigrar. Además pueden encontrar en ella protección espiritual durante las situaciones de crisis, como la que representa la partida hacia un lugar desconocido. No obstante, en los datos recogidos, la motivación explícitamente religiosa aparece de forma muy escasa, siendo además siempre acompañada de otras explicaciones para el emprendimiento de la migración. Las pocas veces en los que surge en los discursos hace referencia al trabajo como una obligación religiosa. Esta elevación del trabajo a uno de los elementos centrales de la práctica del islam se consolida con gran fuerza en los discursos recogidos independientemente de a que cofradía se pertenezca.

*Multiplicidad
de
motivaciones y
el islam*

"Hay un hadiz (...) En el momento de juicio grande, Dios va a preguntar a alguna persona. ¿Por qué vosotros no tenéis nada? (...) ¿Por qué no va a otro país? (...) Eso quiere decir que emigrante es bueno. Yo si estoy en mi país, si tengo trabajo, bien. Si

no tengo en mi país, yo me fui otros países. ¿Cuántos problemas voy a tener? (...) Voy a un país donde nunca estuve y no sé ni una palabra (...) no tengo papeles. Todo difícil. Pero mi objetivo... yo vengo aquí para... si tengo algo, yo mismo y la gente a quienes puedo ayudar, que no tienen en mi país... esto en el islam también es jihad. La gente cree que jihad es sólo pelear. El prophète²⁸⁸ ha dicho que esa persona ha hecho el jihad, porque (...) ha dejado todo lo que le gusta, fue para tener, para darle a los demás. Esta persona está en jihad. Por eso trabajo muy importante" (Ali, Tijaniyya)

Es significativo que en la bibliografía existente se enfatizan los paralelismos entre las experiencias de los migrantes Mourids y el exilio del Amadou Bamba, el fundador de la cofradía. Donald Carter (1997) indica que la vida del líder de la *tariqa* fue clave para la constitución de la movilidad como una actividad sagrada y una forma de adquisición de conocimiento. El sufrimiento asociado al exilio se convierte en este sentido en un ejemplo que permite enfrentar mejor la dura realidad de la migración económica. Pero como ilustra el fragmento anterior, la atribución de valores sagrados aparece, aunque de forma minoritaria, también entre los migrantes pertenecientes a Tijaniyya.

Para concluir este apartado volvamos a la pregunta planteada en el título: “¿Qué significa «triunfar en la vida»?”. A lo largo de las páginas anteriores hemos seguido las aspiraciones de los migrantes persiguiendo mostrar las múltiples maneras en las que se articula la voluntad de emigrar. Esta puede estar arraigada en la solidaridad con las personas cercanas en el origen o en el deseo de escapar de la dependencia de estas mismas redes de solidaridad, en la búsqueda del reconocimiento social a nivel individual o en las vivencias ligadas a la privación relativa y la falta de oportunidades en el origen, en las ganas de aprender, de conocer a Europa, de pasar por un necesario rito de paso o en la convicción de que se está evitando el mal peor, en el anhelo de acumular el capital para la inversión en Senegal y el establecimiento de una unidad doméstica independiente o en el deseo de disfrutar del consumo ostentoso. Las diversas aspiraciones, a veces contradictorias, se combinan en los discursos recogidos mostrando la complejidad que se esconde detrás de las migraciones de carácter económico. Las motivaciones explícitamente religiosas en los testimonios recogidos están presentes, pero sin embargo en ningún caso adquieren carácter central para el emprendimiento de la migración. El islam constituye un elemento crucial en

²⁸⁸ En los discursos recogidos con frecuencia aparecen términos de otros idiomas. En este caso el informante pronunció la palabra “profeta” como si hablase en francés.

diversos aspectos de la vida cotidiana y es definido en términos de un sistema que fomenta la solidaridad, los valores familiares y la ayuda mutua, pero raramente aparece de forma directa como un factor que influya en la decisión de emprender la migración. Los resultados obtenidos permiten deconstruir la imagen del islam como el referente central necesario en la vida de las personas que se definen como musulmanes (Bowen 2014; Moreras 2006). Nos detendremos en analizar estos aspectos a continuación.

7.2.3 MOVILIDAD INTERNACIONAL Y CONSTRUCCIÓN DE LOS SIGNIFICADOS RELIGIOSOS

7.2.3.1 Definiciones reflexivas de la religión

Tal como se ha mostrado en el “Marco Teórico”, el fenómeno religioso puede articularse en el contexto migratorio de formas muy heterogéneas (Hirschman 2004), facilitando, dificultando o permaneciendo sin repercusiones significativas en la instalación en destino. La bibliografía existente indica que la movilidad puede desembocar en reafirmación (Herberg 1983), redefinición (Johnson 2006) o debilitamiento (Massey y Higgins 2011) de la religión.

7.2.3.1.1 Relevancia de la religión en la emigración

Los datos recogidos en la presente investigación muestran que, en el caso senegalés, la gran mayoría de los informantes en el contexto estudiado considera el islam como un elemento de crucial importancia en la emigración. No obstante, esta afirmación general esconde una enorme diversidad y complejidad en cuanto a las maneras de vivir la religión. A lo largo de las siguientes páginas mostraremos las tendencias que afectan a las personas que enfatizan la importancia de la religión en sus vidas. Al mismo tiempo, persiguiendo el objetivo de captar los múltiples posicionamientos frente el fenómeno religioso, abarcamos en el análisis los casos de personas que admiten guiarse por otras aspiraciones, deseos, valores y normas más allá del ámbito religioso. Es relevante que estos informantes mantienen su auto-definición como musulmanes.

Iniciemos nuestro recorrido por las heterogéneas maneras de plantear el tema de la religión en la emigración con el caso de Assen, un Mourid que lleva en Europa cinco años, habiendo pasado por Francia, Italia y la capital española antes de instalarse en Villanueva.

“Yo soy musulmán de madre, de padre, de abuelos, pero yo no practico (...) nada (...) Yo mismo no sé por qué, pero yo no hago Ramadán, no rezo, bebo alcohol de vez en cuando, como jamón (...) Yo creo mucho en musulmán (...) Yo no hago daño a nadie (...) pero no practicar nada (...) No voy a mezquita” (Assen, Mouridiyya, no practicante)

Pese a que la postura de Assen refleja una visión minoritaria, su inclusión al principio de este subcapítulo permite cuestionar de entrada los planteamientos esencialistas en el análisis del islam en el contexto de la inmigración a España. La asociación de esta religión al fundamentalismo, tan visible en Europa, repercute en que el islam se convierta en uno de los principales marcadores de fronteras sociales entre la sociedad de acogida y los inmigrantes (Casanova 2007a; Foner y Alba 2008). La actitud de Assen ilustra que no existe una vinculación necesaria entre la definición de sí mismo como musulmán y el seguimiento de las prácticas consideradas por el informante como importantes en el islam. Existe en este sentido un paralelismo con las actitudes frente a la contracepción entre muchos romano-católicos (Beckford 2003b). Merece la pena evocar las palabras de John Bowen (2014), que indica que, incluso en el caso de las religiones basadas en fuentes escritas, los textos en sí no se pueden confundir con las maneras en las que los individuos hacen uso de ellos. Siguiendo las premisas del construccionismo social no nos preguntamos qué es o qué hace el islam sino cómo los musulmanes perciben su religión y cómo difieren entre sí en este aspecto.

Sin embargo las investigaciones académicas de la religión con frecuencia invisibilizan a los actores sociales cuyas prácticas y comprensión de la religión divergen del modelo institucional de adherencia religiosa (Woodhead 2014). Según Nadia Jeldtoft (2014), esta realidad se plasma en que en el caso del islam en Europa, las representaciones predominantes de esta religión, se limitan en gran medida a sus expresiones en el espacio público, a sus expresiones institucionalizadas y a la fuerte vinculación entre el islam y el ámbito político. Como consecuencia, estos elementos adquieren representatividad para todas las personas que se definen como musulmanes, quedando en la sombra la diversidad de significados y prácticas religiosas en el ámbito cotidiano. La influencia de este fenómeno, que Jeldtoft denomina con el concepto de “hipervisibilidad”, se plasma en los estudios académicos que contribuyen a la exclusión de algunas expresiones religiosas del debate público.

En este contexto conviene mencionar igualmente el fenómeno de “posposición de piedad” (“postponing piety”), utilizando palabras de Liza Debevec (2012). Los informantes jóvenes, así como algunos adultos recordando su infancia y juventud, indicaban que el seguimiento de los preceptos religiosos no era necesario en estas edades. Consideraban que sólo con el tiempo uno debe asumir todas las obligaciones religiosas.

“Siempre me regañan, pero yo sé que soy musulmán y nunca cambiaré mi religión (...) Mi abuelo siempre me regaña porque no rezo (...) Es que en mi edad... cuando seré un poco mas mayor para pillar mejor, pero ahora siempre me regañan”
(Mamadou, Tijaniyya)

Varios estudios indican que la “posposición de piedad” constituye un elemento presente también en otros contextos geográficos (Soares 2004; Debevec 2012). Lisa Debevec (2012), en su estudio realizado en el ámbito urbano en Burkina Faso, indica que muchos de los informantes que se auto-definen como musulmanes no rezan regularmente, no hacen el ayuno y algunos beben alcohol y comen cerdo. Al mismo tiempo consideran estas obligaciones y prohibiciones necesarias para ser musulmán. Esta contradicción es resuelta por muchos informantes a través de la “posposición de piedad” a otra etapa en su vida manteniendo que sus circunstancias actuales, caracterizadas con frecuencia por dificultades económicas, no les permiten llevar a cabo las prácticas religiosas obligatorias. Otra tendencia muy visible, detectada también por Benjamin Soares (2004) en su estudio sobre los halpulaaren en Francia y en África Occidental, hace referencia a aquellas personas que consideran que sólo en el momento de convertirse en adultos deben seguir todos los preceptos religiosos. Por regla general, en el contexto analizado por Debevec, se acepta ampliamente que el grado de piedad requerido depende de la edad y posición social de cada uno.

Pese a la diversidad de formas de percibir el islam, la mayoría de los informantes consideraba que la religión debe ser y es mantenida en la emigración. Doudou (Tijaniyya) expresó este fuerte apego de la siguiente manera:

“Si nosotros practicamos el islam desde niño (...) puedo pasar a cualquier parte del mundo, no voy a cambiar nunca (...) Si no puedes sacar toda la sangre que tengo en mi cuerpo (...) no puedes sacar de mi el islam” (Doudou, Tijaniyya)

A pesar del acuerdo mayoritario sobre la importancia de la religión en la emigración podemos diferenciar dos maneras principales de pensar y actuar en cuanto a la

preservación del islam. La primera hace referencia a personas que consideran que es posible gracias al contacto con otros senegaleses, así como por la actividad de las instituciones religiosas conducidas por compatriotas. La segunda agrupa a aquellos que enfatizan la centralidad de la *umma*, es decir, la comunidad global de musulmanes. Hay que enfatizar que la orientación del primer grupo no implica la falta de reconocimiento de la unidad de todos los musulmanes. Sin embargo, en su vida cotidiana subrayan la importancia del contacto con otros senegaleses para su práctica del islam en el extranjero.

7.2.3.1.2 Entre el universalismo musulmán y el énfasis en el origen

Énfasis en el origen

Centrándonos en más detalle en el primer grupo, entre los elementos que contribuyen al mantenimiento de la religión se señalan cuestiones como la presencia de otros senegaleses en destino, la actividad de las cofradías musulmanas o la participación en las reuniones con los *cheikhs*. Estos elementos se asocian a una mayor resistencia al consumo de alcohol, a las relaciones extramaritales o al debilitamiento de los valores familiares. Esta percepción puede ser ilustrada con el siguiente relato sobre un migrante senegalés que llegó a España en 1988:

“Antes (...) los mayores temían que sus hijos salen en Europa, porque dicen que cuando van joden la cultura (...) Pero ahora como ha cambiado (...) Llegan aquí y se encuentran con senegaleses (...) Antes (...) en Europa no encontrabas a nadie. Yo tengo aquí un tío, que cuando llegaba aquí, hace 25 años (...) Se casó aquí con una española, no venía en Senegal. Llevaba aquí 18 años sin ir (...) cuando se murió su padre estaba aquí y los senegaleses que estaban aquí empezaron a hablar con él y ayudarlo y ayudar la familia, hasta que se regreso un día. Ahora está en Barcelona pero ya todos los años se va para ver la familia y vuelve, pero antes se perdía aquí, porque estaba en la cultura española [se divorció de su mujer y esta se quedó con su hijo] Luego poco a poco empezó a tomarlo e ir a la mezquita a rezar, a encontrar con los senegaleses que están aquí (...) y ahora ya se siente mejor” (Lamine, Tijaniyya)

La “pérdida” en la “cultura española” llega a ser, según este discurso, evitada gracias a la ayuda de los compatriotas. La vuelta al camino considerado adecuado se relaciona también con la vuelta a las instituciones religiosas y las prácticas rituales.

Los preceptos rituales, con frecuencia, no son seguidos de forma estricta en la vida cotidiana. Los contactos con origen recuerdan en este contexto la necesidad de seguir con las prácticas religiosas en la emigración.

“Yo digo siempre a mis amigos, yo lo que no puedo dejar es: comer, beber agua y rezar a Dios. Estas tres cosas no puedo dejar en este mundo (...) Hace poco yo llevé dos meses sin rezar, porque no estoy bien para rezar, porque no estoy listo para rezar (...) A veces tengo dudas, cargo mi móvil y llamo a Senegal (...) [para] preguntarles «Yo llevo 2 meses sin rezar (...)» (...) Dicen «Tienes que hacerlo así, cada vez que te rezas por la mañana, reza dos por la mañana pasada hasta que recuperes todo. Porque un musulmán no puede dejar de rezar»” (Ndiss, Mouridiyya)

El segundo grupo es el formado por personas que enfatizan el universalismo musulmán, condenando la asociación de islam al contexto de origen. Se trata sobre todo de personas que son críticas con cofradías sufíes o, al menos, con algunos aspectos de estas. Se subrayan las relaciones con otros musulmanes desvinculándose de la importancia del contacto con otros senegaleses para el mantenimiento de la religión. Bara (musulmán, no perteneciente a ninguna *tariqa*), un periodista jubilado que llegó a España reagrupándose con su esposa que emigró antes, enfatizó que no existen intermediarios entre él y Dios. Se desvinculó de las cofradías religiosas en Villanueva apuntando que siempre acude a la mezquita más cercana y no a la llevada por los Mourids. Y es que la religión no siempre actúa como catalizador de la cohesión social entre personas de un mismo origen.

*Universalismo
musulmán*

Steven Vertovec (2001a) indica que una de las posibles consecuencias de la migración es la emergencia de pertenencias religiosas globales y la universalización de creencias y prácticas a través del abandono de elementos religiosos no compartidos con co-creyentes de diversos orígenes. Este proceso puede ser ejemplificado con la investigación de Michelle Johnson (2006) sobre los Mandinga en Portugal y en Guinea Bissau. Este estudio demuestra que la religión no tiene por qué contribuir a la reafirmación de fronteras étnicas, sino ser fuente de fronteras sociales alternativas. Se trata de uno de los procesos descritos por Andreas Wimmer (2008a, 2013). Recordemos que, según este autor, las fronteras étnicas son susceptibles a procesos de transformación. Entre ellas se halla el proceso de disolución que puede fundamentarse en el énfasis del universalismo. Este último puede tener origen religioso (Glick Schiller, Caglar y Guldbrandsen 2006; Jacobson 1997).

Es significativo que entre los propios musulmanes puedan existir prejuicios sobre musulmanes de otros orígenes basados en categorizaciones nacionales. Malick (musulmán, no perteneciente a ninguna *tariqa*), un informático que cuenta con una carrera

universitaria, describe así su acercamiento y posterior participación en una mezquita creada por marroquíes:

“En mi barrio han puesto una mezquita (...) La han puesto (...) los marroquíes, entonces yo digo no quiero mezclarme mucho con los marroquíes, porque son gente que te puede influir en una situación de extremo, de extremista. Yo no quiero. Pero pensando bien digo: «Voy a ir a ver lo que me van a enseñar». Me enseñaron a leer el Corán. No lo he podido leer desde toda mi vida, yo lo he leído hace justo un año. (...) Me han enseñado muchas muchas cosas de la religión musulmana (...) dentro de la mezquita marroquí en Madrid” (Malick, musulmán, no perteneciente a ninguna tariqa)

El caso de Malick muestra que la migración puede convertirse en una vía para el acercamiento entre diversas maneras de comprender y practicar la religión, así como para superar las visiones estereotipadas de otros colectivos. En la misma línea Fenggang Yang y Helen Ebaugh (2001b) indican que en Estados Unidos la inmigración post-1965 de personas de diversos orígenes nacionales, pero pertenecientes a la misma religión, condujo a la búsqueda de los fundamentos teológicos de sus credos.

La disolución de las identificaciones étnicas a través del fomento de tendencias universalistas puede llevar al surgimiento de fronteras sociales “claras” basadas en categorizaciones religiosas. El ascenso de fundamentalismos religiosos a escala global, sobre todo desde los años 70 (Emerson y Hartman 2006), así como el desarrollo de organizaciones terroristas de alcance internacional y que se definen en términos religiosos (Castells 2004), demuestran el peligro asociado a las identificaciones religiosas de muy alta densidad.

No obstante, en el caso analizado en este estudio no se ha detectado la existencia de la vinculación entre el universalismo musulmán y el cierre a nivel grupal. Las relaciones cotidianas desarrolladas por Amadou (Mouridiyya, Baye Fall), un albañil que lleva en Europa ocho años, tras haber vivido dos años en Italia, ejemplifican la influencia del universalismo musulmán y una paralela apertura al contacto con personas procedentes de diversos lugares y con diferentes posturas frente a la religión en la vida cotidiana.

Un sábado acompañé a Amadou a averiguar varios asuntos que tenía pendientes. Entre otras cosas fuimos a hacer compras en varios supermercados y luego a una carnicería *halal*. Para ir a esta última nos trasladamos a un pueblo en el que Amadou vivió varios años. Tras visitar el centro de la localidad no pasó desapercibido el trato cariñoso que el

informante recibía de los vecinos. En los varios cientos de metros que recorrimos, Amadou saludó a casi todas las personas con las que nos cruzamos, pasando por varios bares y pequeñas tiendas, parándose a hablar en varias ocasiones. Finalmente, al llegar a la carnicería nos pusimos a hablar con la dependiente de la tienda, una mujer procedente del Magreb. Cuando salimos Amadou afirmó convencido que realizando compras en aquel sitio tenía confianza de que no sería engañado, porque la dependiente era musulmana. El informante utilizó la categoría religiosa asociándola a la honestidad para explicar su comportamiento como consumidor. Luego procedió a explicar que su confianza en otros musulmanes se debe a la honradez de estos, ya que el engaño implicaría un castigo después de la muerte. Esta visión esencializada de las personas adheridas al islam la opuso a su imagen de los cristianos, que describió como carentes de preocupación por el más allá, añadiendo: “yo siempre tengo presente en la cabeza el día del juicio”.

Aquella experiencia me hizo reflexionar sobre la coexistencia de los esencialismos cotidianos, en este caso referentes a las categorías de “musulmanes” y “cristianos”, con la apertura a los contactos con la sociedad de acogida. Como afirma Zain Abdullah (2012), en el mundo contemporáneo muchos musulmanes enfatizan sobre todo su pertenencia a la *umma*, sobrepasando las ataduras de carácter étnico o nacional. No obstante, según el autor, las redes de los migrantes llevan a pertenencias complejas, influidas por la participación en la *umma*, por los requisitos religiosos ligados a los contextos de destino, así como por las obligaciones y anhelos predominantes en las comunidades y sociedades particulares en las que se insertan los migrantes. El caso de Amadou puede servir de ejemplo de la plasmación de estas múltiples influencias en la vida cotidiana, mostrando la importancia de la auto-definición como musulmán sin que esta suponga el cierre al contacto con personas de otras posturas religiosas.

7.2.3.1.3 Maneras de entender el islam

Siguiendo los planteamientos de la religión “vívica”, que parten de una apertura a la heterogeneidad de puntos de vista (Woodhead 2014; McGuire 2008), nos centraremos a continuación en analizar cómo los senegaleses construyen, contestan y transforman los significados religiosos en la vida cotidiana y qué elementos consideran centrales en el islam. Y es que el reconocimiento mayoritario de la importancia de la religión en el contexto migratorio, así como la auto-definición como musulmanes, no necesariamente significa que

se compartan las mismas creencias y prácticas (Beckford 2003b). Este estudio no parte, por tanto, del análisis de los textos sagrados, dogmas o instituciones, sino que profundiza en las maneras en las que los individuos utilizan los textos, interpretan los dogmas y participan en las instituciones.

El material en el que se fundamenta la presente investigación demuestra la existencia de diversas formas de definir los elementos centrales del islam. Al partir de la perspectiva de la religión vivida se han captado además estos discursos que desafían algunas de las conceptualizaciones existentes sobre la religión musulmana. Las conversaciones sobre esta cuestión surgían a raíz de dos preguntas principales dirigidas a los informantes: “¿qué es lo más importante para ti en tu religión?” o “¿qué significa para ti vivir como musulmán?”.

El islam es definido predominantemente a través de la referencia a valores como el respeto y la solidaridad, la importancia del trabajo y la familia y en base a las principales obligaciones rituales y prohibiciones religiosas. Con frecuencia se enfatizaba también su influencia en el fomento de la ayuda a los demás. Conviene señalar que, en múltiples casos, a mis preguntas sobre qué es el islam directamente surgía una ferviente contestación de la asociación de esta religión a la violencia y la defensa de su vinculación a los valores de convivencia intercultural e interreligiosa.

Escapando la anomia

El islam es percibido ampliamente como un sistema de referencia que permite navegar por los dilemas de la vida cotidiana modelando el comportamiento. El papel de la religión como vehículo para la reafirmación de los valores y normas comunes a través de su sacralización se remonta a la obra de Émile Durkheim (1982). La perspectiva de la religión “vivida” permite cambiar el enfoque del análisis de los preceptos institucionalmente impuestos al estudio de las definiciones religiosas de los creyentes a nivel micro. Así, en la presente investigación nos centramos en analizar qué valores y normas promovidas en el marco de las instituciones religiosas son realmente consideradas relevantes en la vida cotidiana por parte de musulmanes ordinarios. Al mismo tiempo se visibiliza la construcción de algunos significados religiosos que divergen de los promovidos en el marco organizacional.

Veamos el caso de Magaye, que muestra la percepción del islam como una guía de conducta y fuente de motivación para prestar ayuda a los demás. Conocí a este informante

un día al pasear por uno de los parques municipales, donde junto con sus amigos Alioune y Seydou, estaba vendiendo discos piratas. Durante aquella tarde la conversación giraba en torno a las graves dificultades legales y económicas de los tres hombres. De hecho tuvimos que interrumpir nuestra conversación durante un tiempo cuando la policía local pasó por el parque y los tres informantes se echaron a huir.

Magaye cruzó la frontera de España de forma ilegal en 2006 y desde entonces se dedica a la venta ambulante. El informante contaba con amargura que arriesgó su vida para nada, ya que los ingresos que conseguía con su actividad no cubrían sus necesidades. Mientras que hablaba se acercó un hombre, claramente borracho, pidiendo dinero. Me negué a su petición, pero en este momento Magaye, que durante la última hora estaba relatando su constante falta de recursos económicos, sacó la cartera y le dio el dinero que quería. Cuando le pregunté por su actuación dijo que un musulmán siempre ayuda a las personas que lo necesitan. Añadió que vende en el parque todos los días y que las personas que vienen a pedir dinero saben que él nunca se niega a prestar ayuda. Esta insistencia en el apoyo como elemento fundamental del islam se plasma en múltiples discursos recogidos. No obstante, en otros contextos, la solidaridad se asocia más a las categorizaciones nacionales que a la religión. Volveremos sobre esta cuestión más adelante.

En los testimonios de los informantes sobresale también la importancia del respeto y la convivencia. La religión es considerada como fuente de valores que orientan la conducta en una sociedad diversa. Doudou (Tijaniyya), que afirma tener suficiente formación religiosa para poder ser un imam, expresó así este vínculo:

“Nosotros la religión nos obliga a tratar con otras religiones (...) Tengo que llevarme bien con todo que quiere llevarse bien conmigo. Esto no es la cuestión de la cultura (...) Esto es la cuestión de la religión musulmana, que obliga a hacer eso” (Doudou, Tijaniyya)

Al igual que en el caso de la ayuda a los demás, en algunos contextos la convivencia es mostrada como una característica de la sociedad senegalesa, sin una explicación religiosa. En estos discursos destacan las recurrentes referencias a la figura de Léopold Sédar Senghor. Recordemos que el primer presidente de Senegal, un país mayoritariamente musulmán, fue cristiano. Así el respeto a otras religiones es atribuido a la categoría

nacional, enfatizando con orgullo que Senegal destaca en este aspecto entre muchos otros países sub-saharianos afectados por conflictos de índole étnica o religiosa.

Ritos y prohibiciones

Paralelamente a la descripción del islam como guía para la conducta, basada en el respeto, la solidaridad, la convivencia y el trabajo, surge su definición en base a sus ritos y prohibiciones más importantes²⁸⁹. Los cinco pilares del islam fueron mencionados con frecuencia, pero principalmente para resaltar la centralidad de la oración y el cumplimiento del Ramadán. La mayoría de los entrevistados afirma que aplica esos dos requisitos en su vida cotidiana, pero siempre dentro de los límites de sus circunstancias personales.

Entre las aspiraciones y el comportamiento real

En las definiciones predominantes del islam y de sus elementos más importantes, tres prohibiciones principales son recurrentes: el consumo de carne de cerdo, de alcohol y las relaciones sexuales fuera del matrimonio. En cuanto al primer elemento, casi todos los informantes convergieron en el mantenimiento de la estricta adhesión a esta regla. No obstante, la prohibición del consumo de alcohol se observa en menor medida. Algunos de los informantes que afirmaban no seguir a este requisito se definían como musulmanes no practicantes. Pero también había otras personas que hablaban abiertamente sobre su consumo de alcohol o admitían que no respetaban la prohibición de las relaciones sexuales extramatrimoniales y, sin embargo, seguían definiéndose como personas religiosas. Sirvan de ilustración varios extractos de la entrevista con Bassrou (Tijaniyya):

“Me voy mucho de fiesta (...) De vez en cuando bebo también (...) Yo no estoy haciendo daño a nadie (...) Si estás haciendo daño a alguien estás haciendo daño a Dios (...) Yo jamás en la vida he hecho daño a una persona, jamás, ni lo haré nunca. Nunca he robado, nunca he estado en la calle pidiendo a alguien para comer. Yo llevo toda la vida así, luchando para vivir (...)

Para mí el islam es el mejor (...) Te cuida (...) Si tú haces todo lo que dice el islam, eres una persona sana, religiosa, buena gente, acostumbrada a ayudar a la gente (...) El islam dice no hacer daño a nadie, no robar, no fumar, no beber, no te acuestes con una mujer que no sea tu mujer

Yo no hace todo lo que dice el islam. Hago todo lo que pueda. No hace daño a nadie. Soy trabajador. Quiero ayudar a la gente todo lo que pueda, respeta mucho mis padres, eso es lo principal (...) [El islam] no me permite fumar. Sí, fumo. (...) No me permite beber. Sí, bebo. No me permite acostar con otra mujer. Sí, lo hago. Yo creo

²⁸⁹ Hay que destacar que en ningún caso se describe el islam sólo a partir de las obligaciones rituales y prohibiciones sino que estas siempre van acompañadas por el énfasis puesto en la visión del islam como un sistema ético.

que hago todo menos estos tres que te he dicho (...) Yo quiero dejarlo. No quiero seguir haciéndolo. Quiero dejar toda esta cosa. Practicar el islam (...) Yo quiero hacerlo todo a día de mañana (...) Lo peor [es] cuando tú haces daño a una persona. Ahora yo fumo, no estoy haciendo daño a nadie, estoy haciendo daño a mí mismo. Bebo - lo mismo. Me acuesto con otras mujeres que no son mías, igual no está haciendo daño a nadie” (Bassrou)²⁹⁰

La abierta admisión de la transgresión de forma consciente y repetida de varias prohibiciones existentes en el islam no tiene por qué ser incompatible con la participación de forma activa en la vida religiosa institucional. Estas conductas no son contradictorias con los que, para estos informantes, son los elementos centrales del islam. Así la religión puede ser definida principalmente en términos de valores como la solidaridad y el respeto. La adhesión a las prohibiciones religiosas es descrita como un objetivo para el que hay que luchar, pero que tiene carácter secundario.

Si quisiéramos analizar esta forma de religión utilizando la adherencia a creencias y prácticas institucionales, este tipo de informantes podrían ser vistos como poco religiosos. En este sentido encontramos paralelismos con los hallazgos de Nancy Ammerman (1997), sobre lo que ella llama “Golden Rule Christianity”. La autora aplica el término a algunos cristianos estadounidenses que se definen a sí mismos en términos religiosos enfatizando al mismo tiempo que lo más importante en su religión es la compasión por las personas necesitadas. Puesto que su discurso sobre la fe es poco claro, Ammerman plantea la pregunta por qué llamar a estas personas religiosas si sus discursos se centran sobre todo en cuestiones éticas y no en creencias sobre el más allá. Desde el punto de vista de la investigadora, se trata de cristianismo que “no es orientado por creencias, ortodoxas o de otro tipo. Más bien, este se basa en la práctica y la experiencia. Dios se encuentra en momentos de trascendencia y en las virtudes cotidianas de hacer el bien”²⁹¹ (Ammerman 1997, p. 211). Estas conclusiones nos llevan a evocar el estudio de Lisa Debevec (2012). La ya descrita posposición de piedad entre algunos musulmanes es vista por varios imanes locales como un fenómeno aceptable desde el punto de vista del islam. Según sus

²⁹⁰ Debido al contenido de los fragmentos citados y la situación familiar del informante para proteger su anonimato no se precisan más detalles sobre su perfil ni en el texto ni en el listado de informantes.

²⁹¹ Traducción propia del texto original en inglés: “*is not driven by beliefs, orthodox or otherwise. Rather, it is based in practice and experience. God is located in moments of transcendence and in the everyday virtues of doing good*”.

testimonios, en el islam es más importante actuar de manera moral y no rezar que rezar a la vez que se violan las reglas morales.

Las diferentes maneras de ver el islam muestran que la auto-definición en términos religiosos no permite predecir las disposiciones, creencias y comportamientos reales de las personas que afirman compartir la misma fe. La heterogeneidad de significados religiosos detectada en el presente estudio nos hace coincidir con Samuli Schielke (2010) en que un análisis equilibrado de la religión no debe partir *a priori* de la relevancia central de lo que podríamos llamar piedad religiosa. Partir de la importancia de esta orienta el análisis más hacia la cuestión de las aspiraciones de las personas que al estudio de sus comportamientos reales. Según Schielke esto también repercute en que en el caso del islam la religión sea vista como la clave para comprender la vida de las personas que se definen como musulmanes. Y es que en nuestro día a día influyen aspiraciones, deseos, valores, normas y limitaciones estructurales que no necesariamente tienen que ver con la religión. Esto no quiere decir, sin embargo, que entre los senegaleses no haya personas para quienes la religión constituye el referente identitario principal. Sin embargo, para la mayoría de los informantes, encontramos un acuerdo entre la relevancia de la religión y el impacto de otras formas de auto-definición.

Fundamentalismo religioso y violencia

Finalmente, hay que enfatizar la fuerte contestación de la asociación del islam a la violencia y el terrorismo. En algunos casos, a mi pregunta sobre los elementos más importantes del islam los informantes directamente se centraban en enfatizar en lo que esta religión no es. Se trata de una reacción a algunas identificaciones externas muy presentes en el discurso público y que destacan las corrientes extremistas en la descripción del islam. Citamos varios fragmentos para ilustrar la postura compartida por todos los informantes que participaron en el presente estudio:

“Aquí el terrorismo es el sinónimo del islam, pero somos nosotros los primeros que detestamos el terrorismo islamista” (Mbay, Tijaniyya)

“Hay gente que dice soy cristiano... no van a la misa, no respetan lo que dice cristianismo. ¿Cómo podemos llamar a esta persona? (...) Nunca está en la misa del domingo, no hace lo que dice la Biblia (...) No veo dónde dicen que matar a una mujer es normal. No lo veo. ¿Lo hacen? Sí. ¿Esa persona qué lo podemos llamar? ¿Cristiano? Si él dice que es cristiano, ¿podemos llamarle cristiano? (...) Lo que yo digo es que [en] cada religión, hay normas. Las normas... si tú no las practicas, no te

metas en esta religión (...) Quien no reza no es musulmán. Quien no respeta las leyes del musulmán, no es musulmán (...) Un terrorista puede rezar (...) Dice yo soy musulmán y hace lo que dice el islam. Bien. Pero después cuando mata a una persona lo que hace eso, eso no es islam" (Ali, Tijaniyya)

Concluyendo, existe un acuerdo mayoritario sobre la importancia del islam y sobre la necesidad de su cultivación en el extranjero. No obstante, bajo este acuerdo nominal subyace diversidad en la comprensión del islam y de su práctica. La aplicación de la perspectiva de la religión vivida permitió captar estos significados religiosos, que se escapan de los preceptos normativos salvaguardados por las instituciones religiosas. Y es que las formas de participación y evaluación de estas últimas varían en gran medida. Los informantes caracterizados por posturas muy críticas con las cofradías sufíes con frecuencia centraban su discurso en el universalismo musulmán. Otros, pese a reconocer la importancia de la *umma*, indicaban la presencia de otros senegaleses así como la participación en actividades religiosas dentro de las organizaciones creadas por sus compatriotas como importantes para la preservación de su religión en la emigración. En estos casos podemos hablar sobre una yuxtaposición entre la auto-definición como musulmán y la categorización a nivel nacional.

Ideas clave

En la definición de islam predomina su visión como un sistema de referencia que guía el comportamiento. Este se centra en elementos tales como la ayuda a los demás, el respeto, la convivencia, la solidaridad y el trabajo. También las obligaciones rituales y prohibiciones religiosas son consideradas importantes, aunque se atribuyen diferentes grados de importancia a su seguimiento. Hay que destacar a aquellos musulmanes que se consideraban religiosos pero que definían el islam, fundamentalmente, como un sistema ético, ubicando las prohibiciones religiosas, normalmente asociadas a esta religión, en un segundo plano. Su caso pone de manifiesto la importancia de las perspectivas analíticas que permiten captar la interacción de significados religiosos con otros elementos de índole estructural y personal que deciden sobre las maneras en las que la religión es experimentada en la práctica cotidiana. En definitiva, la religión constituye una fuente de identificación influida por otros elementos, por lo que no tiene carácter omni-explicativo.

7.2.3.2 “Siempre religión y trabajo, los dos juntos”: el ámbito socio-económico y los significados religiosos

*Inmigración,
religión y
problemática
laboral*

La inserción en el mercado laboral emerge como uno de los elementos de fundamental importancia para la comprensión de los procesos migratorios. Las desigualdades de acceso a los puestos de trabajo, así como la existencia de discriminación en el ámbito profesional, tienen una crucial relevancia en la articulación de la identidad y el desarrollo o no de sentimientos de pertenencia a la sociedad de acogida. En múltiples países de destino nos encontramos con una brecha en cuanto a las oportunidades laborales, separando la población de origen inmigrante de la sociedad autóctona. Sirva de ejemplo el caso de Francia, en el que en el seno de la mal llamada “segunda generación” diversos grupos, sobre todo con raíces en antiguas colonias francesas o dominados por la población musulmana, se encuentran en una situación de desventaja en el mercado laboral (Silberman, Alba y Fournier 2007). En general se trata de personas que cuentan con niveles de educación más bajos que la población nativa, pero sus niveles de desempleo no pueden ser totalmente explicados aludiendo a diferencias educativas. Existen evidencias empíricas firmes sobre la discriminación en el proceso de contratación. En un estudio realizado recientemente en Noruega (Midtbøen 2014), se enviaron solicitudes de trabajo equivalentes, con nombres pakistaníes y nombres noruegos. Los resultados indican que los segundos disfrutaban de un promedio del 25% más de probabilidad de ser convocados a una entrevista de trabajo que los igualmente cualificados candidatos con nombres pakistaníes. Según José Casanova (2007a, p. 16):

“A pesar de la presencia simbólica de pequeños grupos de europeos conversos al islam, la inmensa mayoría de musulmanes de la Europa Occidental son inmigrantes. Esta identificación de inmigración e islam parece aún más pronunciada en aquellos casos en los que la mayoría de inmigrantes musulmanes tiende a proceder predominantemente de una sola región de origen, por ejemplo de Turquía en el caso de Alemania o del Magreb en el caso de Francia. Esto conlleva una superposición de diferentes dimensiones de la “otredad” que exacerba las cuestiones relativas a las fronteras, la acomodación y la incorporación. El “otro” inmigrante, religioso, racial y socioeconómicamente no privilegiado, todos tienden a coincidir”

El origen sigue marcando de manera pronunciada las oportunidades laborales en las sociedades actuales. Su influencia en el caso de los descendientes de los migrantes muestra la persistencia de las divisiones ligadas a las categorizaciones étnicas. Pero, como señala

Casanova, nos encontramos además ante la yuxtaposición de elementos religiosos, raciales y socioeconómicos. El conocimiento en profundidad de la realidad cotidiana de los migrantes constituye un fundamento necesario para el desmantelamiento de las visiones estereotipadas tan presentes en los procesos de discriminación que contribuyen a las desigualdades.

En el caso de los senegaleses de Villanueva, la aplicación del enfoque de la religión “vívica” permitió captar la enorme influencia que ejerce el contexto laboral en el país de acogida en las prácticas religiosas de los migrantes. El trabajo es considerado como uno de los elementos centrales del islam y, por tanto, como una obligación religiosa. A este requisito, según la mayoría de los informantes, se da máxima prioridad, subordinando las actividades rituales al cumplimiento de las obligaciones laborales. Pero es más, las prácticas religiosas, tanto individuales como institucionales, se ven adaptadas al nicho específico de la venta ambulante en el que se concentran muchos migrantes senegaleses. Pero, ¿cuáles son las maneras de inserción en el mercado laboral existentes entre los participantes en el presente estudio?

7.2.3.2.1 Senegaleses en el mercado laboral español

Entre los informantes se encontró una diversidad de empleos que abarca casi todos los sectores del mercado laboral. La mayoría de los varones trabajaba en el sector terciario, con un gran protagonismo del ámbito comercial. En este campo destaca la dedicación a la venta ambulante, aunque también hubo casos de personas empleadas como dependientes así como varios autónomos, dueños de locutorios y tiendas. También el empleo en la agricultura y en la construcción resultó relevante. Este último tuvo mayor presencia sobre todo en las primeras fases del trabajo de campo realizadas al inicio de la crisis económica. La destrucción de empleo en la construcción queda reflejada en los cambiantes perfiles laborales de los informantes.

Entre las mujeres, de igual manera, hubo casos tanto de auto-empleo como de trabajo asalariado. En el caso del empleo remunerado destacaba el ámbito del servicio doméstico, el cuidado personal o la belleza. Las mujeres auto-empleadas trabajaban o en la venta ambulante, en el trenzado o combinando ambas actividades. En varios casos se trataba de migraciones como cabezas de familia, tomando la responsabilidad del

mantenimiento de sus personas cercanas en Senegal²⁹². No obstante, no siempre era posible especificar un tipo único de movilidad. Sirva de ilustración la historia de Fátima, que llegó a Italia en 2001 para reagruparse con su marido y ocuparse de las tareas domésticas. Sin embargo, al divorciarse la informante persiguió su propio negocio. Utilizando redes de amistad se mudó a Andalucía, donde combinaba el empleo en un restaurante con el trabajo de trenzado durante el verano.

Uno de los problemas que afecta a los migrantes senegaleses es la convalidación de los diplomas. Esta realidad repercute en la precariedad laboral de varios informantes que contaban con educación superior, aunque también hubo casos de personas que consiguieron empleos relacionados con su formación. Se entrevistó además a varios estudiantes, en la mayoría de los casos representantes de la generación 1.5, que estaban acabando la educación secundaria. Aparte de este grupo, una minoría de informantes combinaba el trabajo en la venta ambulante y la agricultura con la realización de actividades formativas.

Venta ambulante

Pese a la diversidad de situaciones laborales, hay que destacar la relevancia de la venta ambulante, nicho en el que se inserta la mayoría de los entrevistados. Se trata de un patrón laboral existente también en otros lugares de asentamiento de los senegaleses en España (Crespo 2007a; Sow 2004b). Hay que diferenciar a los autónomos, que disfrutaban de un permiso para realizar sus actividades comerciales y suelen trabajar en los mercadillos y ferias. Estas personas cuentan con sus propios puestos, tratándose habitualmente de migrantes que llevan más tiempo en España o que fueron reagrupados por familiares que habían conseguido estabilizar su situación legal y económica. No obstante, el grueso de participantes en este trabajo que trabajan en la venta ambulante se halla en situación mucho más precaria. Es muy frecuente que combinen su labor con el empleo temporal en la agricultura o en cualquier otra actividad que les surja. La crisis económica influyó en que

²⁹² El ejemplo de mujeres como Kiné (Mouridiyya), que vino a Andalucía en 2008, permite romper con la imagen estereotipada de la pasividad de las mujeres procedentes de África Sub-sahariana. La informante trabajó desde su llegada en la agricultura, en la recogida de fresas, en una fábrica de chocolate y en la venta ambulante, enviando los ingresos obtenidos a la familia en Senegal. Su caso y el de varias otras informantes que migraron como cabezas de familia demuestra el papel activo de estas mujeres ante las desigualdades socio-económicas y políticas. En este sentido, los resultados obtenidos se inscriben en las investigaciones que permiten cuestionar las posturas paternalistas que conceptualizan a las mujeres africanas como víctimas de la realidad social que las rodea y necesitadas de ayuda externa (Manzanera y Lizarraga 2013; Rosander 2006).

muchas personas que anteriormente disfrutaban de empleo se vieran obligadas a volver a la venta ambulante.

Foto 12. Vendedores senegaleses en un mercadillo local en Villanueva.



Fot. Rita Sobczyk.

La inserción en la venta ambulante tiene que ver con el funcionamiento de las redes migratorias. Estas sirven no sólo para instalarse en destino, contando con la posibilidad de ser acogido de forma gratuita durante los primeros meses, sino también median en la inserción laboral²⁹³. Esto es especialmente relevante si tenemos en cuenta que la inmensa mayoría de los migrantes que participaron en este estudio no hablaba español en el momento de llegar.

²⁹³ Se trata de un patrón muy característico de las migraciones de los senegaleses. Por regla general los recién llegados son acogidos durante los primeros meses, normalmente hasta tres, en los domicilios de las personas que vinieron antes. En este periodo no tienen que contribuir al alquiler ni al fondo común dedicado a la alimentación.

“Cuando una persona viene lo primero que hacemos es ayudarle conseguir mercancía (...) aquí lo suele hacer la familia. Las asociaciones no ayudan con eso” (Lamine, Tijaniyya)

“Yo he empezado como todos los senegaleses (...) dos días en casa descansando, el tercer o el cuarto día a comprar música o relojes o gafas (...) Y dices: «Bueno, a la calle» y vas a vender (...) Por que la mayoría de la gente se dedica a vender música, películas, relojes, cinturón, entonces si llegas nuevo a esta casa, ellos van a hacer lo mismo porque ellos no saben otra cosa que esto, vender. Vas a una casa de gente trabajando obra, al menos te va a decir «Bueno, mañana cuando yo voy, tu vienes conmigo, tú buscas». Depende de la gente que te recibe, no?... en lo que estás haciendo, porque esto (...) te va a contaminar mucho, porque tú no conoces nadie, solamente ellos. Esa casa que tú vives (...) es como familia (...) entonces tú te fijas mucho en ellos: qué hacen, cómo venden, lo qué venden. A mí cuando me dejaron la música (...) yo me fui a la playa” (Mohammed, Mouridiyya, Baye Fall)

**No trabajo.
Vendo.**

Paradójicamente la venta no se considera un trabajo debido a su precariedad, falta de estabilidad y obstáculos legales para su realización. Es asombroso que estas personas puedan pasar horas recorriendo las playas con el calor del verano y sin embargo negarse a denominar su esfuerzo con el término de “trabajo”. Como me explicó Fallou, un senegalés que vive en Italia a quien conocí mientras estuvo visitando a sus familiares en Villanueva²⁹⁴:

“Tutti Senegalés si no tiene trabajo va a vender, si tiene trabajo no va a vender. Es así en todas partes” (Fallou)

La venta ambulante, pese a no ser considerada un trabajo, es al mismo tiempo vista como una manera honrada de ganarse la vida. Es relevante que de forma repetitiva se subraye que el islam prohíbe robar y mendigar. En este aspecto hay que indicar que con frecuencia se indica que la condena de la mendicidad es algo que diferencia a los senegaleses de otros inmigrantes de África Sub-sahariana en España. Es cierto que con la crisis económica, en las calles de Villanueva, se pueden encontrar casos de sub-saharianos que piden ayuda. Muchos senegaleses creen que se les percibe como parte del colectivo

²⁹⁴ Otro informante explicó esta percepción de la venta ambulante de la siguiente manera:

“El trabajo es más tranquilo. Por ejemplo, si tú estás vendiendo, vas allí en el mercadillo, dicen «Tú no tienes sitio para vender». O vas a un sitio, allí te prohíben vender «¿Qué vas a hacer?» (...) Si te pilla la policía, cogen tu mercancía. Si tú tienes trabajo (...) labor de trabajo, de ir a trabajo, cuando acabes el trabajo, vuelves a tu casa (...) Es más fácil. Pero tengo que buscar mi vida. No tengo trabajo como mucha gente ahora mismo. Tengo que buscar cómo puedo vivir” (Doudou, Tijaniyya)

que practica la mendicidad. El valor atribuido al trabajo repercute en que esta asociación cause una gran indignación entre los informantes.

Foto 13. Vendedor ambulante en la Costa Tropical.



Fot. Rita Sobczyk.

“Si (...) ves la cara de los que piden dinero por la calle, no son senegaleses (...) Tienes que escribirlo bien, porque muchas personas dicen que son senegaleses (...) pero no son senegaleses, son (...) Nosotros, nos puede decir la policía que no lo metáis aquí y cuando se va la policía lo metemos otra vez, porque queremos trabajar, pero no robamos ni pedimos dinero así” (Yaya, Mouridiyya)

Lo que destaca en el discurso de Yaya y de otros migrantes que insistieron en la cuestión de la mendicidad es que se intenta distinguir a los senegaleses de otros colectivos sub-saharianos. Nos encontramos con uno de los mecanismos de transformación de las fronteras sociales descrito por Andreas Wimmer (2008a, 2008b). Concretamente, se trata de la enfatización de las categorías identitarias más estrechas. Los inmigrantes pueden insistir en la identificación en términos del país de origen contestando a clasificaciones externas más amplias referentes al continente de origen o la raza. Se trata de un

mecanismo presente también en otros contextos. Por ejemplo, la población china en California tiende a cuestionar su ubicación en la misma categoría que los japoneses y otros colectivos del este asiático²⁹⁵.

*Voces críticas
con la venta
ambulante*

Pese a la importancia de la venta ambulante, también hubo voces que mostraban opiniones muy críticas con esta actividad. Algunos, pese a iniciar su odisea migratoria con el comercio ambulante, con el tiempo llegan a rechazar esta actividad. Es el caso de Fatou (Tijaniyya), una mujer que llegó a Tenerife por primera vez en 1996, siguiendo a sus hermanas que ya estaban allí. Puesto que contaba con un visado turístico, después de un mes volvió a Senegal. Luego fue a Canarias de nuevo, pero se sentía destrozada por las experiencias a las que tenía que enfrentarse vendiendo. Cuando venía la policía tenían que huir. Pero no era solo la persecución policial la que la humillaba sino también las reacciones de algunos turistas que se reían de estas situaciones, tratándolas como una diversión más, un espectáculo para ver. Desde entonces Fatou pasó por muchos trabajos. Empezó de dependienta en un supermercado en Tenerife. Luego trabajó en una peluquería, de camarera, en una lavandería lavando platos, de cuidadora de personas mayores y también de niños.

Otros migrantes condenan la venta ambulante únicamente por su ilegalidad y por las actitudes racistas que se sufren realizando este trabajo. Concretamente, se trata de comportamientos en los que se plasma el temor de los clientes de que el comerciante pudiera ser un ladrón.

“La gente te faltaba mucho respecto también cuando tú vas vendiendo (...) A veces tú vienes con tu cosa, te acercas a una persona, tú dices «Hola». Él lo primero que va a hacer es mirarte. Eres un negro. Recoge su bolso, esconderlo un poco, como si pensar que quieres robar” (Muhammad, Mouridiyya, Baye Fall)

“Si yo llego a un país y me dicen que no puedo vender, yo no vendo. Porque cualquier cosa tengo yo la culpa (...) Yo voy a buscar un trabajo a campo, invernadero, lo que sea allí, en cualquier lado (...) Yo me voy a buscar la vida como sea, sin vender (...) Yo no quiero cada 5 minutos salir corriendo delante la gente. Esto me da vergüenza. Por eso yo digo no vendo, no quiero” (Assen, Mouridiyya, no practicante)

²⁹⁵ En cambio, Dhooleka Sarhadi Raj (2000) describe cómo la contestación de categorizaciones externas puede articularse a través del reavivamiento de identificaciones religiosas. En su estudio realizado en Reino Unido muestra el desarrollo de movimientos que persiguen fomentar la auto-definición como hinduistas intentando de esta manera luchar con la etiquetación mediante el término más amplio, como asiáticos.

No obstante, hay que tener en cuenta que muchos informantes defendían que, sobre todo desde el estallado de la crisis, no tenían otra opción. Veían el comercio como la única manera de sobrevivir legítima.

Tal como ya se ha mostrado, los migrantes económicos, en la gran mayoría de los casos, sienten una fuerte responsabilidad frente a sus personas cercanas en su país de origen. Como consecuencia existe una presión social para el envío de las remesas²⁹⁶ de forma regular, lo que contribuye a la importancia asociada al trabajo. No son sólo los familiares sino también amigos o vecinos los que pueden pedir asistencia.

“En breve, nuestra religión es ayudar. La familia es muy importante para nosotros. Cualquier persona que está aquí de nosotros (...) cualquier dinero que han ganado aquí, cada mes o cada semana... o te llaman «Mira, tengo una receta del médico o me hace falta algo» (...) Por ejemplo, antayer yo he visto un chico, la ha llamado una mujer, que vive en su barrio, que estaba mala. Entonces le urge que lleven a un hospital privado para operarlo. Este chico ha mandado 500 euros. Tenía 530 euros. Ha mandado 500 euros, se queda con 30 euros vacío (...) Por eso es para nosotros muy importante la familia, tu origen (...) Tú tienes que ayudarles, respetarlos. Tú no puedes decir ya soy un ministro, yo paso... ¡No!” (Babacar, Tijaniyya)

7.2.3.2.2 Trabajo: una obligación religiosa central

Como afirma Robert Orsi (1997), las doctrinas normativas se relacionan de forma dinámica con otros aspectos de la vida cotidiana. En el caso analizado el trabajo se configura como una obligación religiosa y a la vez influye en la articulación de las prácticas de los creyentes. Es mayoritariamente considerado como un requisito prescrito por la religión y que adquiere una importancia mayor que el cumplimiento estricto de los ritos religiosos. Se trata de una percepción visible entre los migrantes independientemente de la *tariqa*.

**Trabajo: un
requisito
religioso
compartido**

La importancia del trabajo para los Mourids ha sido constatada por diversos estudios (Babou 2002; Diouf 2000) y queda de manifiesto en la frase atribuida a Amadou Bamba, fundador de la cofradía: “Trabaja como si no fueras a morir nunca y reza como si supieras

²⁹⁶ Las remesas constituyen una de las expresiones más importantes del vínculo de los migrantes con las familias en origen, constituyendo al mismo tiempo una parte crucial del PIB de muchos países. Para ilustrar la trascendencia de las remesas basta con mencionar la gran dependencia de estas de la economía de varios estados. Según el Banco Mundial (2014), los mayores receptores de remesas en relación a su PIB en 2013 fueron Tayikistán (52%), República Kirguisa (31%), Nepal y República de Moldava (ambos con un 25%), y Samoa y Lesoto (23% ambos).

que morirás mañana” (Babou 2007, p. 90)²⁹⁷. Este *Cheikh* defendía que si el objetivo del trabajo es asegurar la satisfacción de las necesidades físicas de los discípulos para que estos puedan así dedicarse a las obligaciones religiosas, entonces el propio acto de trabajar se convierte en una manera de adoración a Dios.

El énfasis puesto en el trabajo en el seno de Mouridiyya²⁹⁸ puede ser visto como una fuente de motivación religiosa para la iniciación del esfuerzo. El éxito económico de la cofradía y la adquisición del poder político que lo acompañó inducen a pensar en paralelismos con la ética protestante descrita por Weber (2003)²⁹⁹. En el pensamiento Mourid el trabajo se convierte en una obligación religiosa que contribuye a la salvación. No obstante, según la filosofía de la cofradía, la adquisición de riqueza debe ir acompañada por su disfrute así como por generosidad y redistribución (Babou 2007). Los Mourids tienen también obligación de *Hadiyya*, esto es, una contribución ofrecida a los cheikhs que es a la vez la principal fuente de ingresos de la cofradía. Los Mourids son conocidos por sus generosas donaciones a la *tariqa*. Aparte de *Hadiyya* los discípulos y cheikhs pueden contribuir a proyectos específicos. Esta tradición fue iniciada por Amadou Bamba en 1926 como una manera de recoger fondos para la construcción de la mezquita de Touba. Desde entonces los líderes Mourids han utilizado este instrumento para movilizar recursos y mano de obra para múltiples proyectos.

A pesar de la percepción del trabajo como un elemento central de la religión entre los Mourids, en Villanueva esta visión no se limita a ellos. El trabajo como poderoso elemento del imaginario religioso aparece también con fuerza en las narrativas de otros senegaleses. La perspectiva de la religión “vívica” no parte de las reflexiones doctrinales sino de los significados y prácticas en el ámbito cotidiano. De esta forma, el objetivo de este trabajo no es negar la importancia fundamental del trabajo en la filosofía Mourid y en el

²⁹⁷ Traducción del texto en inglés: “*Work as if you will never leave this world and pray as if you know that you will die tomorrow*” (Babou 2007, p. 90).

²⁹⁸ En las obras de Amadou Bamba existe una diferenciación entre varios tipos de trabajo: *khidma*, *amal* y *kasb* (Ndiaye 2006). Estos términos se pueden traducir respectivamente como: “servicio”, “labor” y “trabajo para ganarse la vida” (Babou 2007). *Kasb* hace referencia al trabajo realizado para el beneficio material. La independencia económica es considerada como necesaria para la práctica religiosa. *Khidma*, en cambio, es realizada en servicio a los demás y con el objetivo directo de obtener ganancias en el más allá. *Amal* denota el esfuerzo para la adquisición de conocimientos espirituales y su diseminación.

²⁹⁹ Los paralelismos con las conclusiones de Weber (2003) se centran sobre todo en la ética de trabajo duro unida al éxito económico real. También en este caso los valores centrales de la religión profesada se convierten en el motor del desarrollo material, incentivando el esfuerzo en el nombre de Dios.

pensamiento de Amadou Bamba. Se trata más bien de mostrar que esta percepción del trabajo no constituye un rasgo distintivo de los Mourids.

Los resultados muestran paralelismos importantes con la investigación de Jean Copans y el equipo multidisciplinar de Organisation pour la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer (ORSTOM) (citado en Babou 2007). A pesar de que Mouridiyya es ampliamente conocida por la prominencia del trabajo, el estudio realizado por dicho equipo en los años 60 muestra resultados reveladores en este aspecto. La investigación diferencia entre los hábitos de trabajo de los discípulos y los campesinos ordinarios que formaban la inmensa mayoría de Mouridiyya. El material recogido indica que mucho de lo que se ha escrito sobre la ética de trabajo Mourid realmente se aplica sólo a los discípulos centrados en el ámbito de la *daara*³⁰⁰ y, por tanto, tan sólo a una minoría de los Mourids. El estudio en cuestión mostró que no había diferencias significativas en los hábitos de trabajo entre los campesinos Mourid y los no afiliados a esta *tariqa*.

El trabajo se convierte en una prioridad para la mayoría de los senegaleses de Villanueva, independientemente de su afiliación religiosa. Así, pese a la fuerte vinculación de los Mourids con la ética del trabajo en la bibliografía, existen nexos entra las cofradías en cuanto a su importancia en la vida cotidiana.

Ya indicamos al principio de este capítulo que la obligación de trabajar y mantener a la familia puede ser vista como requisito religioso que motiva la migración. No obstante, mientras que en los discursos sobre las causas de la movilidad las referencias religiosas explícitas tienen una presencia minoritaria, en las narrativas sobre la organización de las prácticas religiosas en destino el trabajo surge como un elemento central que estructura otras actividades rituales. Es por esta razón por la que podemos hablar sobre el ajuste de los significados y prácticas religiosas a las circunstancias específicas de la vida en destino.

Así, dada la prioridad del trabajo, con frecuencia es imposible orar las cinco veces al día requeridas y, por lo tanto, el rito es a menudo pospuesto para los momentos en los que existen condiciones y tiempo para realizarlo. Esta adaptación a las limitaciones impuestas por el trabajo es vista por los informantes como absolutamente compatible con las

³⁰⁰ El término denota a la escuela coránica o la casa del marabú. Entre los Mourids hace referencia también a una comunidad rural de hombres jóvenes centrados en torno a un marabú (Villalón 1995).

exigencias del islam. Incluso Souleymane, un guía religioso Tijani que vive en Villanueva, reafirmó la prioridad del trabajo en su proyecto migratorio:

“Ahora si tengo trabajo (...) seguro que primero me voy a mi trabajo. No voy a reunión, ni eso. Porque trabajo primero, ¿no? (...) Si tengo trabajo no voy a local [se refiere a la da’ira] ni eso (...) Porque eso es el islam, el trabajo primero” (Souleymane, Tijaniyya)

Entre los Mourids, de igual manera, se enfatizaba el valor del trabajo, pero frecuentemente haciendo una referencia explícita a la propia *tariqa*. Macky, uno de los responsables de la Mouridiyya en Villanueva, dijo: “Si no trabaja no puede practicar bien (...) siempre la religión y trabajo, los dos juntos”³⁰¹. Otro de los responsables, Papa, indicó que la Mouridiyya puede ser caracterizada por la siguiente frase: “primero el trabajo, segundo el trabajo y tercero el trabajo”. Amadou (Mouridiyya, Baye Fall), haciendo una referencia explícita al contexto migratorio, afirmó que aquí “es el trabajo que manda”. Ndiss (Mouridiyya), un Mourid cuyos ambos padres pertenecen a Tijaniyya, expresó esta idea de forma todavía más enfática:

“Si estás trabajando, primero haces el trabajo. El trabajo te mantiene para vivir, para ducharte, para comer, para poder ir allí a la reunión. Siempre haz el trabajo primero. Siempre nosotros hacemos eso (...) Dios no obliga a nadie” (Ndiss, Mouridiyya)

El islam es percibido como un sistema flexible que se adapta a la vida de cada uno. En este sentido promueve la inserción en el mercado de trabajo, viendo la necesidad de ganarse la vida como un requisito fundamental para poder practicar la religión. Otros aspectos de la vida, incluyendo a las actividades rituales, son subordinados a esta obligación. Esto es visible de forma muy clara con la obligación de rezar:

“Pero cuando ya hay trabajo, estás en el trabajo, primero trabajo, porque es el trabajo que te da a comer y cuando ya tienes tu tiempo entonces, ya el rezo tiene toda la tarde, cuando llegas a tu casa (...) No hay que decir que a tal hora hay que hacerlo. Como es la hora del rezar si estás trabajando no vas a decir que no vas a trabajar porque me toca rezar” (Mansour, Tijaniyya)

³⁰¹ Es curioso que existe una ambigüedad en cuanto a la diferenciación entre la religión y el trabajo. Por ejemplo, Souleymane indica que no está en España sólo por cuestiones religiosas, ya que el trabajo tiene la importancia primordial. Así distingue entre ambos. No obstante, a continuación enfatiza que el trabajo es lo primero porque “eso es el islam”. Esta ambigüedad se repite en muchos discursos. Su existencia parece revelar que las obligaciones rituales, como la oración o el Ramadán, son vistas como requisitos puramente religiosos, mientras que el trabajo, pese a su visión como obligación religiosa, no tiene el mismo estatus.

El ajuste de las prácticas rituales para adaptarse a la rutina cotidiana, en lugar de hacerlo de manera inversa, está presente entre musulmanes en otros contextos geográficos y socioculturales (Jeldtoft 2011; Soriano 2003). No obstante, en el caso de los senegaleses de Villanueva, nos encontramos no sólo con el ajuste de las prácticas religiosas al trabajo sino también al nicho laboral en la venta ambulante. Estamos ante una realidad en la que el origen se vincula con una concreta forma de inserción en el mercado laboral. Esto, a su vez, tiene una profunda repercusión en cuanto a las prácticas religiosas institucionales, generando nuevos patrones de comportamiento religioso. Por eso podemos hablar sobre el desarrollo de la “religiosidad segmentada”³⁰², que denota la adherencia colectiva a significados y prácticas religiosas modificadas a partir de patrones de segregación en el mercado de empleo.

La consecuencia más evidente de la concentración en la venta ambulante es el ajuste de las actividades de las *da'iras* a las pautas de esta ocupación. El comercio ambulante se concentra sobre todos en los fines de semana y, a escala anual, en verano, provocando el reajuste de las actividades religiosas a este calendario laboral específico. Es por esta razón por la que se decidió que la reunión semanal principal de ambas *da'iras* tendría lugar los lunes.

“Porque casi la mayoría que van son vendedores y tenemos los lunes libres (...) La mayoría no trabajamos los lunes. Entonces es más fácil hacer los lunes que los domingos que todos están en el mercado (...) La gente tiene todos los días mercado, pero el lunes es el día más flojo de la semana (...) Entonces la mayoría (...) descansa los lunes (...) También hay gente que está fuera vendiendo. Ellos vienen aquí los lunes para comprar mercancía y aprovechar eso para (...) asistir a la reunión. Por eso hacemos siempre los lunes (...) Si fuéramos todos trabajadores y trabajáramos todos los días menos fines de semana lo haríamos un domingo. Nos vendría mejor. Pero como todos también trabajan en comercio, muy pocos trabajan en las empresas, nos reunimos los lunes” (Lamine, Tijaniyya)

De igual manera, a lo largo del año, el invierno es el periodo con mayor asistencia, ya que durante los veranos muchas personas tienen una jornada laboral más amplia o se van a trabajar a la playa.

En la bibliografía existente se destaca que la venta ambulante se vincula con la pertenencia a la cofradía Mourid (Riccio y Uberti 2013; Sow 2004b; Bava 2000; Ebin 1996). Y

³⁰² Para una definición detallada, véase “La religión “vívuda”: el caso de los kichwa otavalo” (7.1.3.2.3).

es que la movilidad internacional de los senegaleses a partir de los años 80 quedó protagonizada en gran medida por miembros de esta tariqa. Diversos estudios muestran que las redes sociales intragrupalas se convierten en una fuente de recursos y contribuyen al empleo en el comercio.

En el presente estudio se ha constatado una diversificación de las migraciones de los senegaleses, destacando la importante presencia de la población Tijani en Villanueva. Su ocupación mayoritaria en la venta ambulante, de igual manera, lleva al ajuste de las prácticas religiosas a este nicho laboral. En el apartado final veremos cómo el contexto socioeconómico se vincula también con el desarrollo de patrones de ayuda mutua mediados por ambas cofradías.

7.2.4 LAS ORGANIZACIONES Y LA PERMEABILIDAD DE LAS DIVISIONES RELIGIOSAS EN LA VIDA COTIDIANA

7.2.4.1 Marco organizacional

7.2.4.1.1 Relevancia de las da'iras

El análisis de la religión vivida requiere tener en cuenta la multiplicidad de actores sociales sin privilegiar unos sobre otros y sin suponer *a priori* que existe una frontera clara entre los líderes institucionales y los seguidores. A pesar de que algunos investigadores proponen centrar el estudio en las expresiones religiosas de estos últimos (Woodhead 2014; Jeldtoft 2011), en esta investigación incluimos también el análisis del marco organizacional en la medida en que este influye en la vida cotidiana de los informantes.

Da'ira: una institución recordatoria

La gran mayoría de los senegaleses se identifica con las cofradías musulmanas, aunque se involucran de maneras diferentes en sus actividades regulares. Por regla general, se subraya la unidad de los *turuq* insistiendo a través de diversas metáforas que se trata de diferentes caminos que llevan a un mismo sitio, a la salvación.

"La tariqa significa vía. Es (...) un camino (...) que te lleva a la espiritualidad (...) Para ir a Madrid hay muchos caminos, para ir a Barcelona también hay muchos caminos, pero (...) en el GPS siempre ponemos para que nos enseña el camino más corto y más seguro de no perderse" (Mansour, Tiajniyya)

Muchos informantes indican que las cofradías ayudan a no perder la religión en el contexto de la emigración. En este sentido conviene recordar el concepto de las “estructuras de plausibilidad”, acuñado por Peter Berger (2005). Según este autor, la realidad social está basada en procesos que la reconstruyen y mantienen asegurando su continuidad. La preservación de un orden establecido requiere la existencia de instituciones que tengan carácter recordatorio, que contribuyan a que las personas sigan reafirmando a través de sus actos la realidad social vigente. Y es que nuestros “conocimientos” se ven reforzados por el hecho de que otras personas crean lo mismo. Convergiendo con Émile Durkheim (1982), Berger mantenía que la religión puede contribuir a la preservación del mundo social. En el contexto estudiado, las *da'iras* promueven la continuidad de creencias y prácticas religiosas en el ámbito migratorio.

“Aquí son muy importantes, ayudan a no perder la religión (...) Te vas a perder muy pronto, muy fácil, pero como que siempre tienes la religión a tu lado y hacen cosas, siempre te refresca la mente” (Mamadou, Tijaniyya)

Se trata de instituciones que son percibidos por sus miembros no sólo como centros de vida religiosa sino también como cruciales lugares para la conexión con otros senegaleses. El establecimiento de vínculos con estas a la llegada a destino constituye una manera de entrar dentro de la comunidad, de darse a conocer.

“Cuando sabes que hay una da'ira, lo que tienes que hacer primero cuando llegas, tú te vas allí presentar (...) Siempre (...) Para que ellos reconocen tu nombre (...) Porque eso es lo normal (...) Porque tú cuando llegas aquí a España primero lo que haces no fue [ir] al ayuntamiento a hacer el empadronamiento para que ellos saben donde tú vives. Igual. Yo cuando llega aquí primero lo que tienes que hacer... a la da'ira. Apuntan tu nombre, saben quién eres tú” (Bassrou, Tijaniyya)

Las cofradías con frecuencia son también percibidas como fuentes de resistencia frente a la influencia europea. A veces incluso se recurre a referencias a su historia de lucha con el colonialismo³⁰³. En algunos testimonios se insistió fuertemente en que la conquista

*Las cofradías y
el
colonialismo
europeo*

³⁰³ La memoria del colonialismo surge sobre todo en el contexto de la actividad de los grandes guías religiosos, tales como Chiekh Amadou Bamba o El Hadji Ibrahima Niassé. Varios informantes denunciaron también el abuso y explotación de África en el marco de las relaciones coloniales y, sobre todo, neo-coloniales.

“Ahora colonización con fuerza no hay, pero colonización mental hay... existe todavía. Porque hasta ahora todavía algunos piensan (...) si no eres francés, o no hablas bien francés, a lo mejor te da vergüenza (...) muy feo que tú no hables francés. Y los franceses nunca van a hablar nuestro idioma. África tiene que estar abajo, para que ellos cuando hacen un producto lo venden a los africanos. Si

europea amenazaba el islam y que fue la actividad de los grandes guías religiosos la que permitió preservar esta religión. Tal como ya se ha indicado en el capítulo de contextualización, el periodo colonial fue efectivamente una época de opresión de los guías espirituales (Kane 2011)³⁰⁴. El exilio de Amadou Bamba por parte de las autoridades francesas sirve de ilustración de esta política. Al mismo tiempo la expansión masiva del islam en aquellos tiempos fue precisamente una respuesta a la pérdida de autoridad y poder por parte de los líderes políticos locales debido a la irrupción europea. En los testimonios recogidos en Villanueva, los guías religiosos suelen ser descritos como víctimas del colonialismo cuya resistencia aseguró la supervivencia de la religión musulmana. Idrissa (Mouridiyya) indica que los líderes religiosos han “sacrificado toda la vida (...) para que no se pierda el islam” y que es gracias a ellos por lo que “en Senegal tenemos el islam todavía”.

A continuación nos centraremos en analizar la realidad de las da'iras de Tijaniyya y Mouridiyya en Villanueva. En ambos casos se esbozará brevemente la información más importante sobre su funcionamiento: la historia de su desarrollo, la estructura organizativa, la membresía y las actividades principales³⁰⁵.

7.2.4.1.2 Mouridiyya y Tijaniyya en Villanueva

Mouridiyya

Los inicios de la da'ira de Mouridiyya en Villanueva se remontan a mitades de los años 90, cuando Serigne Mourtada Mbacké, hijo del fundador de la *tariqa*, en una de sus visitas a Madrid, se reunió con representantes de la cofradía de Villanueva. En este encuentro se habló sobre la necesidad de abrir una “casa del islam” (Bas, Mouridiyya) en Villanueva, lo que impulsó la creación de la da'ira. Inicialmente las reuniones tuvieron lugar únicamente en viviendas particulares. No obstante, debido al espacio limitado de estas en relación al número de asistentes, surgió la necesidad de hallar otras soluciones. Finalmente se decidió realizar el esfuerzo colectivo de comprar un local en el año 2000. En la actualidad la organización cuenta con un establecimiento propio, aunque todavía siguen pagando el

nosotros tenemos nuestros productos, no necesitamos a otros (...) Entonces mejor que nosotros estamos abajo. Siempre. Pero África, te digo que [es] muy rica” (Ali, Tijaniyya)

Kalidou (musulmán, no perteneciente a ninguna cofradía) mostró su indignación por el pasado colonial de la siguiente manera: “¿Cuántos africanos murieron en la guerra entre Francia y Alemania? ¡Hay más sangre africana que fue derramada por Francia que por ningún otro país del mundo!” (Notas de campo; 22/08/2008)

³⁰⁴ Conviene subrayar que tanto Mouridiyya como Tijaniyya jugaron un papel ambivalente en cuanto a los contactos con las autoridades coloniales, cooperando con estas en algunas épocas (Robinson 1991).

³⁰⁵ Las reuniones semanales principales, en el caso de ambas da'iras, tienen lugar los lunes.

préstamo. El espacio era suficientemente grande para que el 14 de octubre de 2002 se inaugurara también una mezquita en su interior.

El local se halla en un bajo comercial. Por fuera no aparece señal alguna de la existencia de la entidad. Únicamente existe un pequeño cartel en la pared, que reza: “Asociación Massalikul Djinane” (Foto 15). Se trata de una institución de muy escasa visibilidad en el espacio público, reproduciéndose el patrón predominante que caracteriza a las entidades de las religiones minoritarias en Andalucía (Foto 14).

Foto 14. Entrada a la *da'ira* de Mouridiyya.



Fot. Rita Sobczyk

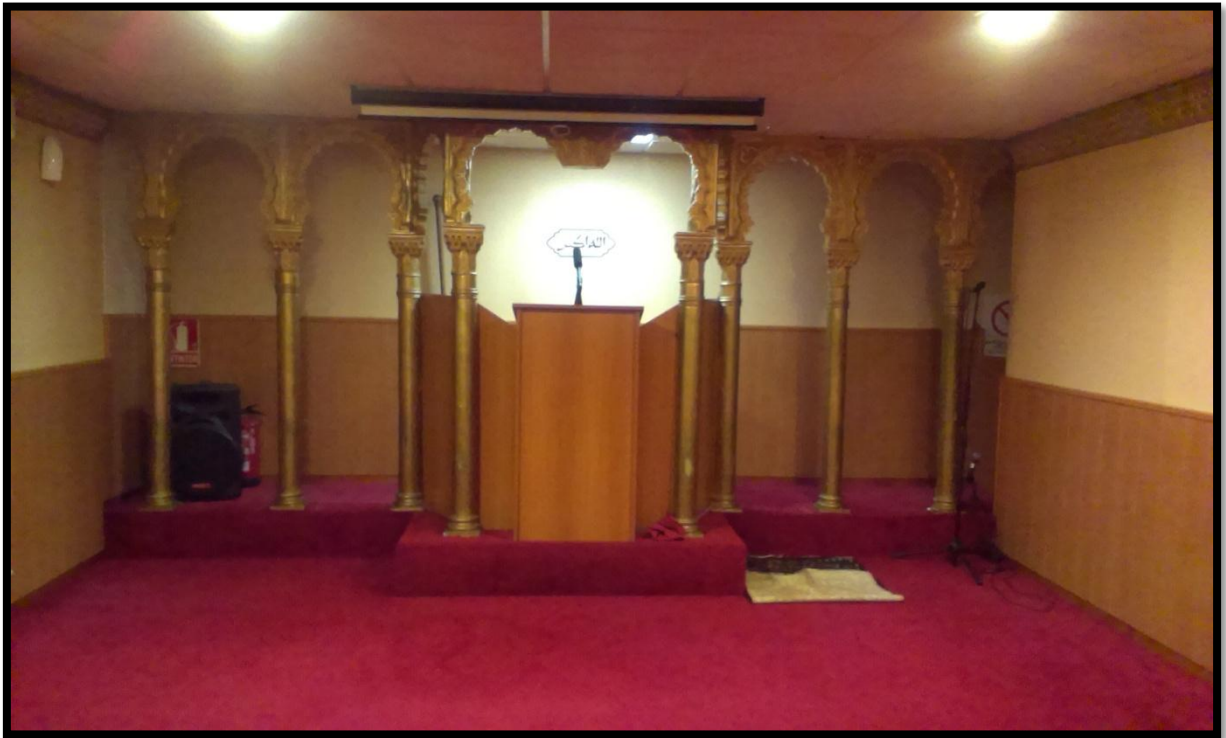
Foto 15. Cartel informativo de la sede de la *da'ira* de Mouridiyya.



Fot. Rita Sobczyk

Al entrar a la entidad encontramos un pasillo, donde dejamos los zapatos, y una habitación para la junta directiva. Por unas escaleras bajamos al sótano, donde se ubica la sala principal en la que tienen lugar las reuniones. Las mujeres se reúnen en la habitación de la junta directiva, arriba. Los altavoces permiten escuchar lo que tiene lugar en la sala principal. Los interiores de todo el local están decorados con inscripciones en árabe.

Foto 16. La mezquita llevada por los Mourids.



Fot. Rita Sobczyk

Foto 17. Interior de la sede de la mezquita y *da'ira*.



Fot. Rita Sobczyk

La *da'ira* es dirigida por una junta directiva elegida cada dos años. Esta está formada por el presidente, un vicepresidente, un secretario, un tesorero y un administrativo. Además existen varias comisiones dedicadas a asuntos más específicos, existiendo así personas responsables de asuntos sociales, cultura y educación. Hay también una comisión separada formada por personas mayores respetadas en la comunidad y que llevan más de 20 años en la emigración. En la actualidad esta comisión la componen cuatro personas.

El desarrollo histórico de las *da'iras* en Senegal condujo hacia un modelo que resultó ser además muy exitoso en el contexto de las migraciones internacionales. Estas unidades organizativas, en el extranjero, continúan con los mecanismos consolidados en el origen a raíz del éxodo rural en la segunda mitad del siglo XX. Este cambio implicó la necesidad de desarrollar una estructura organizativa que pudiera abastecer las necesidades de los Mourids, cada vez más numerosos en el ámbito urbano. La *da'ira* se constituyó así como una nueva unidad institucional, cuyos objetivos quedaban en gran medida articulados en torno a las relaciones de reciprocidad. Se trataba de fomentar los lazos comunitarios, crear un espacio de encuentro y facilitar el contacto entre personas que pudieran apoyarse mutuamente.

El papel de la da'ira

El papel crucial de la ayuda mutua en el seno de las *da'iras* se plasma igualmente en la experiencia de los migrantes en Villanueva. Macky, uno de los responsables de la *da'ira* Mourid, explica que el papel de estas organizaciones es unir a la gente para poder solucionar problemas de forma colectiva. Idrissa, un miembro ordinario de la *tariqa*, repitió esta definición de la institución indicando que la *da'ira* es “un conjunto de senegaleses que se reúnen cada lunes para ayudar”.

Madia, otro de los responsables de la organización, enumeró los principales ámbitos de actuación de la *da'ira*. Indicó que es un lugar en el que se habla sobre la religión, se pide consejo sobre cuestiones tales como los obstáculos para la realización de las prácticas religiosas o la vida familiar y los conflictos domésticos. Desde la *da'ira* se persigue además ayudar en casos de detenciones y, en general, ofrecer asistencia a las personas que se hallan en situación de irregularidad administrativa. La comunidad interviene además en los casos de enfermedades o accidentes, prestando apoyo económico en casos de emergencia.

Disponen de carnet de miembro unas 400 personas, si bien a las actividades regulares asisten muchas menos. Acuden, por término medio, entre 90 y 100 personas,

Membresía y actividades principales

aunque este número desciende durante el periodo estival. Entre los asistentes también se encuentran personas que no cuentan con la tarjeta del miembro, ya que la adquisición de esta requiere una contribución.

El local está abierto los lunes, cuando tienen lugar las reuniones de la *da'ira*, y los viernes, cuando funciona la mezquita, así como durante las celebraciones religiosas periódicas. En los meses previos a la finalización de este trabajo se iniciaron también clases para adultos y niños los fines de semana. Uno de los responsables explicaba que se trata de clases sobre el Corán, mientras que otro añadía que son actividades destinadas a fomentar la integración. La motivación subyacente tiene que ver con el hecho de que en la sociedad de acogida existe una imagen negativa del islam. Con las clases de integración se persigue forjar vínculos entre la religión musulmana y la sociedad local y la promoción de la convivencia, tanto entre los adultos como en la “segunda generación”³⁰⁶. Esta última recibe además clases de wolof, el idioma predominante en Senegal. Así la institución religiosa adquiere el papel de salvaguardar los patrones culturales asociados al origen.

La reunión principal de los miembros de la organización tiene lugar los lunes. Se trata de una actividad dominada por los hombres. Anteriormente las mujeres Mourid tenían también su propia *da'ira* con actividades independientes, pero luego dejaron de reunirse por las obligaciones laborales y domésticas de sus componentes. Durante estos encuentros se lee el Corán, se hace el *zikr* y se cantan *khassaides* del Cheikh Amadou Bamba. Cada semana tiene lugar también el discurso de un “portavoz”, utilizando la terminología de los responsables. Esta función puede ser desempeñada por diversas personas. Los discursos pueden centrarse en temas de comportamiento y ética o en reflexiones sobre el islam y la vida de Cheikh Amadou Bamba. Durante las reuniones se dedica también tiempo a conversar sobre las relaciones con la sociedad de acogida. Los debates sobre los asuntos sociales constituyen un elemento inherente de las actividades semanales. Aparte de las

³⁰⁶ La percepción del objetivo de las clases en el seno de la *da'ira* es muy significativo. Cuando a finales del trabajo de campo me enteré sobre la iniciación de estas, uno de los responsables me explicó que se trataba de clases del Corán. No obstante, otro informante añadió que se trataba fomentar la integración con la sociedad de acogida. Pese a mi confusión inicial, según las explicaciones recogidas, ambos objetivos realmente constituyen uno. Es así porque parten del siguiente razonamiento: en la sociedad de acogida se asocia el Islam a la violencia; esta visión puede afectar a los jóvenes musulmanes; para evitarlo se debe enseñar en qué realmente consiste el Islam, que es una religión de paz y no violencia; al transmitir este mensaje los jóvenes musulmanes seguirán la adecuada interpretación del Islam, lo que permitirá su pacífica inserción en la sociedad de acogida.

prácticas que requieren el uso del árabe, se utiliza el wolof, lo que permite la reafirmación del idioma predominante en el país de origen.

Durante las reuniones contribuyen con cuotas voluntarias al pago de la hipoteca y el mantenimiento del local así como al fondo destinado a otros gastos. Entre estos últimos se incluyen las visitas de los *cheikhs* y la organización de las celebraciones más importantes. Los líderes de la *da'ira*, en repetidas ocasiones, pusieron énfasis en la independencia económica de la institución. El hecho de que esta se mantenga gracias a las aportaciones de los miembros, sin ayuda de autoridades u otras organizaciones, constituye un motivo de gran orgullo.

En Villanueva existe también una *da'ira* de Baye Fall, una de las ramas de Mouridiyya. Se trata de una organización mucho menos estructurada y con membresía muy limitada. Sus reuniones tienen lugar los martes y los jueves por la noche. Mohammed (Mouridiyya, Baye Fall) destacaba la importancia del componente musical en las celebraciones diciendo que se trata de la “*da'ira* de *khasaides*”.

Da'ira de Baye Fall

Las reuniones finalizan a las 00:00, ya que es hasta esta hora cuando disfrutan del permiso del ayuntamiento. Se trata de encuentros con un carácter muy distinto al caso de las *da'iras* de Mouridiyya y Tijaniyya descritas en este apartado. En las celebraciones con frecuencia participan extranjeros. Incluso el dueño de un hostel, amigo de los líderes de la organización, obtuvo permiso de estos para llevar a los turistas alojados en su establecimiento a las celebraciones. Los líderes de la organización explicaron que es un placer para ellos poder servir de “embajadores del Cheikh Ibra Fall” y acercar a los visitantes sus ritos religiosos. De esta manera los no-musulmanes son bienvenidos a participar en las actividades de la *da'ira*. Parte crucial de la celebración es la comida común realizada al final de la reunión.

Durante el presente trabajo no se pudo abarcar la realidad de esta *da'ira* en profundidad. Se trata de una institución apartada en gran medida de las estructuras organizativas de Mouridiyya. Algunos miembros de la *da'ira* Baye Fall participan de forma regular en las actividades de las otras *da'iras*. Al mismo tiempo se encontraron muchos casos de senegaleses que viven en otras partes de la ciudad y que no son conscientes de la existencia de la *da'ira* Baye Fall. De hecho hay algunos Mourids que se definen como Baye Fall pero que no conocían a esta organización.

Tijaniyya

Al igual que en el caso de Mouridiyya, la *da'ira* de Tijaniyya empezó con reuniones en casas privadas. Con el tiempo se decidió comprar un local mediante un crédito hipotecario. La crisis económica repercutió de manera creciente en la dificultad con la que debían enfrentar el pago de las mensualidades hasta que, finalmente, ante la imposibilidad de recoger la cantidad suficiente, el local tuvo que ser entregado al banco que concedió el préstamo.

El local alquilado se halla en el mismo barrio que la *da'ira* de Mouridiyya. Se trata de un bajo comercial con una única sala. Los líderes de Tijaniyya en Villanueva tienen planes para la edificación de una mezquita cuando sea posible contar con suficientes recursos para cubrir el gasto del proyecto.

Membresía y actividades

La *da'ira* es liderada por una junta directiva. Esta, formada por un presidente, vicepresidente, secretario y tesorero, es elegida anualmente. Según el secretario de la organización, la *da'ira* actualmente cuenta con alrededor de 200 miembros. No obstante, en Villanueva hay más Tijanis que los que contribuyen económicamente a la entidad. A las reuniones semanales asisten normalmente varias decenas de personas, normalmente con nula o muy escasa presencia de mujeres. En los casos en los que sí participan, se ubican al final de la sala. No existe un cuarto separado para ellas.

Las reuniones semanales se realizan los lunes por la tarde³⁰⁷. La lectura del Corán constituye uno de los elementos cruciales de estas actividades. Después se procede a la celebración de debates que conciernen a la entidad, su mantenimiento y organización. En el marco de estas conversaciones con frecuencia se abordan cuestiones concernientes a las relaciones con la sociedad de acogida. Así la *da'ira* constituye un espacio que posibilita el encuentro entre las personas y una reflexión común sobre los desafíos de la vida en la emigración y la inserción en el contexto de destino. Los Tijanis que atraviesan situaciones difíciles, ligadas al trabajo, la familia, enfermedades y otras problemáticas, pueden acudir a la *da'ira* para buscar apoyo. Tal como en el caso de Mouridiyya, la *tariqa* Tijani se convierte en una plataforma de ayuda mutua en la que se intenta prestar asistencia en los casos de

³⁰⁷ De forma adicional, aunque con menor regularidad, se reúnen los seguidores de diferentes ramas de Tijaniyya. Los pertenecientes a la rama Niassène tienen su reunión los martes, cada dos semanas, y los de la rama Sy los jueves.

emergencia. Aparte de prestaciones materiales, los componentes de la *da'ira* pueden contar con apoyo psicológico de la comunidad.

Las cuestiones económicas referentes al sostenimiento de la entidad y de sus actividades también son tratadas en las reuniones semanales. La *da'ira* existe gracias a las contribuciones de los miembros y no recibe fondos de ninguna otra fuente.

Un espacio religioso de reunión regular entre los Mourids y los Tijanis es la mezquita creada dentro de la *da'ira* de Mouridiyya. Se trata de la única mezquita impulsada por los senegaleses en Andalucía. En España existen sólo tres más, en Madrid, en Albacete y en Palma de Mallorca³⁰⁸. La apertura de la mezquita en Villanueva tuvo lugar en el año 2000. Hay dos imames responsables de la mezquita y ambos pertenecen a Mouridiyya.

La mezquita

La gran mayoría de los participantes en la oración del viernes son senegaleses. Entre los asistentes se hallan personas pertenecientes a varias cofradías, así como otras no afiliadas a ninguna *tariqa*. Reflejando el perfil migratorio, se trata sobre todo de hombres adultos, en su mayoría jóvenes o de mediana edad. La presencia de mujeres es muy escasa. Pese al predominio de los asistentes senegaleses, los viernes participa también una minoría de personas de otros orígenes de países como Marruecos, Pakistán o Bangladesh.

A nivel discursivo nos encontramos con la gran insistencia, tanto por parte de los responsables como de los participantes, en que la mezquita constituye una organización religiosa destinada a todos los musulmanes, independientemente de su origen. Este énfasis en el universalismo musulmán tiene no obstante un reflejo ambiguo en cuanto a las prácticas sociales, puesto que la gran mayoría de los asistentes son senegaleses. Algunas personas afirman que, a pesar de vivir lejos y disponer de acceso a mezquitas más cercanas, se trasladan a esta para poder así encontrarse con sus paisanos. De esta manera esta institución religiosa se convierte en un lugar en el que los lazos intragrupalos basados en la categorización a nivel nacional, más allá de las divisiones religiosas internas, pueden ser reafirmados. ¿Podríamos concluir entonces en que se trata de una organización que fomenta la identificación con el origen? La respuesta afirmativa constituiría una simplificación de la realidad, puesto que, mientras que el liderazgo y la membresía son

³⁰⁸ Esto no significa que no haya liderazgo senegalés en otras instituciones musulmanas. Por ejemplo, en Madrid existe una mezquita a la que asiste sobre todo población marroquí, pero en la que el imam es senegalés.

sobre todo senegaleses, se desarrollan otras tendencias que suavizan su cierre a nivel grupal.

En primer lugar, múltiples informantes indican que los viernes asisten a las mezquitas más cercanas conducidas por personas de otras nacionalidades. En segundo lugar, a nivel discursivo se insiste en que no se trata de una mezquita senegalesa sino de una mezquita musulmana abierta para todos. La participación de otras nacionalidades, aunque minoritaria, constituye una plasmación de estos planteamientos en las prácticas sociales. Al mismo tiempo hay que enfatizar que muchos senegaleses no asisten a ninguna mezquita y simplemente rezan en casa o no rezan. Recordemos que no existe obligación de orar dentro de la mezquita (Briones et al. 2010).

7.2.4.2 Nexos entre los Mourids y Tijanis en la vida cotidiana

En este apartado se pretende entrar en diálogo con una abundante bibliografía dedicada al análisis del funcionamiento de Mouridiyya en el contexto de la movilidad de los senegaleses (entre otros Kaag 2013; Zubrzycki 2011; Riccio 2004; Bava 2003b, 2002 ; Babou 2002; Diouf 2000). Sostenemos que para comprender plenamente el impacto de las cofradías, debemos tener en cuenta no sólo lo que pasa entre los miembros de estas organizaciones sino también sus relaciones sociales extragrupalas. La concentración en las características internas de múltiples estudios puede llevar a poner demasiado énfasis en la singularidad y el carácter distintivo de cada cofradía. Los datos recogidos en Villanueva indican que la separación institucional se combina con una contestación de las fronteras sociales entre Mourids y Tijanis a nivel micro. A pesar de que a nivel de las estructuras organizativas existen divisiones entre cofradías, los contactos cotidianos entre sus miembros no siguen las líneas de esta diferenciación.

Independencia institucional

En términos de su tejido institucional, las *da'iras* de Mouridiyya y de Tijaniyya constituyen organizaciones separadas. Esto puede ser ilustrado por el hecho de que ambas tienen sus propios establecimientos y realizan la mayor parte de sus actividades de forma independiente. Cada una es financiada por sus propios miembros, por lo que también disfrutan de independencia económica. Muchos de sus miembros, a pesar de su falta de participación regular en las reuniones semanales, colaboran en el mantenimiento de las organizaciones y sus actividades.

Los locales de ambas cofradías están en el mismo barrio y se encuentran a unos 200 metros de distancia uno del otro. Sus horarios de apertura se limitan normalmente a las reuniones semanales, la recepción de los *cheikhs* y algunas celebraciones anuales. En el caso del local de Mouridiyya, que alberga también la mezquita, la organización permanece abierta también los viernes por la tarde. Por tanto, durante la mayor parte de tiempo, ambas *da'iras* permanecen cerradas. A pesar de la posibilidad física de compartir un local común, las instituciones optaron por su independencia. La pérdida de su propio establecimiento por parte de Tijaniyya, debido a la imposibilidad del pago del préstamo hipotecario, tampoco indujo a plantear la posibilidad de compartir un mismo local. Los líderes de las *da'iras* explican la separación por la necesidad de independencia en el seguimiento de sus propios caminos y también por el hecho de que las reuniones semanales en ambos casos tienen lugar al mismo tiempo, los lunes por la noche.

No obstante, a nivel discursivo, de forma predominante, se defiende la escasa relevancia de las divisiones a nivel de cofradía. Esto se plasma tanto en los testimonios recogidos como en las interacciones cotidianas, los patrones residenciales o las redes familiares y de amistad. La unidad surge también con gran fuerza en el ámbito festivo, en el que la categorización nacional suele pesar más que las divisiones religiosas.

7.2.4.2.1 Redes sociales e interacciones cotidianas

Es sobre todo a nivel de las interacciones cotidianas y redes sociales donde con mayor fuerza se atestigua la permeabilidad de las fronteras religiosas. Como puntualizó Lamine (Tijaniyya):

*Relaciones
sociales*

"Mi mejor amigo que tengo es de Mouridiyya y yo soy de Tijaniyya desde siempre (...) Y lo único está en las oraciones. Cada uno, cuando termine de rezar, hace sus oraciones diferente, pero buscamos lo mismo, por eso muy difícil de separarlo (...) Los Mouridiyya no viven juntos todos, los Tijaniyya tampoco. En las casas también se mezclan (...) Entre las familias, dentro de las familias hay Mouridiyya y Tijaniyya, entonces por eso muy difícil de separarlo" (Lamine, Tijaniyya)

En primer lugar destacan las redes de amistad mixtas. Entre los informantes se dieron algunos casos de personas que afirman tener relaciones cercanas sobre todo con los miembros de una misma *tariqa*. No obstante, incluso dentro de esta minoría, se afirma que

no están en ningún caso cerrados a contactos con otras personas. La mayoría de informantes afirmó disfrutar de redes mixtas entre amigos y conocidos.

En una ocasión, esperando la finalización de la reunión dentro de la *da'ira* de Tijaniyya, me encontré con un grupo de amigos fuera del local. Durante la conversación pusieron de manifiesto que solían pasar mucho tiempo juntos pese a sus diferencias religiosas. Su percepción de los contactos entre personas de diferentes afiliaciones religiosas representa una visión mayoritaria sobre esta cuestión.

"Con la gente con los que estoy ahora mismo, cuando tú nos encontraste, allí, en nuestro grupo, había uno de Mouridiyya, había uno de Baye Niassé y dos de Tijaniyya. Es que no hay diferencia, no lo notamos (...) No hay diferencia, nada más que cada uno practica y eso, pero no hay diferencia" (Mamadou, Tijaniyya)

La permeabilidad de fronteras se pone de manifiesto también a nivel de relaciones de pareja. Los matrimonios entre personas de diferentes afiliaciones religiosas son comunes entre las parejas en Villanueva.

"Toda mi familia es Mourid, pero mi marido es Tijaniyya y ahora estoy con los dos también, porque yo nací Mourid. No puedo dejar los Mourids. Estoy aquí con los dos (...) porque todo es igual (...) Todo es religión musulmana. Ahora mi marido es Tijan y yo también soy Tijan (...) Si hay una ceremonia Mourid yo me voy y a la de Tijaniyya también" (Fátima, Tijaniyya/Mouridiyya)

El caso de Fátima es interesante porque muestra la gran fluidez existente en la identificación con una cofradía. Pese a su adscripción nominal a una organización, un individuo puede construir su universo religioso a través de la combinación de diferentes elementos. Ousmane (Mouridiyya), un migrante que lleva 9 años en Europa, expresó esta permeabilidad de las identificaciones religiosas diciendo: "Yo soy Mourid, pero creo en Tijani también".

La diversidad de afiliaciones religiosas aparece también a nivel familiar. No sólo puede haber parejas pertenecientes a diversas cofradías sino que también los hijos, aunque nazcan en una familia con el predominio de una *tariqa*, pueden cambiar su afiliación.

"En mi familia son de Tijaniyya, mi padre es Tijaniyya, mi madre es Tijaniyya, pero yo en mi caso (...) me encanta Mourid (...) [Le dije a mi padre] «Yo quiero ser Mourid (...)». El movió la cabeza y dice «Sí, lo sabía». Estoy siempre hablando de ello. Pero son igual" (Ndiss, Mouridiyya)

Con frecuencia observé también que los Tijanis y los Mourids vivían en un mismo piso. Pero es más, igualmente existente múltiples casos en los que cristianos y musulmanes también comparten alojamiento. Veamos los apuntes de campo de la visita a Awa, una senegalesa católica que convivía con varios musulmanes:

“Cuando llegué a la casa de Awa, resultó que era cristiana. Tras hablar un poco en su dormitorio, me llevó al salón informando que estaban allí dos mujeres musulmanas. En la pared había un papel con el horario de rezos y un poster con un Cheikh (...) A la mesa había un hombre joven trabajando con un ordenador. No fui presentada a nadie sino que se pusieron a hablar en wolof entre ellos. Luego volví a hablar con Awa (...) Mientras que hablamos llegó otro hombre que resultó ser musulmán. Se metió en el cuarto de al lado y empezó a rezar. Awa y otro hombre me explicaron que era otro compañero de piso. La conversación se dirigió hacia los temas de convivencia. Ambos enfatizaron que en Senegal hay una tradición de relaciones cercanas entre cristianos y musulmanes y que no hay ningún problema para que todos vivan juntos” (Apuntes de campo, 17/09/2012)

En los discursos destacan las recurrentes referencias a la figura de Léopold Sédar Senghor³⁰⁹. Así, con frecuencia, mencionan con orgullo que su país de origen destaca por la convivencia, tanto religiosa como étnica.

El funcionamiento de las redes migratorias, de igual manera, no sigue las líneas de las divisiones religiosas. Pese a que se trata de un mecanismo muy presente en el ámbito de la movilidad internacional a nivel general, el caso senegalés requiere atención especial. En múltiples trabajos (Crespo 2007a; Diouf 2000; Jabardo 2006) se ha enfatizado la influencia de la *tariqa* Mouridiyya en la facilitación del proceso migratorio. En estos estudios se ha demostrado cómo la solidaridad basada en vínculos religiosos puede repercutir en la incorporación de sucesivas personas en la movilidad internacional, así como en la creación de circuitos de compra y venta entre diversos lugares en los que residen los Mourids.

“El modelo de dahira permite que en cualquier lugar del mundo donde residan muride, puede llegar un miembro de la cofradía y ser acogido. A través de los hermanos tendrá acceso a las primeras informaciones, y rápidamente pasará a trabajar, se le proporcionarán los productos y los utensilios necesarios (caja de herramientas, por ejemplo), tendrá una cama y protección” (Crespo 2007a, p. 256)

³⁰⁹ Senghor, un cristiano, ganó las primeras elecciones de Senegal a Lamine Gueye, un oponente musulmán. Hay que añadir que su triunfo fue acompañado por el apoyo de los califas generales de Mouridiyya y de Tijaniyya (Samb 2010).

En otros casos se ha indicado la relevancia del asociacionismo senegalés en general en la facilitación de las migraciones. Sirva de ejemplo el reciente estudio de Joaquín Giró y Anna Mata (2013) en el que los autores indican el papel desempeñado por estas organizaciones en la ayuda a los recién llegados.

“De este modo abren sus casas a los recién llegados, los alojan o los empadronan aunque no vivan allí, les invitan a comer en su mesa en un rito de comensalidad ajeno a la cultura occidental. En definitiva, les procuran la ayuda de la asociación en toda su potencialidad aunque no pertenezcan a ella o no dispongan de documentos administrativos, situación en la que se encuentran numerosos senegaleses que se benefician del principio de la teranga o de solidaridad comunitaria” (Giró y Mata 2013, p. 107)

El presente estudio indica la prevalencia de otros tipos de vínculos en la facilitación de la llegada a España e instalación en su territorio. Los migrantes senegaleses en Villanueva normalmente pudieron contar con alojamiento gratuito y ayuda material durante los primeros meses, pero esta suele ser prestada por familiares o amigos³¹⁰. En este contexto, con frecuencia se hace referencia a la solidaridad y al concepto senegalés de la *teranga*³¹¹.

Por supuesto las redes familiares y de amistad³¹² pueden solaparse con la pertenencia a la misma *tariqa*. Sin embargo, los informantes suelen hacer referencia a los lazos familiares, de amistad y en algunos casos nacionales y no a los ligados a las cofradías.

³¹⁰ El reciente estudio de Mao-Mei Liu (2013) indica que existe diferencia en el uso de las redes migratorias entre hombres y mujeres que emigran de Senegal a Europa. En el caso de la movilidad femenina adquieren protagonismo principal los fuertes vínculos con la familia cercana, destacando el peso de la reunificación con los esposos que emigraron anteriormente. En cambio, en el caso de los varones, los débiles lazos, sobre todo las redes de amistad por encima de las ligadas a la familia extendida, tienen mayor influencia.

³¹¹ Véase el glosario (Anexo I).

³¹² La teoría de las redes migratorias las define como microestructuras formadas por los vínculos entre los inmigrantes y los miembros de la sociedad de origen y receptora, especialmente los amigos y la familia. Aunque suelen ser relaciones informales y no institucionalizadas, constituyen muy frecuentemente lazos permanentes (Massey et al. 2008). Su función fundamental es la minimización del riesgo inherente al proceso de migración, facilitando la llegada de nuevas personas e influyendo de forma directa en su decisión. Como muestran las investigaciones, la mayoría de los inmigrantes no van allí donde existen mejores condiciones económicas, sino donde tienen algún conocido, creándose concentraciones de inmigrantes procedentes de un mismo lugar.

Los pioneros de la migración normalmente encuentran mayores dificultades en su proceso migratorio que las personas que vienen después. Estas utilizan las obligaciones inscritas en las relaciones de parentesco o de amistad para facilitar su llegada. En primer lugar, obtienen la información de primera mano sobre el destino y las vías de entrada. En segundo lugar, pueden recibir ayuda de alojamiento, búsqueda de trabajo o para enfrentar los problemas lingüísticos. La incorporación de las nuevas personas en la cadena migratoria disminuye el coste y los riesgos asociados a la movilidad. Cada migración, al aumentar la red de potenciales candidatos a la emigración, influye en la probabilidad de los siguientes casos. De esta manera puede tener lugar la independización de la migración de los factores que la originaron en primer lugar.

Además, la decisión sobre la migración es tomada teniendo en cuenta la posibilidad de contar con la ayuda prestada por personas que forman la red migratoria y no por el apoyo del tejido asociativo creado en destino³¹³.

Incluso en el caso de encontrarse en lugares de destino en los que no se podía contar con ninguna persona conocida, los informantes afirman haber buscado ayuda de otros senegaleses o, en algunos casos, gambianos, pero no de co-creyentes.

Aparte de las relaciones con personas cercanas, las categorizaciones nacionales juegan un papel crucial en la estructuración de patrones de ayuda mutua. Sirva de ilustración el caso de Guirane, que en la descripción de la imposibilidad de quedarse en la casa de su tío, hace referencia a la nacionalidad española de la mujer de su familiar:

“He venido aquí en octubre de 2006 con patera. Cuando llegue aquí [me quede] con mi tío que tiene una mujer española y sus hijos, pero no pude quedar allí en su casa. Dos semanas, tres y me fui (...) No pude quedarme allí, porque su mujer y ellos tienen la costumbre de vivir solos con familia y tenía que irme de allí. Cuando empecé a vender, conocí a otros senegaleses y voy a su casa” (Guirane, Tijaniyya)

Aunque existe independencia y división a nivel de las organizaciones religiosas, las fronteras entre personas pertenecientes a diferentes cofradías en la vida cotidiana son poco visibles. En la estructuración de las redes de amistad, las relaciones de pareja y las redes migratorias la identificación nacional como senegaleses tiene, por regla general, mayor influencia que las afiliaciones religiosas específicas.

7.2.4.2.2 Plasmación material de los significados religiosos

Para cerrar este apartado nos aproximaremos a la plasmación de los significados religiosos en la cultura material, tanto por parte de los Mourids como de los Tijanis. Es muy habitual que en las casas se encuentren imágenes de guías religiosos importantes, así como otros objetos a los que se les atribuyen valores religiosos. Veamos un extracto de los apuntes de campo de una casa de un matrimonio Mourid, perteneciente a la rama Baye Fall:

³¹³ Este hallazgo puede tener que ver con la diversificación de las migraciones de los senegaleses. Como señala Giulia Sinatti (2014) para el caso italiano, en iniciales etapas de la migración Mouridiyya jugó un papel importante, ya que los migrantes en gran medida utilizaban las redes vinculadas a la *tariqa*. La incorporación de segmentos de población más amplios a la movilidad internacional pudo repercutir en la adquisición de protagonismo por parte de las redes familiares y de amistad.

“Ya en la entrada del piso, en la pared del pasillo, se encuentra la imagen típica de Amadou Bamba. Al lado hay otra imagen, todavía más grande que la anterior. Representa al Serigne Saliou Mbacké, el último hijo del fundador, khalifa general de la cofradía (...) Luego pasamos al dormitorio. En la pared hay colgadas varias hojas con el horario de las oraciones. En una silla yace el rosario musulmán³¹⁴. Pasamos al salón. Este también está lleno de imágenes religiosas. En la pared, frente a la televisión, se halla un gran póster con la mezquita de Touba (...) En otra pared hay una imagen de Amadou Bamba impresa en una tela. También aparece el Cheikh Ibra Fall y cuatro hijos de Amadou Bamba, que le siguieron como khalifas generales de la tariqa. Al igual que en el dormitorio, en la pared encontramos unas hojas con el horario de oraciones (...) En la televisión está puesto el canal Touba, pero me explican que ven también las canales nacionales de Senegal. La televisión Touba era gratuita, pero la introducción de cuotas para su recepción era una cuestión de meses. Al lado de la televisión, en la estantería, hay cuatro libros en árabe. Al menos uno de ellos, que me enseñan luego, son khassaides de Amadou Bamba” (Notas de campo 15/07/2012)

Cuando vuelvo a visitar a la misma pareja, estos se habían mudado a otro sitio. Esta vez el salón, de igual manera, contaba con imágenes de cheikhs importantes y el horario de rezos, pero también apareció una banderita triangular de Senegal y otra del FC Barcelona, el equipo preferido del informante. Así la decoración del interior transmite un poderoso mensaje sobre las múltiples influencias en la vida de la pareja en cuestión. La devoción religiosa se ve combinada con una expresión material del vínculo con el país de origen, así como con una muestra de la identificación con un equipo deportivo del país de acogida.

En las casas de los Tijanis, del mismo modo, normalmente era posible encontrar imágenes de los cheikhs importantes, que se utilizan para decorar el interior de los pisos. Esto no quiere decir que se trate de un patrón que afecte a todos los informantes. En las casas de personas críticas con las cofradías religiosas no había ningunas referencias materiales a estas organizaciones ni a sus líderes.

Pero no es sólo en las casas donde se puede analizar la presencia de expresiones materiales de creencias religiosas. En los negocios dirigidos por senegaleses estos aparecen en forma de nombres de empresas. También el interior, con frecuencia, es decorado con imágenes religiosas.

³¹⁴ En el sufismo se ha desarrollado el “recuerdo de Dios” o *zikr*. Cada cofradía tiene su propio *zikr*, que consiste en la repetición de nombres divinos o diferentes combinaciones de fórmulas sagradas. Para llevar la cuenta inicialmente se utilizaban piedrecitas, pero luego se adoptó el rosario, proveniente de la India y que llegó a Occidente a través del mundo islámico (Schimmel 2007). El *zikr* puede decirse en voz alta o en silencio.

Foto 18. Locutorio llevado por migrantes Mourids nombrado como la ciudad santa de la cofradía.



Fot. Rita Sobczyk

Foto 19. Negocio llevado por migrantes Mourids nombrado como la ciudad santa de la cofradía.



Fot. Rita Sobczyk

Finalmente, las nuevas tecnologías también son utilizadas para las actividades a las que se les atribuye significados religiosos. La omnipresencia de los cánticos religiosos utilizados como melodías de móviles constituye una de las expresiones de estas tendencias. Aparte de la televisión Touba, algunos informantes Tijanis indicaron que escuchaban la radio Al-Fayda, vinculada a la tariqa Tijaniyya.

Foto 20. Locutorio establecido por migrantes pertenecientes a Tijaniyya.



Fot. Rita Sobczyk

7.2.5 “MI VIDA MÁS BIEN SE HA HECHO AQUÍ, PERO...”: EL ISLAM Y LOS LAZOS A TRAVÉS DE FRONTERAS

7.2.5.1 Transnacionalismo localizado

Relación de la religión con diversas formas de auto-definición

En apartados anteriores vimos como la categorización nacional influyó en la creación de organizaciones religiosas lideradas y formadas en su gran mayoría por senegaleses. Enfatizamos también que esta reafirmación del origen es acompañada por otra tendencia, la del fomento de universalismo musulmán. En este punto es crucial preguntarnos por las maneras en las que la dimensión religiosa de la identidad puede relacionarse con diversos puntos de referencia. En esta línea, Claire Mitchell (2006) afirma que establecer dónde acaba la pertenencia religiosa y empiezan otras pertenencias puede resultar muy difícil. Por ejemplo, pensemos sobre un musulmán británico inmigrante que asiste a la mezquita local para escuchar un sermón que tiene contenidos políticos referentes a su país de origen. En

este caso, ¿su acto está motivado por razones religiosas, nacionales u otras? La auto-definición religiosa puede ser relacionada de diferentes maneras con otras dimensiones identitarias. Puede solaparse con estas o no (Kivisto 2007). Existen casos en los que, por ejemplo, la auto-categorización en términos religiosos adquiere mayor importancia que los referentes étnicos o nacionales. Esta tendencia fue detectada entre los británicos musulmanes de origen pakistaní, que de forma predominante hacen una distinción muy clara entre el islam, percibido en términos universalistas, y la etnicidad, asociada a la primera generación y las prácticas religiosas del origen (Jacobson 1997). En otros casos la religión en el contexto migratorio puede plasmarse en énfasis en categorías sociales más amplias (Wimmer 2008a) que las identificaciones a nivel étnico o nacional. Sirva de ejemplo el desarrollo del Catolicismo pan-Latino en Estados Unidos (Levitt 1998). Pero la religión también puede contribuir a la preservación de la dimensión étnica de la identidad (Williams 1988). Y es que el abanico de las posibles formas de relación entre la auto-definición en términos religiosos y otras pertenencias es muy amplio³¹⁵. Cómo esta relación se va a articular en la vida cotidiana depende del éxito individual y colectivo para imponer la definición propia de la realidad social (Brubaker, Loveman y Stamatov 2004).

En el presente apartado nos centraremos en las maneras en las que el islam “vivido” influye en el desarrollo del “transnacionalismo localizado”. El subcapítulo parte de una caracterización de las heterogéneas maneras de participar en el espacio transnacional. Posteriormente analizaremos el papel de los guías religiosos en el mantenimiento de los lazos a través de fronteras así como el impacto de la celebración del Magal y el Gammu en las formas existentes de auto-definición.

7.2.5.1.1 Las limitaciones estructurales y el transnacionalismo

El transnacionalismo ha estado muy presente en las investigaciones sobre la movilidad de los senegaleses (Riccio 2011; Riccio and degli Uberti 2013; Riccio 2001; Moreno 2006; Kaag 2013; Sow 2004; Kane 2011; Suárez Navaz 1998; Abdullah 2012). El análisis de los lazos a través de las fronteras se ha centrado en gran medida en el tema de la religión y, específicamente, en la cuestión de las tendencias transnacionales en el seno de Mouridiyya.

³¹⁵ Para ejemplos más detallados de diversas relaciones entre ambos componentes identitarios, véase el “Marco Teórico”.

Los datos recogidos en este estudio indican, no obstante, que la diversificación de la composición de los flujos migratorios desde Senegal repercute en la pluralización de las tendencias de corte transnacional. Acudiendo a la bibliografía existente sobre la inmigración senegalesa en España, podemos constatar que tuvieron lugar dos oleadas migratorias principales (Jabardo 2006). La primera, protagonizada por los soninké, mandinka y halpulaaren, se dirigió principalmente a las zonas agrícolas en Cataluña. En la segunda la movilidad de la población wolof y el empleo en el comercio adquirieron mayor presencia. En esta oleada hay que destacar la importancia de los comerciantes que realizaban viajes constantes a España para comprar bienes para su reventa en Senegal (Sow 2006). Se trata de un ejemplo de un eficaz emprendimiento de actividades laborales a través de las fronteras. Cabría preguntarnos, ¿cómo se articulan las tendencias transnacionales en el caso de los migrantes que siguieron a los pioneros de la movilidad hacia España?

Pese a la existencia de fuertes lazos con origen, así como con compatriotas en otros países de acogida, en muchos casos nos encontramos con oportunidades muy reducidas para involucrarse en la movilidad transnacional. La vida entre “aquí” y “allí”, o entre “aquí” y diversos “allí”, se ve limitada por una serie de factores. La intensa movilidad transnacional, visible en la tendencia a pasar una parte del año en Senegal y otra en Europa, constituye un fenómeno minoritario. Se trata de un modo de vida sólo al alcance de las personas más acomodadas, que consiguieron estabilizar su situación legal y que disfrutaban de recursos suficientes como para realizar viajes regulares. El material recogido indica que la gran mayoría de los informantes se ven excluidos de la posibilidad de disfrutar de la movilidad transnacional. ¿Significa esto, no obstante, que no participan de ninguna manera en el espacio transnacional?

Para responder a esta pregunta hay que analizar los factores que influyen en la libertad de movimiento. En primer lugar destacamos la repercusión de los obstáculos legales, cuya incidencia constituye uno de los rasgos fundamentales de los presentes flujos migratorios. Según Massimo Livi-Bacci (2012), la realidad actual puede ser caracterizada en relación a la creciente permeabilidad de las fronteras en cuanto a la circulación de imágenes, símbolos, productos o capital y una paralela limitación de la circulación de la mayoría de las personas. En el caso de muchos migrantes senegaleses, los obstáculos para la movilidad repercuten en importantes problemas para la regularización de su situación

administrativa en el país de acogida. Esta realidad tiene consecuencias cruciales para el recorrido vital de los individuos afectados. Por una parte, la experiencia de las barreras legales repercute en el sentimiento de distanciamiento de la sociedad de acogida. Por otra, hallarse en la situación de irregularidad o riesgo de irregularidad impide la movilidad entre el país de destino y el de origen. Como afirma Eva Evers Rosander (2006) en su estudio sobre las mujeres senegalesas en Tenerife, las aspiraciones a obtener la nacionalidad española no necesariamente se vinculan con el deseo de asentarse en el país de destino. En el caso analizado por la autora, se trata más bien de una posibilidad para escapar de los obstáculos legales para el movimiento, para poder entrar pero también para poder salir del territorio español de forma libre. En definitiva, la ciudadanía del país de destino constituye una forma de evitar la influencia de un mundo dividido por fronteras muy rígidas.

Pero incluso en el caso de los migrantes que consiguen estabilizar su situación legal, las posibilidades de acceder a la movilidad transnacional son limitadas. Las barreras económicas emergen como un nuevo factor de impacto decisivo en este ámbito. Conviene recordar que la presente crisis económica, pese a sus desastrosos efectos a nivel de toda la sociedad, afectó aún en un mayor grado al inmigrante (Reher y Sanz 2011). De esta forma los migrantes que viajan de forma frecuente a su país de origen son aquellos que cuentan con una situación laboral estable y que se encuentran en situación administrativa regular³¹⁶.

No obstante, las limitaciones descritas no implican la exclusión absoluta del espacio transnacional. La gran mayoría de los informantes se involucra de forma activa en este a pesar de las dificultades para la movilidad descritas. Nos encontramos así ante una paradoja: el desarrollo de actividades a través de las fronteras y una paralela limitación de la movilidad humana a los territorios de destino. Los factores económicos, legales, así como la influencia de la etapa vital, se plasman en el desarrollo del transnacionalismo localizado (Cuadro 8).

³¹⁶ No se trata de una realidad limitada a las migraciones de los senegaleses. Alejandro Portes (2003) indica, por ejemplo, que en los Estados Unidos los inmigrantes que tienen mayor probabilidad de involucrarse en actividades transnacionales son los que cuentan con un mayor nivel educativo, llevan más años en el país receptor y disfrutan de un estatus ocupacional más alto. La involucración intensa en las prácticas transnacionales afecta a una minoría de entre los migrantes (Guarnizo, Portes y Haller 2003).

Cuadro 8. Definición del concepto de transnacionalismo localizado.

El concepto de **TRANSNACIONALISMO LOCALIZADO** hace referencia al prolongado e intenso mantenimiento de los vínculos a través de fronteras por parte de migrantes cuyas posibilidades de participar en la movilidad transnacional son muy limitadas o inexistentes. Esto es posible gracias a dos factores principales: (i) la actividad de una minoría de actores sociales intensamente involucrados en la movilidad transnacional, conectando a la mayoría inmóvil con origen, y (ii) la participación activa de los propios migrantes en la sociedad de origen a través de los medios de comunicación.

Fuente: Elaboración propia.

El transnacionalismo localizado es posibilitado por la existencia de dos factores particulares: (i) la influencia de una minoría de actores que disfrutaban de la libertad de movimiento y (ii) la participación activa en la sociedad de origen sin encontrarse físicamente en Senegal. El primero de estos condicionantes es especialmente relevante desde el punto de vista de nuestro análisis y hace referencia a dos grupos principales de actores sociales que emprenden la movilidad transnacional. Un grupo comprende a los migrantes más acomodados, una prueba de que este tipo de movilidad es posible. Así el modo de vida entre Senegal y España se consolida como un objetivo al que aspiran otros migrantes. El segundo grupo es el formado por otros actores que de forma activa persiguen fomentar el vínculo entre los migrantes y el origen. En este sentido la actividad de los guías religiosos es especialmente relevante. Pero no son sólo sus visitas sino también el desarrollo de proyectos y organizaciones que alimentan los lazos con el origen. La participación en las instituciones religiosas desempeña un papel crucial en este aspecto. En el caso de la *da'ira* de Mouridiyya existe una involucración en diversos proyectos realizados en Senegal, como la participaron en la edificación del hospital en Touba a través de la ONG Matlaboul Fawzaini³¹⁷, creada por un inmigrante senegalés en España en 1990. En la actualidad los senegaleses de Villanueva contribuyen a la construcción de una mezquita en Dakar así como de la Universidad Cheikh Amadou Bamba (UCAB), en Touba.

El segundo elemento que permite la involucración activa en el espacio transnacional se plasma en los contactos con origen a través de los medios de comunicación, la implicación económica en Senegal a través de las remesas e inversiones y la circulación de

³¹⁷ Para más detalles sobre esta organización véase el texto de Susana Moreno (2006)

elementos de la cultura material. Veamos cómo esta realidad se plasma en la experiencia cotidiana de los migrantes.

7.2.5.1.2 Relaciones transnacionales cotidianas

La mayoría de los informantes afirma mantener el contacto con los familiares y amigos en Senegal varias veces por semana y, en algunos casos, incluso todos los días. Los medios de comunicación más utilizados son el teléfono y Skype. El envío de remesas económicas constituye una prueba de la importancia de los fuertes vínculos con las personas en origen.

Relaciones a través de fronteras en ausencia de movilidad transnacional

Pero el apoyo fluye también desde el otro lado, como ejemplifica el caso de Ndiss, de 37 años de edad, siete de los cuales pasó en Europa. El informante cuenta entre sus mejores amigos con senegaleses, un español y una australiana, pero cuando le pregunté sobre las personas con las que contacta cuando tiene algún problema, respondió sin dudar que suele llamar a su madre en Senegal o a su hermano, que vive en Suiza.

Foto 21. Expresiones materiales de los vínculos transnacionales.



Fot. Rita Sobczyk ³¹⁸

El contacto muy frecuente con las personas cercanas en origen y otros lugares de destino repercute en el desarrollo de las tendencias transnacionales en el seno de las

³¹⁸ Los locutorios y las oficinas de la Western Unión constituyen una realidad omnipresente en el espacio público de Senegal, convirtiéndose en una expresión de la involucración económica de los migrantes en el origen. En la fotografía central se puede apreciar la entrada a la Medina Baye, en Kaolack, el núcleo de la rama Niassène de Tijaniyya. La imagen de su fundador, Ibrahima Niassé, es acompañada por el letrero de la Western Unión (en la parte izquierda del arco), el primer negocio que se encuentra tras pasar por el umbral.

familias³¹⁹. En el caso estudiado con frecuencia los familiares más próximos pueden tener muy limitadas las oportunidades para visitarse. Los lazos a través de las fronteras pueden ser mantenidos durante años sin que se presente la posibilidad de viajar. El caso de Fama (Mouridiyya), una mujer que trabaja en la venta ambulante a la vez que se ocupa de su niña pequeña, muestra el drama de las separaciones causadas por cuestiones legales y precariedad económica. La informante vino a España en 2007 con sus dos hijos mayores, cuando su marido ya llevaba un tiempo en Europa y tenía trabajo. No obstante, con la crisis económica, perdió su empleo. Como consecuencia ella se quedó con su niña pequeña en Villanueva mientras que su marido y sus dos hijos mayores se fueron a buscar trabajo a otras partes de España. Fama, siempre que el tiempo se lo permite, se dedica a la venta ambulante, intentando de esta manera contribuir al sostenimiento de la familia, tanto en destino como en Senegal.

“Tengo mi niña, mi marido no está, estoy sola con [ella] (...) Si no vendo no como (...) Quiero trabajar, pero no hay trabajo. Tengo mi papel, pero como no hay trabajo (...) Tengo mi familia allí también (...) Y tengo que vender algo, o trabaja (...) para ayudarles” (Fama, Mouridiyya)

Es más, antes de dejar Senegal Fama tuvo un hijo que se quedó allí y que su marido todavía no ha visto³²⁰.

“Pero como él [mi niño] no tiene papeles, no puede venir. Y si mi marido trabaja puede hacer reagrupamiento familiar para venir, pero por ahora no hay trabajo (...) Es muy difícil, ¿pero qué vamos a hacer?” (Fama, Mouridiyya)

Pese a las dificultades para la movilidad, encontramos numerosos casos de inmigrantes que cuentan con familiares y amigos en diversos países de destino. Esto nos conduce a la cuestión de la centralidad de los lazos transnacionales con focos múltiples. Los

Lazos transnacionales con focos múltiples

³¹⁹ La investigación sobre las familias transnacionales constituye un dinámico campo de indagación académica. Para más información consulte la colección de Deborah Bryceson y Ulla Vuorela (2002).

³²⁰ En los casos en los que hay posibilidad de visitas frecuentes a Senegal, existe una preocupación por el desarrollo de los lazos con origen por la incipiente segunda generación. Así muchos padres deciden enviar a sus hijos para una temporada al país de origen.

“Se van a escuela, pero antes se van a Senegal para saber sus orígenes y todo, porque si tú lo dejas allí, sin volver a Senegal no va a conocer nada. Es por eso. Nosotros vivimos aquí, pero no somos españoles (...) Tiene que saber de dónde viene, sus cosas (...) Para que cuando es grande puede coger si yo soy española o soy senegalesa” (Fátima, Mouridiyya/Tijaniyya)

vínculos a través de las fronteras no unen sólo destino y origen sino que forman un complejo entramado de relaciones en el que se insertan los migrantes.

“Yo soy de una familia, casi todos de inmigrantes. Somos trece, hay nueve en Europa (...) cuatro en Senegal” (Mohammed, Mouridiyya, Baye Fall)

“En Inglaterra está mi padre, en Murcia mi tía, mis primas y mis tías están en Italia también, tengo también una tía en Dinamarca (...) en Francia también” (Medun, Tijaniyya)

Uno de los informantes con redes más desarrolladas fue Rokhaya, una mujer de 35 años que actualmente es ama de casa. Según su discurso, los contactos cotidianos con sus amigos y familiares en distintos lugares del mundo constituyen las relaciones principales mantenidas en la vida cotidiana.

“Tengo un hermano (...) está en Italia (...) Tengo un tío que está en América, tengo un primo que vive en Palma de Mallorca (...) Antes de ir a Senegal este año va a venir aquí (...) Tengo una amiga que está en La Coruña (...) Otra amiga que está trabajando, vive en San Sebastián, País Vasco (...) Cada sábado hablamos todos (...) casi tres horas o cinco de móvil” (Rokhaya)

Luego la conversación se dirigió a los contactos con Senegal:

“Con Senegal... yo hablaba ayer con mi padre y mi hermana pequeña (...) Es por eso que yo no quiero salir, a mi me gustan las novelas... hablar por el Skype (...) Mi hermana pequeña (...) tiene su Skype (...) Siempre estamos hablando «¿Qué haces? ¿Qué cocinas? ¿Qué pones? ¿Qué haces hoy?»” (Rokhaya)

Finalmente, pese a las limitadas posibilidades de viajes regulares, existe un fuerte deseo de retorno. Este fue expresado repetidamente por la inmensa mayoría mostrando la gran relevancia de los vínculos con el origen.

*Retorno y el
freno de las
“manos
vacías”*

“Aquí no es mi país, ni mi tierra. Toda mi familia está allí, todos mis amigos. No conozco a nadie a quien le gustaría quedarse. Aquí sólo estoy buscando la vida” (Notas de la entrevista con Sadio; 28/07/2008)³²¹

Al igual que en el caso de los viajes regulares, la opción de retornar a origen es más accesible para aquellos que se encuentran en una situación económica mejor, que consiguieron realizar objetivos tales como acumular suficientes recursos para la apertura de

³²¹ No en todos los casos fue posible la grabación de las entrevistas debido a la falta de consentimiento de los informantes. Sin embargo, en todos los casos se tomaban apuntes detallados. Así, a lo largo del texto, aparecen varios fragmentos de entrevistas registradas de esta manera. Hay que advertir que no se trata de palabras exactas. Los apuntes se realizaron en formato de entrevista, sin utilizar el estilo indirecto, y así se reproducen aquí.

un negocio en origen o la compra de un terreno o de una vivienda en Senegal. Es el ejemplo del padre de Mamadou, que llegó a España en 1986. Se trata de un migrante que pudo volver de forma regular a Senegal y, finalmente, consiguió retornar de forma definitiva a su país de origen.

“Es que todos los senegaleses que están aquí, que trabajan aquí, hacen así: cuando tienen vacaciones se van allí y cuando termina vuelven, así. Pero llega un momento que se quedan, la mayoría, es lo que hacen todos, lo que hacen todos es eso. Cuando trabajan aquí, cuando ganan algo, se van en Senegal” (Mamadou, Tijaniyya)

Es muy revelador que Mamadou habla sobre “todos los senegaleses”. Pese a las fuertes limitaciones para la movilidad y el retorno detectadas en el presente estudio, los viajes y la vuelta a Senegal se articulan en muchos discursos como algo que caracteriza a los senegaleses. Como ya se ha mencionado, se trata no obstante de una aspiración de la mayoría de los migrantes conseguida sólo por unos pocos³²².

Las motivaciones que subyacen al deseo de volver son diversas. No necesariamente la identificación con el país de origen es el motivo central en este aspecto. Los vínculos familiares se plasman como uno de los elementos más frecuentemente mencionados. Incluso en algunos casos se trata del único factor que estimula los planes de retorno.

También el sentimiento de distanciamiento de la sociedad de acogida puede convertirse en la razón principal que fundamenta el deseo de volver. Esto puede ser ejemplificado con el caso de Samba (Tijaniyya). A pesar de reunirse con su esposa y tener su hijo en España, dijo que no puede “pasar ni un día sin pensar sobre allí”. Entre los elementos que más echaba de menos era la presencia del islam en el espacio público. No obstante, cuando le pregunté por qué quería volver, respondió de forma muy clara aludiendo a su falta de identificación con el país de destino: “No quiero ser siempre un

³²² La vuelta queda condicionada en la mayoría de los casos por el cumplimiento de una serie de objetivos económicos, que a su vez se vinculan con el reconocimiento social. El retorno con las “manos vacías” constituye un freno de gran poder, no sólo por la falta de satisfacción de los fines puramente materiales sino por la presión social asociada.

“Si me voy a mi país, yo mismo no me voy (...) Si me lleva la policía (...) todo el mundo sabe que me trae la policía sin querer. Si yo sólo me voy, la gente me dice «¿por qué vienes? (...) Hay más compañeros allí no vengan y tú vienes. Entonces tú no tienes cojones, no quieres trabajar». Aunque ellos no saben que yo estoy sufriendo aquí (...) Es la gente de barrio (...) si estás en la calle, cualquier palabra la escuchas: «Ooo, que pocos cojones tiene. No tiene nada después de 5 años sin traer dinero»” (Assen, Mouridiyya, no practicante)

En menor medida existen otros condicionantes que influyen en la posposición del retorno. Entre estos hay que destacar la situación familiar y sobre todo la presencia de hijos en edad escolar.

emigrante”. A pesar de haber llegado a España en 2001, cuando todavía era un adolescente, a pesar de tener su familia más cercana aquí, a pesar de disfrutar de un empleo y encontrarse en una situación administrativa regular y a pesar de tener amigos tanto de España como de otros orígenes, Samba está convencido de que en el futuro volverá.

“Ya mi vida más bien se ha hecho aquí (...) pero yo me siento que soy un senegalés”
(Samba, Tijaniyya)

“Me gusta más mi país... aquí estoy para trabajar” (Samba, Tijaniyya)

Samba se halla en el grupo de personas que vuelve de forma bastante regular a Senegal. El objetivo es estar con la familia, con la que de todas maneras mantiene contacto a diario. Afirmó que suele llamar a su madre y hermana todos los días. Este informante no era el único que justificaba el deseo de volver por el sentimiento de encontrarse en una sociedad que no es suya propia. Esta sensación de separación de la población de acogida, los vínculos familiares, las diferencias culturales, las dificultades legales y laborales, así como la influencia de comportamientos racistas, se hallan entre los motivos más repetidos en los discursos sobre el retorno.

7.2.5.2 Celebraciones religiosas y dinámicas comunitarias

7.2.5.2.1 Las visitas de los guías religiosos

Las visitas de los guías religiosos desde Senegal juegan un papel fundamental en el fomento de los lazos con el origen, contribuyendo además a la involucración en el espacio transnacional de las personas cuya movilidad es limitada. La repercusión de la auto-identificación nacional es muy relevante, plasmándose en que, independientemente de la institución organizadora, participan senegaleses de diversas pertenencias religiosas. No obstante, la reafirmación de los lazos con el país de origen también se acompaña, en estas ocasiones, por iniciativas que promueven los contactos con la sociedad de acogida. El fomento de la identificación como senegaleses va unido al desarrollo de vínculos con el contexto de destino.

Los guías religiosos, en el seno de las cofradías, disfrutaban de diferentes niveles de reconocimiento social. Los más influyentes son muy respetados tanto dentro de la sociedad de origen como entre los migrantes. A la vez muchos otros son fuertemente criticados. En el contexto migratorio esta visión negativa de la actividad de algunos de *cheikhs* es

especialmente visible entre las personas que no se adhieren a ninguna cofradía, aunque sí se consideran musulmanes.

Las visitas de los *cheikhs* más reconocidos suelen formar parte de giras internacionales en las que, periódicamente, visitan a comunidades de creyentes en diversas partes del mundo. Se trata de actores sociales que se involucran en prácticas transnacionales de forma muy activa, uniendo a los migrantes senegaleses dispersos en los múltiples países de destino.

Varias veces al año los *cheikhs* que disfrutan de mayor reconocimiento social visitan también Villanueva. En estas ocasiones se alquilan grandes superficies en establecimientos privados, como hoteles, o se utilizan instalaciones públicas. En el caso de Mouridiyya el traslado de las actividades fuera del local propio tiene lugar dos veces al año: para la celebración del Magal y para la reunión con Serigne Mame Mor Mbacké. Se trata de un nieto del Cheikh Amadou Bamba, que viene a Villanueva anualmente desde hace 13-14 años como parte de su gira por distintas localidades donde viven Mourids. A lo largo del año se celebran también visitas de otros líderes religiosos, pero en estos casos las reuniones se llevan a cabo dentro de la mezquita.

Antes de proceder al análisis de estos eventos visualicemos a través de notas de campo la descripción de una reunión con el Serigne Mame Mor Mbacké:

“Cuando llegué todavía había relativamente pocos asistentes. En conjunto participaron unas 400 personas. La reunión se celebraba en una sala grande de [uno de los hoteles locales] (...) Las mujeres eran poco numerosas. Cuando llegué eran cinco, pero incluso al final de la noche no llegaron a ser más de 20 (...) La gran mayoría de las personas, incluyendo a los niños, estaba vestida de forma muy elegante, tanto los hombres como las mujeres. Casi todos los participantes eran muy jóvenes.

En las alfombras de la parte delantera había varios hombres sentados en un círculo. Pronto comenzaron a cantar. Luego, frente al público, se puso de pie un hombre que dio un corto discurso. Pese a que las actividades ya se habían iniciado, en la sala había mucho movimiento. Continuamente entraban nuevas personas. Los pocos niños que participaron en la reunión también se movían por todo el establecimiento.

De entre una veintena de hombres sentados en círculo en las alfombras, uno de ellos empezó a cantar otra vez. El público acompañó estos cánticos mediante

chasqueos. Mientras tanto se pasaba, entre los hombres y mujeres, una bolsa para la recogida de dinero. Durante el canto, retomado por otro hombre, algunas personas se acercaban a él dándole dinero en la mano. Muchas otras se levantaban de sus sillas y chasqueaban. Algunas grababan videos y hacían fotos del acto.

La alfombra se llenaba cada vez más. Cuando el micrófono fue tomado por otra persona, ya había más de 50 hombres sentados allí. En los discursos, de manera recurrente, se hacía referencias a Serigne Touba.

Luego la mayoría de los hombres se dirigió al frente de la sala para rezar. Las únicas dos mujeres que también se pusieron a orar lo hacían al final de la sala. Una de ellas era una española convertida al islam.

(...)

Finalmente, alrededor de las nueve, por la puerta principal, entró el Cheikh, vestido de blanco, con un grupo de diez personas, en su mayoría hombres mayores. En un ambiente ceremonial se dirigen hacia la mesa. Todo el mundo empieza a escuchar con gran atención el discurso de los hombres que, uno por uno, toman la palabra. La sala está en silencio (...) Durante el acto se reparte café Touba. Son los hombres Baye Fall los responsables de esta actividad, así como de la recogida de la basura. Las mujeres, durante toda la ceremonia, están sentadas en una parte de la sala.

A lo largo del acto llegan seis hombres y una mujer representando a las autoridades locales. Entre ellos se halla el alcalde de Villanueva. El presidente de la da'ira lleva a tres de los hombres hacia el Cheikh. Durante un corto momento intercambian unas palabras. Después de esto salen de la sala.

Durante el discurso subsiguiente una de las personas sentadas en la primera fila empieza a gritar y de pronto se cae. Una mujer sentada al lado mío empieza a llorar, cubriéndose el rostro con las manos. Acto seguido se oyen llantos provenientes de varios lugares del aula. El hombre que se cayó con anterioridad se levanta. Uno de los hombres empieza a cantar, mientras que varias personas se acercan a él, entregándole dinero. De pronto alguien empieza a gritar otra vez (...)

Alrededor de las 22.00 el Cheikh finalmente toma la palabra. La gran mayoría escucha con gran atención. El discurso dura alrededor de una hora (...) Luego todos los hombres se ponen en cola alrededor del Cheikh para recibir la bendición. Posteriormente lo hacen también las mujeres. Uno de mis informantes Baye Fall me dice que puedo acercarme también" (Apuntes de campo; 19/09/2012)

Esta visión de un observador externo debe ir acompañada por la de los propios participantes. Estos diferencian al menos tres ejes principales de la actividad de los líderes espirituales. En primer lugar, de manera más recurrente, se habla sobre la importancia de su

mensaje. En este contexto la religión es evocada como una guía de conducta y una fuente de fortaleza espiritual para resistir las dificultades de la vida en el contexto migratorio. La segunda área de actividad de los *cheikhs* abarca la recogida de dinero. Estos fondos son utilizados, según la mayoría de los informantes, para ayudar a las personas que más lo necesitan. Finalmente, los *cheikhs* actúan como intermediarios entre la sociedad de acogida y los migrantes senegaleses.

Los cheikhs y la orientación de la conducta

Los *cheikhs* son percibidos predominantemente como guardianes de la sabiduría que les capacita para orientar la conducta de sus seguidores. Se trata sobre todo de la instrucción en la vida dentro de la sociedad. Veamos el caso del Souleymane, un líder religioso que a la vez es descendiente del fundador de una de las organizaciones religiosas más importantes en Senegal³²³. Pese a que emigró a España con el objetivo de trabajar, también es considerado un marabú y, por tanto, realiza viajes para visitar a los creyentes en otras partes de Europa.

“Aquí, en España, Italia, Dinamarca, Alemania conozco grupos de [mi cofradía]. Han organizado alguna fiesta para hablar sobre el islam (...) y para recordar al «prophète» (...) De vez en cuando me mandan el «billet» aquí, para que yo pase ese día con ellos (...) Me invitan” (Souleymane)

Haciendo referencia a estos viajes, Souleymane enfatizó que su papel es enseñar. Cuando le pregunté sobre la jerarquía dentro de las cofradías, negó que se trate de organizaciones en las que los seguidores obedecen a sus guías. Consideraba que no se puede utilizar la palabra “organización” para referirse a los *turuq*, defendiendo que este término implica que existe una orientación hacia la generación de beneficios mientras que lo que pretenden las cofradías es sólo la redistribución de recursos entre los más necesitados. Durante las reuniones con los *cheikhs* se recoge dinero destinado a la realización de proyectos colectivos, así como para la financiación de viajes de los guías. Souleymane indicó también que no existe jerarquía, entendida esta como una cadena de mando en la que los *cheikhs* dan órdenes a los fieles. Según él, se trata más bien de la relación maestro-estudiante. Comparó esta realidad con una situación en la que uno quiere aprender a hacer el pan. En este caso debe ponerse detrás del panadero para que este le enseñe. Souleymane subrayó la diferencia entre “mandar” y “enseñar” como una clave para

³²³ Ya que se trata de un caso muy particular, no se facilitan datos sobre la tariqa a la que pertenece.

la comprensión de la actividad de los guías religiosos. Los contenidos de la enseñanza de los *cheikhs* se centran en cuestiones de las relaciones sociales y conductas adecuadas en el seno de la sociedad:

“Lo que tengo que hacer es trabajar todos los días para ayudar a la gente, arreglar sus corazones y hablarles (...) cómo debe comportarse una persona con su familia, con sus padres, con sus hijos (...) con una vecina (...) Todo esto para saberlo, para respetarlo, tienes que estar detrás de una persona que sabe, detrás de una persona que dice «Eso se debe hacer, eso no se puede hacer»” (Souleymane)

Esta visión de los *cheikhs* como personas sabías que sirven de guías en la vida cotidiana es frecuentemente repetida desde el otro lado, es decir por los seguidores, aunque hay que enfatizar que también hay informantes que son muy críticos con la actividad de los *cheikhs*³²⁴.

“I: Siempre dicen lo mismo lo que nuestra familia nos ha dicho: portarse bien, no entrar en conflictos con la policía, si nos cogen con discos decir que sólo estamos buscando la vida.

RS: [Si cuentan lo mismo que ya sabes ¿para qué vas?]

I: Hay que recordar para que sigas pensando lo mismo. Si te repiten siempre lo mismo, te quedas con eso. Es como si yo soy mecánico y durante años no practico, se me va a olvidar” (Omar, Mouridiyya)

Se atribuye una gran importancia a la continuidad en las formas de pensar y de comportarse aprendidas en Senegal. Los informantes, con frecuencia, ponen énfasis en que los guías religiosos “refrescan la mente”. Pero en su mensaje también surgen nuevos

³²⁴ A pesar de la unidad catalizada por las reuniones con los *cheikhs*, también es significativa la existencia de muchas voces críticas en cuanto a las actividades y el papel desempeñado por algunos líderes espirituales. Estos discursos a menudo cuestionan la autoridad religiosa de los *cheikhs* desaprobando del uso del dinero recogido durante las visitas. La mayoría de los informantes defiende que los guías juegan un papel crucial en la redistribución de recursos y ayuda a la población más necesitada. No obstante, algunas personas rechazan, al menos parcialmente, esta visión y afirman que se trata más bien de la explotación económica de los seguidores. Las críticas tienen que ver además con la veneración de los *cheikhs*. Algunos informantes explican que no necesitan intermediarios entre ellos y Dios, atacando a las cofradías por la inclusión en su práctica religiosa de elementos que ellos consideran ajenos al islam.

“Los grandes, grandes, grandes no vienen para acá (...) Es que la mayor parte de los inmigrantes que están aquí, 90-95% son analfabetos (...) Son campesinos y ya desde allí se han relacionado con el cheikh y cuando él viene aquí, se van allí a verlo (...) Cada uno si tiene 5 euros, le va a dar... Es que es una relación de espiritual, pero de... mercantil (...) No se pregunta si el cheikh ha aprendido algo del Corán (...) El significado del cheikh es una enseñanza (...) Alguien quien enseña es un cheikh y alguien quien recibe es el talibe, el alumno (...) No hay desde hace mucho tiempo un cheikh que ha [enseñado] algo a alguien. Los grandes, los fundadores de las tariqas sí (...) Bamba, sí (...) El-Hadji Malick Sy, ha enseñado mucho (...) Cheikh Ibrahima Niasse ha enseñado mucho. Estos son sabios” (Bara, musulmán, no perteneciente a ninguna cofradía)

significados religiosos referentes a los desafíos específicos de la vida en España y en otros países de acogida. En este contexto conviene evocar el estudio de Carolyn Chen (2006) sobre los inmigrantes Taiwaneses en los Estados Unidos. Su investigación indica que la participación religiosa no necesariamente reproduce las tradiciones de origen sino que también puede ofrecer nuevos modelos de comportamiento. El presente trabajo muestra que los desafíos de la vida en la emigración se plasman en los contenidos de las actividades religiosas, transformándolas. Fundamentalmente la cuestión de las relaciones con las autoridades locales en el ámbito de la venta ambulante se convierte en una nueva temática relevante que se persigue abordar desde el punto de vista del islam. La problemática de los obstáculos legales y económicos en el destino es, por tanto, incorporada en la enseñanza de los *cheikhs*. Esta centralidad de las dificultades encontradas por muchos senegaleses, independientemente de su afiliación religiosa, hace que los discursos de los guías sirvan para canalizar la auto-identificación como senegaleses.

*Reafirmación
de la
identificación
como
senegaleses*

Pero no se trata aquí sólo de lo que se dice en las reuniones. El análisis de la composición de los asistentes confirma que las visitas de los *cheikhs* crean espacios para la reunión de los senegaleses independientemente de su religión. La preeminencia de la pertenencia nacional en las principales celebraciones religiosas fue expresada de forma muy explícita por (Papa, Mouridiyya):

“Primero somos senegaleses (...) no hay diferencia que uno es Mourid y otro es Tijani. No. Entonces cuando hay la fiesta del Magal no sólo vienen los Mourids. Es para todos los musulmanes del mundo (...) Entonces no hay esta diferencia de que hay cristianos (...) Primero somos senegaleses. Somos del mismo país” (Papa, Mouridiyya)

Se suele participar tanto en las reuniones con los *cheikhs* de Mouridiyya como con los de Tijaniyya. Estos eventos constituyen una ocasión para encontrarse con compatriotas y escuchar un mensaje que hace referencia a elementos compartidos de la experiencia³²⁵. Los trabajos de Stefania Capone (2010, 2004) demuestran la influencia de las tendencias transnacionales en la reterritorialización y el fomento de los vínculos con lo local. El transnacionalismo no tiene porqué conducir al debilitamiento de las categorizaciones nacionales (Bava y Capone 2010; Vertovec 2001a). En el caso analizado la actividad de los

³²⁵ Algunos migrantes asisten no sólo a las celebraciones organizadas a nivel local sino que viajan a otros lugares, como Madrid o Barcelona, para reunirse con *cheikhs* importantes. A estos eventos asisten también los migrantes que viven en países cercanos. Así las reuniones con los guías religiosos constituyen una ocasión de encuentro con senegaleses dispersos por diversos territorios.

cheikhs une a senegaleses dispersos por múltiples países de acogida contribuyendo a la creación de pertenencia a una diáspora fuertemente vinculada a origen.

Las celebraciones de las visitas de los guías religiosos pueden ser analizadas como espacios de fomento de dimensiones éticas y emocionales de auto-comprensión colectiva, para utilizar la terminología de Danièle Hervieu-Léger (1998). La primera dimensión se plasma en la visión del islam como portador y fuente de reafirmación de los valores, normas y patrones culturales asociados a origen. De esta manera, la dimensión ética se disocia de una pertenencia necesaria a una organización religiosa claramente identificable. Lo mismo se aplica a los aspectos emocionales de estas reuniones. Durante las celebraciones se crea el sentimiento colectivo de "nosotros", más allá de las afiliaciones religiosas específicas de sus participantes. En este contexto hay que poner un fuerte énfasis en que entre los asistentes se hallan también personas que no son musulmanas. Sirva de ilustración el siguiente pasaje, en el que una inmigrante senegalesa católica explica su participación durante las visitas de los *cheikhs* musulmanes. Awa asiste a estas reuniones religiosas organizadas por sus compatriotas musulmanes precisamente porque considera que su enseñanza no tiene tanto que ver con la religión en sí sino sobre todo con los valores y normas culturales predominantes de Senegal.

“Es una enseñanza. Dice lo que tenemos que hacer fuera de nuestro país... (...) allí enseñan cómo tiene que comportarse” (Awa, migrante senegalesa católica)

La experiencia de Awa y de otros católicos senegaleses conocidos durante el trabajo de campo son análogas a las vivencias de los migrantes de Sudan en los Estados Unidos y Canadá. Los resultados de un estudio realizado por Rogaiia Mustafá Abusharaf y relatados por Zain Abdullah (2012) indican que los Coptos y otros cristianos sudaneses participan con su compatriotas musulmanes en las actividades religiosas organizadas por estos últimos. Estas prácticas son canalizadas por una parte mediante la pertenencia a una minoría racial en una sociedad dominada por la población blanca. Por otra parte los informantes enfatizaban la importancia de su patrimonio cultural ligado al país de origen y que les une más allá de las divisiones internas. Estos elementos influyen en la participación común en las actividades musulmanas a pesar de las diferencias religiosas.

Pero las visitas de los guías religiosos de Senegal adquieren también un papel importante en la mediación de las relaciones con el contexto de acogida. Una vez más,

veamos el caso de la actividad de Serigne Mame Mor Mbacké. Sus visitas a Villanueva constituyen una ocasión de encuentro con las autoridades locales. Estas son invitadas para participar en la reunión organizada por la *da'ira*. El *cheikh* también mantiene encuentros con los gobernantes en las instalaciones públicas. En este sentido sus visitas se convierten en espacios de fortalecimiento de los lazos con la sociedad de acogida. La actividad de las autoridades religiosas como intermediarias entre la población y el Estado es una función que también desempeñan a gran escala en Senegal.

Foto 22. Serigne Mame Mor Mbacké en sus reuniones con las autoridades locales europeas.



Fuente: Elaboración propia a partir de varias fuentes online.

Desde la *da'ira* de Mouridiyya se enfatiza que la comunidad senegalesa de Villanueva ha perseguido establecer buenas relaciones con el gobierno local desde el principio. En la localidad hay senegaleses que llegaron hace varias décadas y son ellos quienes iniciaron el buen contacto con las autoridades de Villanueva.

“La relación que tiene (...) la da'ira con las autoridades no son porque vienen los jefes religiosos aquí. Son los comportamientos de los senegaleses aquí en [Villanueva],

porque antes de que Serigne Mame Mor conoció al alcalde, el alcalde (...) ha venido aquí con concejales (...) a la mezquita” (Papa, Mouridiyya)

La *da’ira* de Mouridiyya adquiere el papel de portavoz de la comunidad senegalesa en Villanueva. Su espacio es a veces utilizado como un lugar de reuniones con autoridades, convirtiéndose en un órgano representativo de los migrantes senegaleses instalados en la localidad. En varias ocasiones los empleados del ayuntamiento local visitaron a la organización para tratar cuestiones que afectan a la población senegalesa en su totalidad. Desde la *da’ira* se persiguió también abrir un consulado senegalés en Villanueva. Se utilizó así la vía asociativa para intentar resolver un problema que afecta a muchos senegaleses en situación de irregularidad. Concretamente, se trataba de las dificultades para la movilidad en el territorio nacional de estos migrantes. En los casos en los que surge la necesidad de trasladarse a la ciudad más cercana en la que existe un consulado senegalés con frecuencia hay que utilizar el transporte público. Puesto que las estaciones constituyen un lugar con elevado riesgo de control por parte de las autoridades, cada viaje se convierte en un riesgo. Un lunes, antes de una de las reuniones de la *da’ira* de Mouridiyya, asistí a un debate sobre esta cuestión.

“Ayudamos si alguien tiene algún problema con la policía, con la salud. Ahora mismo, como has visto al principio, queremos abrir un consulado aquí, ya que muchas personas, al moverse a otros sitios, tienen problemas. En las estaciones hay policía y hay problemas para viajar si alguien no tiene papeles” (Notas de campo; 16/07/2012)³²⁶

La involucración de las instituciones religiosas en las cuestiones políticas es sin embargo criticada por algunos migrantes. En estos casos se defiende que corresponde a las autoridades laicas interesarse por los migrantes senegaleses y no a las cofradías musulmanas:

“Los cheikhs vienen para ver cómo estamos, si tenemos problemas. Pero esto debería hacer el gobierno. Estamos luchando para cambiar esto. El gobierno senegalés no hace nada por los migrantes. Entre nosotros y el gobierno español debería haber alguien, pero no un Cheikh (...) El gobierno senegalés debe venir aquí. Los inmigrantes en España trabajan y luchan, para ellos mismos y para la familia. En Senegal no son sólo musulmanes. Lo que viene en el pasaporte no es ni Mourid, ni

³²⁶ Durante la reunión en la *da’ira* no se ha permitido grabar por lo que se relata un extracto de notas de campo en la que uno de los participantes, Amadou (Mouridiyya, Baye Fall), explica los objetivos de la apertura del consulado. Hay que advertir que no son palabras exactas del informante.

Tijani, sino senegalés. Necesitamos el apoyo tanto de gobierno de España, como de Senegal. Si alguien muere no es el gobierno, sino somos nosotros que cotizamos. Pero no debería ser así. Eso tiene que cambiar y va a cambiar” (Notas de la entrevista con Oussenyou, Mouridiyya)³²⁷

7.2.5.2.2 Grand Magal y Gammu

Las celebraciones religiosas anuales desempeñan un papel similar al de las reuniones con los *cheikhs*. Destacan dos formas principales de celebrar las fiestas religiosas más importantes a lo largo del año. A continuación nos centraremos en analizar el impacto del Grand Magal y el Gammu. Estas se diferencian de las demás festividades por ser organizadas en grandes superficies para acoger a cientos de asistentes. Normalmente se alquilan espacios en hoteles o se utilizan las instalaciones municipales³²⁸.

Foto 23. La mezquita de Touba.



Fot. Rita Sobczyk

³²⁷ Véase la nota a pie número 320.

³²⁸ Eran las instalaciones municipales las que se utilizaba con mayor frecuencia en el pasado. No obstante, debido a algunas limitaciones introducidas recientemente, se suelen alquilar espacios privados. Una de estas limitaciones se refiere a la obligatoria finalización de la actividad a las diez de la noche.

El Grand Magal conmemora la salida al exilio de Cheikh Amadou Bamba. Las celebraciones en Senegal se plasman en la peregrinación multitudinaria a la ciudad sagrada de Touba. La magnitud de esta festividad se pone también de manifiesto en el contexto migratorio. Esto no quiere decir en ningún caso que otras celebraciones, como Korité (Eid al-Fitr) y Tabaski (Eid al-Adha), sean consideradas menos importantes. Los informantes en Villanueva enfatizan que no existe una jerarquización entre estas festividades. No obstante, otras fiestas se celebran en un ámbito más privado, entre personas que son más cercanas. En estas ocasiones en la mezquita se realizan algunas actividades, pero no son celebraciones comparables en cuanto a la asistencia y las formas de organización del Grand Magal y el Gammu³²⁹.

El imam de la mezquita llevada por los Mourids me explicó que el Grand Magal tiene que tener lugar fuera de la mezquita ya que las 700-800 personas que normalmente asisten no caben en el local. La celebración dura todo el día y toda la noche e incluye la recitación del Corán, el canto de las *khassaidas* y la comida común. En cambio Korité y Tabaski se celebran en la mezquita. Las personas asisten para orar, pero el resto del tiempo lo pasan con personas cercanas y fuera del contexto institucional.

La celebración del Gammu es organizada sobre todo por la *da'ira* de Tijaniyya. En la mezquita llevada por los Mourids también se realizan actividades ligadas a esta fiesta pero a menor escala. Es la celebración realizada por los Tijanis la que en este caso atrae a cientos de asistentes de diversas afiliaciones religiosas y, también, a musulmanes críticos con las cofradías. Esto se debe al marcado carácter social de estas reuniones.

A las celebraciones suelen ser invitados además amigos de otros países así como autoridades locales. De esta manera, al igual que en el caso de las reuniones con los *cheikhs* importantes, las celebraciones del Magal y el Gammu forjan identificaciones múltiples. Por una parte, como mostraremos más adelante, estos eventos fomentan la auto-categorización como senegaleses, siendo un espacio de reunión basado en el origen común. Por otro lado la presencia y activa promoción de la participación de los miembros de la sociedad de acogida demuestra la importancia de los lazos con esta.

³²⁹ Para cubrir los gastos de estos se recogen 50 euros por participante.

Al igual que en el caso de las reuniones con los *cheikhs* más influyentes, el Grand Magal, organizado por los Mourids, y el Gammu, organizado por los Tijanis, son percibidos como eventos que reafirman el vínculo con origen. Esta visión tiene que ver con las cercanas relaciones entre los senegaleses en la localidad, fomentadas en las fiestas religiosas. En definitiva, estas adquieren un marcado carácter social.

“Juntamos muchas veces (...) entre nosotros (...) Son las fiestas de Senegal que festejamos nosotros aquí (...) La mayoría son fiestas religiosas, como por ejemplo una fiesta que tenemos allí en un pueblo grande que se llama Touba³³⁰ (...) Cada año lo repetimos, y otro que es el nacimiento del profeta Mahoma, lo festejamos aquí también todos los años en [indica el nombre del centro municipal] (...) Si hay fiesta religiosa (...) dejamos todas nuestras actividades y participamos como podemos (...) Desde que llegue, cada año participo en estas fiestas [se refiere a Magal y Gammu], porque si es la Fiesta de Cordero o Ramadán sólo solemos reunirnos por la mañana, hacer una oración, luego cada uno se va en su casa, a cocinar y a festejar con su familia, por la tarde también vamos a las casas a saludar y a pedir perdón entre nosotros (...) Cuando vienen las fiestas, directamente todos mis pensamientos están allí” (Lamine Tijaniyya)

Ideas clave

En los apartados anteriores destacamos la diferenciada inserción en las instituciones religiosas, con posturas que van desde la implicación activa en las estructuras directivas de las *da'iras* hasta actitudes críticas y desconexión del ámbito organizacional. Hay que subrayar que la mayoría de los senegaleses de la localidad no asiste semanalmente a las actividades de las cofradías. De esta forma, las instituciones religiosas repercuten en la reafirmación de la identificación nacional sobre todo a través de las grandes celebraciones: las visitas de los *cheikhs* importantes, el Grand Magal y el Gammu. La perspectiva de la religión “vívida” permitió captar la importancia de estas festividades y su diferenciación de Korité y Tabaski. Los eventos pertenecientes a la primera categoría, a los que asisten cientos de personas, se convierten en los principales espacios en los que la religión fomenta la auto-definición como senegaleses.

Siguiendo los planteamientos expuestos en el “Marco Teórico”, el presente trabajo sigue la conceptualización de la identidad como un proceso multidimensional. En el centro del análisis se hallan no las características grupales sino el proceso de formación y disolución grupal (Brubaker, Loveman y Stamatov 2004). Las festividades descritas se

³³⁰ Pese a la afiliación a Tijaniyya de este informante, nótese que al hablar sobre las celebraciones religiosas inicia su discurso con referencia al Magal.

convierten en este sentido en un espacio de reafirmación colectiva. A nivel discursivo se subraya la importancia de estas celebraciones para preservar el sentimiento de continuidad con origen incluso por parte de los senegaleses católicos. Pese a que es la categorización como senegaleses la que estructura la composición de la gran mayoría de los asistentes, no podemos olvidar la participación minoritaria, pero cualitativamente importante, de la sociedad de acogida.

La auto-identificación como senegaleses es reafirmada además gracias a la actividad de los guías religiosos. Pese a las limitaciones legales y económicas que dificultan la involucración en la movilidad transnacional por parte de la mayoría de los informantes, las visitas de los *cheikhs* desde Senegal emergen como un potente medio de fomento de los lazos con otros senegaleses en la diáspora y con origen. Su actividad es mayoritariamente percibida como fuente de orientación, que permite la continuidad de los patrones culturales de origen y el fomento de las relaciones de convivencia con la sociedad de acogida.

7.2.6 INCIDENCIA DE LA RELIGIÓN EN LA NEGOCIACIÓN IDENTITARIA

La influencia de las prácticas religiosas para la reafirmación de la auto-definición como senegaleses, así como en el fomento de los lazos con la sociedad de acogida, deben ser analizados en el marco de las formas de construcción de las fronteras sociales en la vida cotidiana. El estudio de la relación entre la religión y el ámbito identitario no puede perder de vista el contexto general en el que se articulan los procesos de auto-definición colectiva. Pese a la relevancia de la categorización como senegaleses y musulmanes, no podemos hablar de desarrollo de la grupalidad (Brubaker y Cooper 2001) o de consolidación de dimensiones identitarias de muy alta densidad. Aunque existen patrones de solidaridad intragrupal, articulados en términos nacionales y religiosos, no existe el sentimiento de pertenencia exclusivista que implicaría la separación del resto de la sociedad.

7.2.6.1 Formas de auto-definición

Como afirman Raijman y Pinsky (2013), para aprender sobre las identidades de los migrantes debemos primero centrarnos en cómo los individuos piensan sobre sí mismos, cuán similares o diferentes se siente respecto a los demás y cómo presentan y explican estas diferencias y similitudes. Una de las maneras de captar las formas existentes de auto-

definición se basa en la pregunta “¿Quién eres?”³³¹. El resultado más importante es la alta incidencia de la auto-definición en términos de cualidades personales, como bondad o respeto³³². El material recogido permite cuestionar las percepciones que sitúan al islam como foco principal de la construcción identitaria. Veamos algunos ejemplos:

“Soy [Fadal]. Una persona buena, trabajador, respetuoso, una persona feliz, quiero conocer gente (...) Esto para mi (...) es [Fadal]” (Fadal, Tijaniyya)

“Yo soy una persona... y agradable y simpática. Me gusta vestir bien (...) Y ya está” (Dame, Mouridiyya)

“Yo soy una persona normal (...) abierta, sincera, amable (...) Lo demás no puedo justificar yo mismo. Si soy bueno o soy malo – esto la gente justifica o no. Pero tampoco yo no quiero hacer nada malo de mi vida (...) ¿Por qué? Porque si tú haces una cosa mala allí te espera Dios” (Ndiss, Mouridiyya)

“[Soy] Malick. Si soy bueno o no, esto ya tienen que decir otros” (Malick, Mouridiyya)

“Yo... ¿quién eres?...Para mí una pobre mujer [Se ríe] Una pobre mujer, que tiene su felicidad, a veces tiene sus momentos buenos, tiene sus momentos bajos. Esta es la realidad” (Tako, Tijaniyya)

Con frecuencia aparecen también referencias al origen nacional, pero nunca étnico. En algunas ocasiones se habla sobre el origen en términos más amplios, haciendo referencia a la categorización como “africanos”. Las referencias a la raza surgieron sobre todo en contextos referentes a las experiencias de discriminación. No obstante, no aparecían de forma explícita en la respuesta a la pregunta: “¿Quién eres?”. En varios casos se destacaba en primer lugar la pertenencia al género humano.

“Una persona, soy un senegalés, un estudiante y ya está” (Ibrahima, Tijaniyya)

Las identificaciones en términos religiosos surgen también en los discursos aunque no siempre de forma directa, tal como muestra el siguiente fragmento. En todo caso no se trata de una dimensión identitaria que adquiera protagonismo principal o único.

“Soy [Adi], soy de Senegal, de Tijaniyya, un musulmán también. Vengo de Senegal para trabajar, para ganar la vida tranquila, respetar la gente, que me respeten a mí, llevar bien con la gente, hacer cosas buenas, las malas las dejo fuera” (Adi, Mouridiyya)

³³¹ La pregunta fue inspirada en el test “Quién soy”, llamado también las “Veinte respuestas” (Kuhn y McPartland 1954).

³³² Las referencias a las cualidades personales aparecen en la mayoría de las respuestas, aunque no siempre eran nombradas en primer lugar.

“Yo soy senegalés, me siento senegalés (...) y también amo mucho a mi país y a mi cultura (...) las fiestas que hacemos, la religión y todo” (Lamine, Tijaniyya)

El único informante que se definió únicamente en términos nacionales sin identificarse de otras maneras fuera Yaya, la única representante de la mal llamada “segunda generación” en este estudio. Pese a haber nacido en España y haber pasado una parte importante de su vida aquí dijo:

“[Soy Yaya], soy senegalesa y eso. Ya está” (Yaya, Mouridiyya)

La importancia del origen surgió también en testimonios en los que se enfatizaba la condición de inmigrante, de extranjero. En estos casos se hacía referencia además a los objetivos de la movilidad y la actividad cotidiana.

“Soy de Senegal, soy un extranjero en España (...) y vengo aquí para estudiar y para que puedo venirme bien económicamente” (Mamadou, Tijaniyya)

También aparecen referencias al ocio. Medun (Tijaniyya), pese a que en primer lugar indicaba la pertenencia nacional y religiosa, añadió también el fútbol como un importante referente personal. Como indicó Zerga, dependiente en una tienda en Montañana³³³ proveniente de St Louis, se trata de un espacio de contacto con personas de diferentes orígenes. En los campos de fútbol del barrio se juntan españoles e inmigrantes formando, de forma predominante, equipos de personas de diversas nacionalidades.

“Yo soy un senegalés, musulmán, Tijan y jugador de fútbol... me gusta mucho el fútbol, pero no soy jugador. ¿Qué más?... Me gusta mucho un lugar aquí en España, Asturias (...) es muy bonito (...) el paisaje y la gente también es muy buena” (Medun, Tijaniyya)

³³³ Nombre ficticio del barrio con mayor concentración de población senegalesa en Villanueva.

Foto 24. Las expresiones en wolof en el espacio público de Villanueva.

Fot. Rita Sobczyk³³⁴

7.2.6.2 Debatiendo las fronteras sociales

Según Rogers Brubaker (2005), una manera de evitar la influencia de la “grupalidad”³³⁵ en el análisis social consiste en centrarnos en los procesos de categorización. Siguiendo sus planteamientos, no debemos partir a priori del supuesto de que las categorías identitarias utilizadas en la vida cotidiana necesariamente se plasman en la existencia de grupos homogéneos internamente. Brubaker sugiere, por tanto, enfocar la investigación hacia las maneras en las que los diferentes actores sociales usan las categorías identitarias y hacia las consecuencias de estos usos en el comportamiento humano. Aplicando estos planteamientos al campo de la etnicidad y la religión, debemos preguntarnos cómo, cuándo y con qué consecuencias, las personas utilizan las categorías étnicas y religiosas para interpretar la realidad social. La formación de grupos hace referencia a situaciones en las que un colectivo se consolida en torno a una o más dimensiones identitarias densas

³³⁴ La frase “Nanga def” escrita en la señal significa en wolof “¿Qué tal?”.

³³⁵ Para la definición del concepto de “grupalidad” véase el “Marco Teórico”.

(Brubaker, Loveman y Stamatov 2004). Un grupo étnico surge cuando las categorías étnicas son utilizadas en una amplia diversidad de situaciones sociales, canalizando relaciones sociales exclusivistas y orientando el comportamiento. Los enfoques procesuales en el análisis social captan así la homogeneidad interna sin suponer su existencia *a priori*.

Los esencialismos cotidianos forman un elemento inherente de la vida social (Riccio 2004; Grillo 2003; Friedman 2002). Pese a que a nivel analítico debemos partir de posturas anti-esencialistas, no podemos perder de vista que los procesos de identificación inciden en que la diversidad cultural en la vida diaria quede frecuentemente invisibilizada. La gran repercusión de este fenómeno lo convierte en un objeto de indagación crucial en las ciencias sociales y humanidades (Friedman 2002). El contexto migratorio, como indica Anna De Fina (2000), constituye uno de los ámbitos en los que, a nivel discursivo, surgen relatos protagonizados por los “otros” definidos en términos de homogeneidad étnica o nacional. Se trata de discursos que contienen ejemplos de comportamientos típicos de los grupos que describen. A través de estos relatos sus autores expresan no sólo su visión sobre los demás sino también su propia auto-definición. En los testimonios recogidos, con frecuencia se hace referencia a las diferencias respecto a la sociedad de acogida aportando información sobre las maneras de construcción de las fronteras sociales. En este contexto podemos analizar si la religión es considerada un elemento de distanciamiento de la población de destino.

El islam aparece como un potente marcador identitario en los discursos sobre la estigmatización de los musulmanes. De forma predominante se considera que la sociedad de acogida no dispone de conocimientos adecuados sobre esta religión. Se contesta fuertemente la asociación del islam a la violencia y al terrorismo. En los debates sobre las diferencias y similitudes entre origen y destino, la temática de la religión suele estar presente además de manera indirecta. Habitualmente la solidaridad, los valores familiares diferenciados o las relaciones de género son percibidos asociados al islam. A la vez, el destino es a veces percibido como inmoral en estos aspectos.

A lo largo de las páginas anteriores hemos visto cómo en numerosas ocasiones se enfatizaba la solidaridad como una de las características más importantes en el contexto de origen. En diversos discursos, la solidaridad, la unidad y la ayuda mutua son mostradas como elementos que caracterizan a senegaleses, africanos o musulmanes.

“La vida africana es diferente que vuestra vida (...) no queremos estar cada uno por su aire” (Ousmane, Mouridiyya)

“Senegal es muy, muy, muy bueno (...) Si tú llegas a Senegal, no conoces nada, tú no duermes en la calle y no tienes problemas de comida (...) Aquí no (...) Senegal es el país de solidaridad” (Kiné, Mouridiyya)

La solidaridad se vincula con la importancia atribuida a la *teranga*. Este término denota algo más que lo que se entiende por hospitalidad en el contexto de la sociedad de acogida (Gasparetti 2011). La *teranga* implica acoger al visitante de tal manera que este sea tratado como un miembro de la familia. La costumbre tan extendida entre los migrantes senegaleses de recibir y sostener a los recién llegados durante varios meses en su casa muestra la gran relevancia de los patrones de comportamiento asociados a este valor.

“Si tú vienes de Senegal (...) no sabes dónde puedes vivir, no tienes dinero para pagar alquiler, le traemos a la casa tres meses (...) si uno llega aquí, le [das] mercancía gratuito. Tú estás viviendo sin pagar nada, ni alquiler, ni nada. Todo lo que estás trabajando tú lo tienes guardado” (Doudou, Tijaniyya)

Pero los informantes hacen referencia a más ámbitos en los que la *teranga* es relevante. De forma recurrente se habla sobre la posibilidad de entrar en las casas de los demás sin tener que avisar previamente de la visita. También la costumbre de comer juntos surge con gran fuerza en estos discursos. Durante el trabajo de campo compartí estas reuniones alrededor de un plato en múltiples ocasiones, pudiendo comprobar la plasmación de estos valores en la práctica cotidiana³³⁶.

Esto no significa que no haya voces que muestran tensión entre estos valores comunitarios y otros de corte más individualista. Pese a que la solidaridad constituye un valor atribuido a los migrantes senegaleses en múltiples investigaciones, se trata de un marcador identitario contestado. Veamos el caso de Tapha (Mouridiyya, Baye Fall). En varias ocasiones habló sobre la importancia de la *teranga* en Senegal, pero cuando surgió su aplicación en su propio domicilio indicó que hay límites a la hospitalidad. Cuando le visité

³³⁶ Amadou (Mouridiyya, Baye Fall), en este contexto, quiso denunciar el divorcio entre la imagen de su origen presente en los medios de comunicación y la realidad que él vivió en Senegal. Enfatizó que en la televisión sólo aparece “la gente que tiene hambre”, que tiene enfermedades, induciendo las personas a pensar: “Aquí yo no voy, aquí me van a matar”. Desde su punto de vista la percepción debería ser opuesta. La relevancia de la *teranga* implica que a cualquier visitante se le ofrece lo mejor, que “tú cuidas a la persona más que a [ti mismo]”, que le ofreces comida, bebida, la invitas a dormir y le dejas ducharse. “Hasta tu cama le das a dormir y tú duermes en el sofá (...) este es el costumbre senegalés”.

por primera vez, pase el día entero en su piso. A lo largo de la jornada llegaron varias personas. Algunas compartieron la comida con nosotros. Después de algún tiempo, Tapha cambió su domicilio, trasladándose a un piso en otro extremo de la ciudad. Uno de los motivos principales de este cambio, según me contó, era el hecho de que había muchos amigos que vivían cerca y siempre venían a la casa, sin avisar para todo el día. Comían allí y, puesto que Tapha disponía de un canal de televisión deportivo de pago, se pasaban mucho tiempo viendo fútbol. Tapha finalizó su historia indicando que le gustaba mucho ayudar a la gente, pero añadió exclamando: “¡Yo no soy Caritas!”.

La familia constituye otro de los ámbitos en los que se debate la importancia de los valores comunitarios. Ya hablamos sobre esta cuestión a raíz de las motivaciones para el emprendimiento de la migración así como a la hora de analizar la temática de las remesas. Las obligaciones inscritas en las redes familiares constituyen una de las diferencias claves para muchos migrantes. La ayuda prestada a las personas cercanas en origen surge en múltiples testimonios como una de las características de auto-definición de los migrantes. La asociación de la categoría “senegaleses” con el apoyo a la familia contribuye a que, en algunos casos, los comportamientos individualistas se expliquen por la influencia del contexto de destino:

*Valores
familiares y
relaciones
intergenera-
cionales*

“Mi hermano no ayuda mucho la verdad (...) Es que mi hermano lleva aquí el mismo tiempo que yo y es que ya ha cambiado (...) Él se cree seguro que más español y todo eso (...) Porque en Alicante habrá vivido con españoles sólo... bueno ha estado viviendo con los senegaleses y después se fue de la casa y se fue a vivir con españoles o mejicanos (...) Fuma (...) bebe, duerme hasta muy tarde (...) Los senegaleses, sí piensan en las cosas y los españoles no tienen que pensar en nada, porque están en su país, están con toda su familia allí [Los senegaleses] piensan en que tienen que mandar el dinero a Senegal, a su familia, piensan que quieren ir a Senegal (...) No están muy relajados la verdad” (Medun, Tijaniyya)

Los informantes, de manera repetida, denuncian las formas de articulación de las relaciones intergeneracionales en la acogida a partir de tres cuestiones principales: la falta de respeto de los niños a adultos, la forma de independizarse de los jóvenes y la residencia de las personas mayores lejos de sus familiares.

“No es lo mismo que aquí, porque allí queremos otra vida diferente. Es distinto, porque yo por ejemplo con mi familia, estamos juntos. Con mi padre, yo tengo mi mujer o tengo mis hijas, aun siguen viviendo con mi padre y mi madre hasta que ellos

(...) mueran (...) Aquí cuando alguien tiene 18-20 años ya dice «Yo ya soy mayor (...) me junto con mi novia» (...) Allí no (...) mi hermano, que tiene sus dos mujeres sigue viviendo con mi padre y mi madre (...) Una familia unida para mi es lo mejor» (Fadal, Tijaniyya)

Así la identificación con origen se plasma en la contestación de patrones de comportamiento observados en destino. Se pone énfasis en la importancia de la familia extendida, en la que varias generaciones conviven en una misma casa. Este modelo se contrapone a lo que los informantes describen como el abandono de las personas mayores. La construcción de diferencias respecto a la sociedad de acogida gira en gran medida en torno a la temática de las obligaciones familiares.

Relaciones de género

La temática de las relaciones de género, debido a la prevalencia de la población masculina en el contexto migratorio, se convierte en un tema especialmente complejo. El hecho de que la gran mayoría de las unidades domésticas esté compuesta por hombres jóvenes hace difícil la observación de esta realidad³³⁷. Pero quizás la mayor dificultad radica en los diferentes sesgos a los que estamos condicionados como personas. El etnocentrismo mostró a lo largo de la historia ser uno de los obstáculos principales para la comprensión de la heterogeneidad cultural. Sólo con el desarrollo de posturas fundamentadas en el relativismo cultural se pudo cuestionar muchos de los supuestos etnocéntricos en el análisis social. Pero el reconocimiento y apreciación de la diversidad en el seno de las sociedades no debe llevar a la invisibilización de las estructuras patriarcales que siguen influyendo profundamente en nuestra realidad social.

La cuestión de las relaciones de género estimula debates y tensiones entre los senegaleses de Villanueva. Reflexionando sobre las entrevistas y notas tomadas a lo largo de los últimos años es posible pensar que para analizar la realidad observada se deben perseguir dos objetivos. En primer lugar, se debe destacar la necesidad de abarcar la diversidad existente, dando cuenta tanto de la fuerte contestación de los valores patriarcales por algunos informantes como de aquellos discursos en los que se defendía, de manera muy explícita, la subordinación de la mujer en algunos aspectos de la vida. En segundo lugar, hay que enfatizar la importancia de los procesos de negociación que tienen

³³⁷ A la vez esta realidad es clarificadora de las relaciones de género. El predominio de los hombres entre los migrantes se corresponde con la percepción de que las obligaciones económicas del sostenimiento familiar las deben asumir los varones.

lugar en la vida cotidiana. Los largos debates sostenidos con varios informantes, así como con otros investigadores³³⁸, sobre el tema de las relaciones de género ponen de manifiesto que con frecuencia las fuertes afirmaciones a nivel discursivo esconden la realidad del diálogo de la pareja en el ámbito cotidiano.

Empecemos con los informantes que consideraban que la visión del islam como una religión influida por el machismo es injusta. Defienden que se trata de una percepción que radica en el desconocimiento de esta religión.

“Mucha gente está diciendo que los musulmanes están discriminando a las mujeres y no es así (...) Un musulmán (...) no discrimina a nadie (...) El islam no impide a nadie trabajar (...) Por ejemplo, tú y tu marido, si tú quieres hacer algo (...) quiere ir fuera al trabajo, cualquier trabajo, lo que tú quieras, hablas «Mira, yo quiero también trabajar». Hablar como puede trabajar sin problema entre los dos (...) Islam no te obliga a tener a mujer en tu casa, sin trabajo. Islam no dice eso. Puede trabajar la mujer, puede trabajar el hombre (...) Yo puedo hacer todo en la casa. Depende de la gente” (Doudou, Tijaniyya)

“Depende, porque hay hombres que tienen corazón bueno (...) Pero hay hombres que quiere hablar «Yo la jefe». Igual que aquí (...) La religión dice que los hombres ayuden a las mujeres pero siempre el marido manda (...) Porque el hombre va a buscar trabajo, trabaja para su mujer y su hijo (...) Siempre el hombre trabaja. También la mujer si quiere, si el hombre le deja, va a trabajar para llenar su vida, pero (...) no es obligación para las mujeres, trabajar para la casa, pero para los hombres es obligatoria (...) Pero hay gente que su marido dice que no quiere y [ella] se va a trabajar. Porque dice «Yo quiero trabajar» (...) Los gente son diferentes (...) Tú también si tu marido quiere algo, y no quieres tú, no quieres lo que quiere tu marido, no te entiende, mejor estar separados, ¿no? Y ya está” (Fama, Mouridiyya)

De forma recurrente aparecían también referencias al machismo de la sociedad de acogida. En estos casos se hablaba sobre todo de la omnipresencia de la violencia en el destino, un hecho constatado, según los informantes, por las frecuentes noticias sobre los asesinatos machistas y casos de violencia de género.

Es relevante que de forma repetida se indicaba que en el contexto de destino no hay igualdad entre hombres y mujeres. Múltiples informantes enfatizaban que sus observaciones realizadas en la sociedad receptora muestran que son los hombres los subordinados a las mujeres. En estos casos se destacaba que las mujeres tienen mayor

³³⁸ En este aspecto quería agradecer especialmente los comentarios de la Dra. Hélène Neveu Kringelbach (Universidad de Oxford).

probabilidad de obtener los derechos sobre los hijos y quedarse con las propiedades comunes después del divorcio. Salif, a quien conocí en una comida en la casa de un informante, contó que estuvo casado con una española, pero que al final se divorciaron. Fue ella quien se quedó con la custodia del hijo común, mientras que Salif encuentra problemas constantes para verlo.

“Las mujeres tienen más derecho que los hombres. Para mí. Es lo que pienso (...) La mayoría de las parejas cuando se divorcian la mujer se queda con la casa, eso es lo que me sorprende y en su forma de hacer, es así... la mayoría, de lo que veo, parece que es la mujer quien decide (...) Por ejemplo, cuando estaba en el mercadillo cuando un hombre quiere comprar, cuando su mujer dice que no, no lo compro. Es lo que a mí me sorprende. Para mí si alguien tiene algo tiene que comprarlo” (Mamadou, Tijaniyya)

En múltiples discursos aparece, sin embargo, la convicción de la subordinación de la mujer en algunos aspectos cruciales de la vida cotidiana. La atribución de la responsabilidad económica y decisiva a los varones es tratada como algo que privilegia al sexo opuesto, otorgándole un papel menos exigente pero también respetado. Entre los inmigrantes esta creencia está muy extendida y con frecuencia se supone legitimada por la autoridad religiosa.

“Como lo dice la religión, porque una mujer no debe ser más grande que un hombre, o más alto que un hombre. Siempre tiene que ser debajo (...) Hay personas en Senegal que dicen que estamos iguales y todo eso. Los que lo dicen no han estudiado, ni saben nada de la vida (...) sólo que han (...) escuchado que el hombre y la mujer tienen que ser igual y eso, pero no saben bien qué significa eso. Porque allí el hombre trabaja (...) La mujer está cuidando niños. Si la mujer tiene trabajo, pues trabaja. Pero cuando trabaja (...) si el hombre (...) por ejemplo le pagan 500 euros al mes, la mujer le pagan mil euros al mes, siempre, si la mujer no quiere dar este dinero a la casa, pues no lo da. Pero el hombre siempre tiene que dar. Eso es la religión” (Yaya, Mouridiyya)

A pesar de que muchos informantes de forma explícita defendían la necesidad de la subordinación de la mujer en algunos aspectos, otros enfatizaban los cambios acelerados en origen referentes al acceso de las mujeres al mercado laboral, la toma de decisiones o la división general del trabajo.

“Estamos en el siglo XXI. Ahora es da igual. Pero antes no era así. Las mujeres no salían de la casa, no podían trabajar, las mujeres no salían solo. Pero ahora mismo es igual. Las mujeres trabajan. Viajan. Hace todo lo que quiere (...) Ahora los hombres

van a preguntar las mujeres, pero antes no. Antes, tú eres mujer, tú estás en casa y ya (...) Lo que tocaba a mi madre, no es lo mismo lo que me toca a mí. Cuando tenía mi primer marido, hablamos (...) Si mi padre quería hacer algo, no preguntaba si te gusta o no te gusta, si tú quieres o no quieres. Pero ahora se habla, la cosa cambia (...) Ahora los hombres tienen menos poder”³³⁹ (Fátima, Mouridiyya/Tijaniyya)

“Dos mujeres no voy a casar tampoco. Yo le digo a mi padre, cuando era pequeño, porque mi padre tiene dos mujeres, yo veo que mi madre sufría muy mal, muy mal. Se sentía mal, porque era la primera mujer de mi padre, el trae a otra mujer, mi madre estaba cada vez más delgada, porque sufría mucho. Yo lo veía desde pequeño, en mi vida no me voy a casar con dos mujeres (...) nunca, jamás en la vida” (Assen, Mouridiyya, no practicante)³⁴⁰

“En Senegal está cambiando mucho (...) Las mujeres son mas intelectuales que los hombres (...) Hemos tenido... uno de los primeros países africanos... que ha tenido... primer ministro mujer (...) Ahora muchas mujeres tienen su trabajo, son ministras (...) La cosa esta cambiando (...). Yo mi padre, mi madre lo que he visto... mi madre era francamente como una pequeña esclava (...) Pero mi padre, cuidado, no se refería a la religión... es una cosa cultural (...) Las culturas y la religión musulmana son cosas diferentes” (Malick, musulmán, no perteneciente a ninguna cofradía)

Hay que destacar a los informantes que criticaban explícitamente la realidad ligada a las estructuras patriarcales. Veamos el caso de Momar, que afirma que el hecho de vivir en España compartiendo el piso sólo con los hombres, cambió su percepción de las

³³⁹ El caso de Fátima es ilustrativo para los casos de discursos ambiguos en su mensaje. La informante por una parte realiza una afirmación sobre la actual igualdad entre los hombres y las mujeres. Por otra, en otros momentos de la entrevista, relata la persistencia de desigualdades en algunos aspectos de la vida. Es por ejemplo el caso de la poligamia:

“Yo veo que es normal, porque yo nací en eso. Mi padre tiene cuatro mujeres, mi madre es la primera y tenía tres otras. Es normal, porque cuando tú naces, tú viste eso, tu realidad. Si no te gusta también es tu realidad. A mí no me gustaría que mi marido cogería segunda esposa, pero si lo quiere, yo no puedo hacer nada, porque es normal. En nuestra religión tiene derecho hasta cuatro. Es por eso. Es que suena muy raro, pero es nuestra costumbre (...) Nosotros, los musulmanes, tenemos este problema. Hay gente que no les gusta, hay gente que no lo hace, no les gustan dos mujeres. Hay muchos musulmanes, que dicen «Yo sólo quiero una». No es obligatorio coger cuatro. Muhammad dice que si tú (...) tienes una mujer, y te vas a buscar otro, mejor cogerla como mujer. Porque coger una amante esto no está bien. Para musulmanes esto no está bien (...) Cuando mi padre coge segunda esposa, yo lloraba todos los días, porque (...) yo visto mi madre que está sufriendo. Yo siempre estaba llorando. Es muy fuerte, porque... pero es nuestra costumbre, no podemos hacer nada. Un hombre que tiene dinero, tiene posibilidad, puede tener cuatro. Pero a mí no me gusta, pero esto es lo que hay” (Fátima, Mouridiyya/Tijaniyya)

³⁴⁰ Aproximadamente el 60% de los matrimonios en Senegal son monogámicos (Bass y Sow 2006).

obligaciones domésticas. El hecho de que en el contexto migratorio tenía que ocuparse de la cocina y la limpieza le hizo cuestionar sus creencias sobre la división de tareas.

“Me gusta mucho llegarme en España porque yo aprendí mucha cosa. He visto mucha gente diferente. Estas cosas son muy importantes también. Cuando me llegando en Senegal, porque allí sólo las mujeres están limpiando (...) Y aquí nosotros vivir solos (...) ¿Quién va a barrer, quién cocinar? Nosotros. Cuando me llegar a Senegal yo tengo esta costumbre (...) Yo cada día por la mañana, yo coger... barrer (...) la casa. Ellos me mirando porque soy un hombre, porque ellos piensan que sólo las mujeres tienen que barrer la casa (...) Hay gente (...) que dice «Seguro que [Momar] no va a aguantar para barrer la casa» (...) Mais como mi costumbre (...) yo no quiero ver algo sucio (...) yo cada tiempo me levanto y limpiar (...) Esta es la costumbre que yo aprender (...) Antes en Senegal yo no pensar levantarme y barrer (...) porque pensé que sólo las mujeres tienen que hacer esta cosa (...) Mais cuando me llegando en España (...) soy quien limpia los platos, soy quien limpia (...) servicio (...) Hay cosas que pueden cambiar su... cosa. Y tuve una mente que esta (...) «Sólo las mujeres tienen el trabajo» (...) Ahora estoy: «Las dos tienen que hacer el trabajo, las dos tienen que hacer trabajo en la casa»” (Momar)

7.2.6.3 Identidad y relaciones cotidianas en el destino

La percepción de las diferencias con la sociedad de acogida puede plasmarse en la reafirmación de la identificación con origen así como en la estructuración de las relaciones sociales e interacciones cotidianas. Se trata de una temática crucial para la comprensión de los procesos identitarios en el destino. Una de las muestras más importantes del desarrollo de dimensiones identitarias densas es el surgimiento del cierre a nivel de las relaciones sociales. Esto implica la limitación de los contactos con personas no consideradas miembros del colectivo propio. Si la percepción de los límites grupales se plasma en un trato altamente diferenciado de las personas adscritas a diferentes categorías, podemos hablar sobre la consolidación de fronteras sociales “claras”, utilizando la terminología de Richard Alba (2005). El material recogido indica que, en el caso estudiado, las categorizaciones en términos religiosos y étnicos no conducen a este tipo de cierre.

En el apartado sobre la permeabilidad de las divisiones religiosas en la vida cotidiana ya vimos que existe una apertura a las relaciones con personas de diferentes afiliaciones religiosas. Los contactos entre musulmanes y no-musulmanes en Senegal son considerados motivo de orgullo y se defiende, de forma predominante, que las mismas posturas frente a la diversidad religiosa están presentes también entre los migrantes senegaleses.

La mayoría de los informantes afirma además tener entre sus amigos y conocidos tanto a compatriotas como a personas de otras nacionalidades, sobre todo a españoles. No obstante, en ningún caso podemos hablar sobre homogeneidad de las redes en las que participan los senegaleses de Villanueva. Las respuestas sobre la temática en cuestión variaban en gran medida. Existen casos de personas que afirman relacionarse casi exclusivamente con otros senegaleses, pero también otros en los que se indica el predominio abrumador de españoles y personas de otras nacionalidades. A continuación ejemplificaremos estas tendencias haciendo referencia a los condicionantes relevantes para la composición de las redes. Queremos subrayar las posturas de apertura a los contactos con personas de diferentes orígenes más allá de la diversidad encontrada.

Entre los informantes predominan aquellos que en su vida cotidiana cuentan con amigos de diversas procedencias.

“Tengo amigos senegaleses en [nombra varios barrios de Villanueva]... pero también tengo amigos españoles...” (Samba, Tijaniyya)

“Mis amigos de aquí casi todos son españoles, porque llevo toda la vida trabajando (...) Yo los senegaleses me junto con ellos sólo lunes” (Fadal, Tijaniyya)

Los informantes indicaban que la posibilidad de relacionarse con los españoles depende habitualmente de condicionantes externos. Uno de los más importantes hace referencia a la voluntad de entrar en interacción por parte de la sociedad de acogida. También la existencia de espacios para conocerse, como el ámbito laboral, influye profundamente en el desarrollo de contactos cercanos.

“Yo todavía no hablo español bien, porque hablo mucho en mi idioma, porque junto más con la gente de mi país (...) Cuando estaba vendiendo en el mercadillo (...) aprendí mucho (...) Pero como yo no vendo ahora (...) todavía me falta hablar. Hay gente que lleva aquí tiempo: 10 años, 15 años, todavía no hablan bien (...) No es fácil tener contacto con un español (...) Si tiene trabajo, por ejemplo, en la obra con los españoles, sí, porque estamos juntos siempre, hablar. Eso sí. Pero si no eso, no puede meter directamente, porque siempre ven que tú eres africano (...) y nosotros somos europeos (...) Hay gente abierto (...) pero hay mucho que no te da la ocasión (...) de contacto” (Ali, Tijaniyya)

De forma minoritaria se encontraron informantes que indicaban tener contactos cercanos casi exclusivamente con otros senegaleses. Sin embargo, incluso en estos casos, se enfatizaba que no mantienen una actitud cerrada a conocer personas de otros orígenes. A la

vez se suele hacer referencia a elementos culturales compartidos que ayudan en el desarrollo de las interacciones intragrupalas en la vida cotidiana. En este aspecto se destaca la costumbre de comer juntos y la posibilidad de hacer una visita en la casa de amigos, conocidos o vecinos sin previo aviso.

“La mayoría tenemos el mismo trabajo que es vender, por eso siempre estamos juntos (...) Yo puedo ir a casa de un senegalés para comer y todo sin problema (...) Aquí, entre los españoles no hay eso (...) Si tengo un amigo español, si quiero hablar con él, quedamos en un bar” (Guirane, Tijaniyya)

También hubo informantes que se relacionan sobre todo con españoles o con otros extranjeros. En sus reflexiones surge la importancia de la visión de la migración como una oportunidad para conocer a personas de diferentes orígenes. Frecuentemente se percibe la movilidad en términos de aprendizaje de las diferentes maneras de vivir y pensar³⁴¹.

“Yo me llevo con unos gentes que son español mucho mejor que con senegaleses que yo conozco. Depende de la energía que cada uno me trae” (Mohammed, Mouridiyya, Baye Fall)

En las conversaciones sobre las relaciones sociales en el contexto de acogida la cuestión de las diferencias religiosas también emerge reiteradamente. Esto se plasma en una fuerte contestación de los discursos que asocian a los musulmanes con el terrorismo. Aparte de esta vinculación con la violencia, también se percibe que el islam es a veces ridiculizado. Veamos el testimonio de Medun (Tijaniyya), un estudiante de 18 años que llegó a España cuando tenía 9. Cuando inicié el tema de la religión, su primera reacción fue exponer que a veces no practicaba, refiriéndose sobre todo a la oración. Asistía a las reuniones en la *da'ira* sólo varias veces a lo largo del todo el año. En general me dio la impresión que las prácticas religiosas rituales estaban muy lejos de construir un eje

³⁴¹ Esta visión positiva de los contactos con la sociedad de acogida es defendida desde diferentes ópticas:

“Cuando entras en una casa senegalesa, ¿qué tiene? Tiene una tele senegalesa (...) empieza a hablar de Senegal. Esto no me sirve (...) Yo prefiero lo que yo vivo aquí (...) Si yo me voy con manos vacías a mi país, aprendo muchas cosas en mi cabeza (...) Yo prefiero estar con un español, aprender a hablar (...) Yo tenía más amigos españoles que mis paisanos (...) En este pueblo hay tres bares, me como lo que quiero sin pagar (...) A mi me quieren mucho” (Assen, Mouridiyya, no practicante)

“Es un país que te acoge, que te da bienvenida. La gente española son muy cariñosos (...) Nos sentimos como si estuviéramos en nuestra propia casa (...) De verdad que no nos podemos quejar de los españoles (...) quiero hablar del respeto para la cultura, costumbres (...) tenemos mucho gusto en ellos” (Ousseynou, Mouridiyya)

vertebrador de su vida cotidiana. Sin embargo, cuando la conversación se dirigió hacia la cuestión de la percepción de la sociedad de acogida sobre el islam, Medun afirmó con amargura:

“Piensan que es una tontería, porque dicen que el Ramadán es una tontería, porque dicen que no pueden estar un día sin beber hasta las nueve (...) dicen que es una tontería, y por eso creo que no lo comprenden (...) Rezar los cinco veces al día también es una tontería para ellos (...) Les digo que sería una tontería para ellos, pero para mí no y para los musulmanes no, y ya está” (Medun, Tijaniyya)

Pese a haber pasado la mitad de su vida de España y de haber sido escolarizado aquí, cuando le pregunté cómo se siente en estas situaciones respondió:

“Pues mal, pero como estamos en su país (...) hay que aguantar” (Medun, Tijaniyya)

Nos encontramos ante un representante de la generación 1.5, que entre sus 4 o 5 amigos más cercanos cuenta con senegaleses, pero también con un español y un boliviano. En su discurso no encontraremos, sin embargo, identificación con el país de destino. A pesar de que las prácticas religiosas rituales no juegan un papel crucial en su vida cotidiana, sí surgen como un elemento de separación de la sociedad de acogida. El sentimiento de tener que “aguantar” la ridiculización del islam, de encontrarse en un país ajeno, ¿se debe a las diferencias religiosas y culturales? Prosigamos algo más con el testimonio de Medun:

“Tengo muchísimos amigos, pero a mí no me gusta la situación en la que vivimos aquí. Mira, llevo 9 años aquí estudiando y mis papeles ya me lo han denegado dos veces. Llevo 9 años aquí y me han denegado ya 2 veces. Y la segunda vez, ahora que me lo han denegado hace nada, me lo han denegado por 40 euros, y por eso que no me gusta la situación aquí (...) Y los españoles aquí a nosotros, nos tratan mal la verdad, algunos mal, y por eso digo que no me gusta España” (Medun, Tijaniyya)

La inestabilidad del estatus administrativo conlleva serias consecuencias en el recorrido vital de una persona, limitando su libertad de movimiento, creando el sentimiento de inseguridad y desprotección y reduciendo las posibilidades de hacer planes a largo plazo (Soriano 2006). Si esta situación afecta además a una persona joven, no es de extrañar que no se identifique con el país de destino, a pesar de haber vivido tantos años aquí. Si a esto se unen comentarios racistas, poco frecuentes pero presentes, así como la ridiculización de la religión asociada a origen, no se puede esperar que el individuo se sienta parte de la sociedad en la que vive. Según Amin Maalouf (1999), en una situación de inseguridad la falta de respeto de la sociedad de acogida hacia los patrones culturales que se consideran

propios constituye una receta para el cierre grupal. Como afirma este autor (Maalouf 1999, 34): “si aquel cuya lengua estoy estudiando no respeta la mía, hablar su lengua deja de ser un gesto de apertura y se convierte en un acto de vasallaje y sumisión”.

Pero no siempre la religión es considerada como un elemento de división relevante. Algunos informantes, pese a ver el islam como algo importante en la vida, hacen énfasis en que existen otros ámbitos que pueden compartir con los no-musulmanes partiendo desde el respeto mutuo. Adi, uno de los responsables de la *da'ira* de Tijaniyya, que lleva en España siete años, lo expresó de la siguiente manera:

“Si tú eres mi amigo, eres mi amigo. Si vamos a practicar: voy a practicar mi religión, tú te vas a practicar tu religión. Si tú te vas a la iglesia, yo me voy a la mezquita. Después de practicar podemos quedar en un bar: tomas tu cerveza, yo me voy a tomar mi coca-cola. Yo te respeto, tú me respetas a mí. Lo que yo vivo, lo he traído de Senegal, de allí para acá, voy a seguirlo. No vengo aquí para cambiar de religión (...) Lo que yo creo, yo creo. No creo que nadie lo pueda cambiar en mi, ni dinero, ni trabajo, ni nada. Creo y punto. Yo respeto lo que tú estás practicando (...) tú tienes que respetar a mí” (Adi, Tijaniyya)

Tendencias anti-esencialistas

El predominio de posturas de apertura a contactos con personas de diversos orígenes es acompañado por el protagonismo de una visión que puede ser expresada a través de las palabras de Mamadou (Tijaniyya): “no importa la tierra que vayas, siempre hay gente mala y gente buena”. Se trata de una percepción articulada una y otra vez por informantes mediante frases muy parecidas entre sí³⁴².

“Hay mucha gente que mete a todos los negros en el mismo saco. Ven a un nigeriano y nos dice «Sois los mismos», pero «Todos los africanos no son los mismos». De igual manera no todos los españoles son los mismos, ni todos los franceses son los mismos. Ni todo en la cultura senegalesa es malo, ni todo en la cultura española es malo” (Notas de la entrevista con Mbay; 05/05/2013)³⁴³

Esta visión anti-esencialista se plasma en una evaluación general positiva de la sociedad de acogida. Aunque a nivel discursivo se recurre con frecuencia a la cuestión de las

³⁴² Tilmann Heil (2014) observó la centralidad de posturas parecidas en la percepción de la convivencia entre los inmigrantes de Casamance (Senegal) en Cataluña.

³⁴³ El presente fragmento relata el posicionamiento de Mbay (Tijaniyya). Pese a haber grabado la entrevista con él, el ruido de fondo imposibilitó su transcripción. No obstante, a lo largo de la entrevista se tomaban apuntes detallados, una medida de precaución para este tipo de situaciones. El fragmento citado constituye un fragmento de los apuntes de la entrevista, pero hay que advertir que no son sus palabras exactas. Los apuntes se realizaron en formato de entrevista, sin utilizar el estilo indirecto, y así se reproducen aquí.

diferencias con destino, existe una extendida apertura a las relaciones con personas de diversos orígenes. No obstante, pese a la falta del cierre a nivel grupal, el sentimiento de separación de la población de destino surge en el contexto de las desigualdades legales y económicas, así como de los comportamientos racistas. Todos estos elementos, así como sus implicaciones en el ámbito religioso, serán analizados a continuación.

7.2.7 ENFRENTANDO LAS DESIGUALDADES SOCIALES: AYUDA MUTUA E ISLAM “VIVIDO”

7.2.7.1 “Un conejo es más legal que tú aquí”: el impacto de las categorizaciones externas

Según Jordi Moreras (2006), los ámbitos socioeconómico y sociopolítico influyen y se ven influidos por el factor religioso. Las características contextuales deben, por tanto, formar parte del análisis de la religión “vivida”, por lo que hay que prestar especial atención a las desigualdades que afectan a los inmigrantes económicos, tanto en España como en otros países (Hobsbawm 2000; Casanova 2007a). Coincidimos en este sentido con Andreas Wimmer (2014) al subrayar que las categorías identitarias constituyen una realidad muy tangible si se plasman en comportamientos diferenciados respecto a las personas percibidas como pertenecientes a grupos distintos. El acto de clasificar basándose en la distinción “nosotros” - “ellos” puede reflejarse en una distribución desigual de los recursos, en una segregación residencial y laboral, en oportunidades educativas distintas, etc. La percepción de las fronteras puede desembocar en la articulación de procesos de exclusión social. Sin embargo con frecuencia el debate académico y público queda, según palabras de Floya Anthias (2001), “atrapado en la cultura” (“stuck in culture”), pasando por alto las desigualdades existentes en los ámbitos socioeconómico y sociopolítico.

“Las cuestiones de la desigualdad, la discriminación y el racismo han caído del mapa académico por completo o han sido sustituidas por una obsesión con la cultura y la identidad cultural que se centra en la diferencia a costa del contexto social, político y económico más amplio en el que la diferencia importa y se hace que importe” (Alexander, Kaur y St Louis 2012, p. 4)³⁴⁴

³⁴⁴ Traducción propia del texto original en inglés: “Issues of inequality, discrimination and racism have fallen off the academic map completely or have been replaced with an obsession with culture and cultural identity

En este sentido es crucial tener en cuenta la “dialéctica de identificación interna y externa” (*“internal-external dialectic of identification”*) (Jenkins 2008) así como la influencia de las relaciones de poder en los procesos identitarios. Por esta razón, a la hora de analizar las categorizaciones existentes, es necesario distinguir entre “quién las hace” y “quién las padece” (Olmos 2009). Y es que en el contexto de movilidad internacional los procesos de identificación realizados en el seno de la sociedad de acogida tienen un enorme potencial para influir en la vida de los migrantes. Los testimonios recogidos muestran el impacto de las categorizaciones externas con las que se encuentran los migrantes senegaleses en España.

7.2.7.1.1 Racismo cotidiano

Repercusión de los comportamientos racistas

A pesar de que los comportamientos racistas constituyen una tendencia minoritaria, cualitativamente tienen importantes repercusiones ya que estimula la percepción del inmigrante de que no es reconocido totalmente como miembro de la sociedad de destino. De esta manera interfieren en el proceso de integración social.

Existen evidencias empíricas que muestran que la marginalización ligada al racismo de la sociedad de acogida puede conducir al fomento de la participación religiosa contribuyendo a su vez en la construcción de la etnicidad. Sirva de ilustración el estudio de Kelly Chong (1998) sobre los descendientes de los migrantes Coreanos en Estados Unidos afiliados a las iglesias evangélicas Coreanas. Su investigación muestra que la involucración en estas instituciones es explicada por muchos informantes como una forma de enfrentar la discriminación de la sociedad dominante.

En el caso senegalés, el racismo constituye un elemento relevante de la vida en destino. Veamos en primer lugar el funcionamiento del racismo explícito para pasar a continuación a formas menos evidentes. El abuso verbal, aunque no es frecuente, emerge como una experiencia que han vivido la mayoría de los informantes.

“En calle [en el centro de la ciudad] (...) vendía gafas (...) Y la policía ha venido allí y corrimos a algún lugar y un hombre de.... edad avanzado, ha venido hacia nosotros y nos dice «¿Por qué no os vais (...) a su país? Nos molestáis mucho, sois unos mierdas»

which focuses on difference at the expense of the broader social, political and economic context in which difference matters and is made to matter.”

(...) La gente nos considera poco humanos (...) Creen que no somos humanos. Si no entiendes el idioma hay algunos que te dicen palabras feas. Por ejemplo (...) alguien quien no entendía el idioma y va a un bar, el camarero le dice siempre «Mono, ¡ven!» y si viene le da a comer, a beber y se va, siempre, siempre. Un día (...) le ha preguntado a otro senegalés «¿Qué es mono?» y le han dicho qué es mono (...) Le ha preguntado cómo se dice cucaracha y le han dicho cómo se dice. Y va a ese bar y el camarero dice «Mono, ¡ven!». Todo el mundo ríe (...) Le dice «Hola amigo cucaracha» y el camarero se ha enfadado (...) Aquí vivimos eso. Siempre nos dicen palabras feas. Como si nosotros no fuéramos humanos” (Guirane, Tijaniyya)

Frecuentemente aparecen además referencias al lenguaje corporal. A pesar de que a primera vista puede parecer que no se trata de patrones de comportamiento de gran peso, los discursos recogidos indican, de manera unívoca, que el rechazo puede ser comunicado de forma muy expresiva a través de elementos tan sutiles como la mirada.

“Como te tratan no es lo mismo que a los españoles (...) Hay gente que te miran... esta mirada tú sabes que es racista (...) Si una persona [es] racista, yo lo sé fácilmente (...) La cara habla³⁴⁵ (...) Algunos no quieren ni sentar contigo en el mismo sitio [en el autobús]” (Ali, Tijaniyya)

Pero el abuso verbal y el lenguaje corporal no es todo. Aunque se trata de una minoría, entre los informantes encontramos personas acosadas a través de claros actos racistas, como encontrarse rotas las lunas del coche o las ruedas pinchadas. Yaya (Mouridiyya), nacida en España, me contó sus experiencias con comportamientos racistas que vive desde niña, aunque enfatizando que la mayoría de sus relaciones son positivas. En el colegio el principal problema era el acoso verbal:

“Yo me peleaba mucho cuando era chica en el colegio. Sí, porque me decían cosas (...) «Negra, chocolate» (...) y les he dicho que todos somos personas” (Yaya, Mouridiyya)

³⁴⁵ Haciendo una entrevista con Malal (Tijaniyya), en el año 2007, sentí personalmente la influencia de estas miradas a las que posteriormente tantas veces aludieron los informantes. Malal era un chico de 17 años. Yo en aquel entonces tenía 20. Cuando le conocí el informante llevaba en España dos años. Aquella tarde estuvimos sentados en el escalón de un negocio cerrado en una calle con mucho movimiento peatonal. Era un lugar donde a veces le veía vender. Esta vez quedamos sólo para hablar. Sobre un cuarto de hora después de iniciar la entrevista, vi que Malal estaba desconcentrado. La conversación no fluía. De pronto se levantó diciendo que no podía más, que teníamos que irnos de aquel lugar. Le seguí desconcertada sobre las causas de su malestar. Nos metimos en un bar donde, con emoción, comenzó a explicar cuánto le incomodaban las miradas de los transeúntes. Dijo que algunos nos miraban con desaprobación. Según Malal, les molestaba ver a una blanca con un chico negro. Aclaró que no eran todos, pero que se podía saber claramente quiénes eran racistas.

Pero a lo largo de los años Yaya tuvo que pasar a través de vivencias aún más indignantes:

“Algunas veces vas andando en la calle (...) tienen un huevo y te lo tiran (...) o te escape (...) En mi calle aquí (...) en [Villanueva] un borracho, cuando estaba embarazada de él [indica a su hijo] ...siguiéndome, siguiéndome, siguiéndome, diciendo «¡Putta!» y esas cosas (...) Yo digo que ellos no tienen cabeza, no son personas (...) Yo creo que son como animales si hacen esto, porque si pensarán no harían esto a una persona” (Yaya, Mouridiyya)

Otro grave episodio afectó a la compañera de Mónica, la mujer española de uno de mis más cercanos informantes. Un día junto, con Mónica, su marido y su hijo pequeño, estuvimos paseando por su vecindario. Mucha gente nos paraba para saludar y charlar en una zona con una importante presencia de inmigrantes de diferentes procedencias. El ambiente creado por estos pequeños encuentros era muy positivo y me hizo hacer un comentario sobre la convivencia en el barrio. Mónica sonrió, pero después de un momento añadió con amargura que no todos los contactos en la zona eran así. Resulta que varios días atrás acudió con una compañera senegalesa al centro médico local. Esta tenía una cita con el ginecólogo. Desgraciadamente, no consiguió que la atendieran, ya que el médico se negó a examinar a una mujer negra. Las palabras exactas de este individuo no resultan reproducibles en el contexto que nos ocupa. Aunque Mónica quiso reaccionar, su compañera, al encontrarse en una situación administrativa irregular, le pidió que simplemente buscaran otro ginecólogo.

Muchas personas indicaban que son sobre todo personas mayores las que muestran comportamientos de corte racista³⁴⁶. Es asombroso que en numerosas ocasiones los

³⁴⁶ Muchos de los migrantes senegaleses muestran actitud de especial respeto frente a personas mayores. Por ejemplo, Omar (Mouridiyya), un hombre de 36 años que llegó a España en 2006 y que en la actualidad se encuentra en una situación de irregularidad administrativa, me contó que en el pueblo en el que trabaja, cuando se encuentra con personas mayores, suele referirse a ellos con términos como “madre” y “padre”. Se trata de una forma de mostrar respeto ligada a los patrones culturales predominantes en el contexto de origen.

“Una persona mayor en la calle, no podemos llamarlo, por ejemplo, con su nombre. Nosotros no hacemos eso. Yo no puedo decir a una persona que tiene la misma edad que mi madre, no puedo decirlo: «¡Eugenia!». No. Yo tengo que llamarlo «madre» antes de «Eugenia» (...) Aunque es una persona desconocida (...) le llamo madre (...) Una persona igual que tu tío, le llamo tío (...) Abuelo, abuelo (...) No, no es mi abuelo, pero tiene la misma edad que mi abuelo, entonces tengo que tener el mismo respeto que con mi abuelo, el mismo respeto, porque el también tiene un niño igual como yo” (Babacar, Tijaniyya)

informantes justificaran esta realidad, diciendo que la inmigración es algo nuevo y que la gente simplemente no está acostumbrada a la presencia de personas de otro color de piel.

A lo largo de la investigación me encontré también con múltiples casos de trato muy positivo por parte de personas mayores. Nos detendremos, sin embargo, en las ocasiones que permiten captar la complejidad de las relaciones entre la sociedad de acogida y los senegaleses. En una ocasión, en los inicios de mi trabajo de campo, hablando con Bouna (musulmán, no perteneciente a ninguna cofradía), se sentaron al lado de nosotros en el mismo banco dos mujeres mayores. Al escuchar nuestra conversación sobre las relaciones en el barrio se involucraron aportando sus propias opiniones e insistiendo en que “los negritos” son muy buena gente. Volví a escuchar este “término” en boca de los habitantes locales en diversas ocasiones en años posteriores. Es emblemático que se trata de una manera que pretende expresar cariño y una percepción positiva de los inmigrantes subsaharianos, pero que al mismo tiempo no deja de introducir jerarquía o, cuando menos, ser paternalista. Tengamos en cuenta que no solemos hablar sobre los “blanquitos”.

Nos encontramos así con formas de racismo más sutiles, pero no por ello menos peligrosas. En estas subyace el imaginario arraigado en las representaciones coloniales y poscoloniales sobre África Subsahariana³⁴⁷. En los discursos recogidos destaca con gran fuerza la denuncia de las maneras predominantes de representar esta parte del mundo. Según Zygmunt Bauman (2005), las jerarquías globales repercuten en que una parte de la población pueda moldear su identidad de forma relativamente libre. Pero también existe el otro extremo, formado por aquellos que tienen que cargar con las identificaciones externas impuestas por actores sociales ajenos a ellos. Estas, con frecuencia, estigmatizan o incluso deshumanizan a quienes afectan.

Representaciones coloniales y postcoloniales

Los informantes rechazan profundamente la prevalente asociación de África Subsahariana a pobreza, hambre, violencia, guerras. Se denuncia la percepción de la población de esta parte del mundo en términos de retraso y falta de civilización.

“Siempre muestran documentales que muestran una parte negativa de África (...) Un compañero de trabajo, que es español, me preguntaba si en Senegal había casas,

³⁴⁷ Se trata de un conjunto de representaciones etnocéntricas del mundo no-occidental que surge durante la época colonial y continúa repercutiendo en la percepción de las sociedades actuales. Constituye una visión reduccionista, al mostrar dichas sociedades como exóticas, retrasadas (legitimando la postura del paternalismo asistencial), primitivas y tradicionales (oponiéndolas a la supuesta modernidad occidental).

coches, televisión. Porque siempre en la televisión está la gente que está en el bosque, que vivían de caza y por eso creen que en África no hay coches, no hay casas (...) Siempre muestran... hay gente que vive junto con los animales (...) o si hay guerra... hay países en África que están en guerra, siempre muestran eso en la tele. Pero si hay algo bueno en África nunca lo muestran” (Guirane, Tijaniyya)

Esta forma de percibir a África puede plasmarse en situaciones cotidianas de gran relevancia para el recorrido vital. Se trata de circunstancias en las que estas visiones repercuten, por ejemplo, en la posibilidad de obtención de un trabajo o alquiler de alojamiento. Según Hale (2004), los rasgos fenotípicos se hallan entre los elementos más frecuentemente utilizados para la construcción de las fronteras sociales. A estos se asocia otra serie de características tales como formas de pensar, comportamientos o capacidades, etc. Veamos cómo esta realidad afectó a Tako (Tijaniyya), una mujer de 31 años que inmigró para reunificarse con su marido. Una vez en España comenzó su búsqueda de trabajo en el servicio doméstico.

“Cuando fui a una entrevista de trabajo, hable con una mujer. Me dice «¿Tú sabes planchar?». Yo le dice «Sí». Me dice «Yo no dice planchar de africano» (...) La gente piensa que todo lo que vive en África, vive pobre, vive en el campo” (Tako, Mouridiyya)

Los estereotipos existentes pueden influir también en la subestimación de capacidades de aprendizaje. Veamos el caso de Guirane, un hombre de 35 años que pretendía acabar la E.S.O. En Senegal tenía que dejar sus estudios ya que su familia no tenía dinero. Para ganarse la vida trabajaba de fotógrafo.

“Si quiere sacar la E.S.O. para adultos... he venido allí para sacarlo y - yo con un amigo senegalés - y encontraba españoles que quieren sacar la E.S.O. y cuando nos ven se ríen, porque creían que nosotros no podemos sacar (...) porque creen que no sabemos nada (...) Aquí la gente española en la clase siempre así nos ve, piensa que «Vosotros estáis perdiendo tiempo. No podéis sacar [la E.S.O.]». Un día teníamos matemática, hay (...) una ecuación que la profe no podía corregir. Yo lo he corregido. «¿Dónde has aprendido eso?» «En Senegal». A partir de este día empezaron a respetarnos” (Guirane, Tijaniyya)

“Para ser sincero, la gente de aquí, mira los negros, lo mira como un loco. No lo respetan. No lo respetan de nada hasta que lo conocen. Si tú lo conoces lo respetas más que ninguno. Pero si no le conoces le miras como un loco, como un tonto. Eso es lo que vivimos con los españoles aquí (...) en España, Europa, todo” (Fadal, Tijaniyya)

Si bien en el “Marco Teórico” se ha indicado que en múltiples países existen importantes desigualdades que afectan a la población inmigrante en el ámbito educativo, queremos insistir en que se trata de una realidad frecuentemente influida por una percepción sesgada de las capacidades intelectuales. Los recursos económicos, el origen étnico o el estatus legal pueden repercutir en cómo se evalúa el potencial de los alumnos³⁴⁸.

Las víctimas de comentarios y comportamientos racistas pueden oponerse de manera activa a su categorización en términos de inferioridad. Aparte del racismo explícito, la mayoría de los informantes tiene experiencias de enfrentarse con visiones muy estereotipadas sobre África Subsahariana.

*Racismo y su
activa
contestación*

Mbay relató sus experiencias de la siguiente manera:

“Un niño una vez me preguntó «¿Por qué eres negro?» Le respondí: «Pregunta a tu padre, por qué eres blanco». En otra situación un granadino de cuarenta años me preguntó: «Vosotros allí, en África, ¿vivís todavía en los árboles?». Le dije: «¡Claro! ¡Nos encantan nuestras casas en los árboles! De hecho, el mío está al lado del árbol donde vive el embajador de España». No entiendo como un hombre de 35, 40 años puede pensar algo así. En general, los españoles que han salido antes de España nos entienden mejor. Otro día, cuando estaba vendiendo, uno me llama diciendo: «Pobre ¡ven!». Yo soy pobre, si no lo fuera no estaría vendiendo discos, pero... Otro me dice: «Si Franco estuviera aquí, ninguno de vosotros inmigrantes estaríais aquí». Le dije: «Si Franco estuviera aquí, ningún inmigrante quisiera estar aquí». En otra ocasión otro me dice: «Acaban de hablar sobre nueva patera que ha llegado, ¿lo has visto?». Le dije «No he visto las pateras, pero sí la noticia sobre unos españoles en Chad que estaban traficando niños desde allí para que se les adopte en Europa». Se quedó callado” (Notas de la entrevista con Mbay; 05/05/13)³⁴⁹

“Hay gente que no sabe (...) por ejemplo (...) Hace mucho tenía un amigo que me preguntaba «¿Tú en África, en Senegal, dónde dormís? ¿En los árboles?». Yo le dije «Sí». Yo podría explicarlo, pero yo no lo hice. ¿Por qué? Porque estamos en el siglo

³⁴⁸ Pero no atenderíamos a la realidad omitiendo aquellos otros casos en los que las experiencias con el sistema educativo en el país de acogida resultaron contrarias a la realidad hasta aquí descrita.

“Es que en [Villanueva] me siento aquí muy bien y te digo algo de españoles: los españoles son muy buena gente, ¿eh? Te lo digo yo, por lo menos en mi caso (...) me siento muy a gusto, son muy buena gente, muy dispuesta a ayudarme. Digo que tengo mucha suerte por tener a buenos españoles a mi lado (...) Encuentro amigos en todos lados (...) Y los profesores (...) siempre están dispuestos a ayudarme. En mi caso, si no fuera por ellos, yo todavía estaría trabajando en el mercadillo y eso. Fueron ellos que me metieron en el colegio y me metieron en la cabeza que en la vida para triunfar tiene que estudiar. Son ellos. Así que siempre les doy gracia a ellos. A veces cuando hablo con otros senegaleses algunos dicen que los españoles son muy racistas, pero yo no tengo esta sensación” (Mamadou, Tijaniyya)

³⁴⁹ Véase la nota a pie número 343.

XXI. ¿Cómo un humano, una persona puede pensar?... me preguntaba (...): «Os ponéis ropa?». Yo digo «No, nosotros no ponemos ropa» [se ríe] Yo no puedo comprender, no puedo imaginar esto (...) Estamos en siglo XXI. Hay internet. Hay todo (...) ¿Cómo va a pensar que no hay coches, que no hay casas? ¿Cómo va a pensar eso? (...) Hay mucha gente a quienes les pasa eso. Hay mucha gente aquí que no saben (...) Hay un amigo también (...) que pregunta “¿Allí tenéis móviles?”. Le dije: “No. Tenemos uno ná más. Lo lleva el presidente [se ríe]” (Babacar, Tijaniyya)

Otro informante, Abasse³⁵⁰, me contó lo que le pasó cuando un día salió de la casa para pagar el alquiler. Estaba andando por la calle y de frente se acercaba un hombre mayor. Cuando ya estaban muy cerca el señor le dijo que no podía pasar ya que no era su lado de la acera, que esta parte era de los blancos. Abasse respondió que no se moverá y que si no puede pasar se va a quedar donde está. La discusión llamó la atención de algunas personas que, al escuchar de qué se trataba, se pararon diciéndole a Abasse que debía llamar a la policía. El hombre mayor, aparentemente desconcertado por la situación, queriendo finalmente finalizar el asunto y poder irse, sacó 10 euros de la cartera para dárselos a Abasse para acabar la pelea. Puesto que Abasse precisamente iba a pagar el alquiler, llevaba consigo 400 euros. Cuando el hombre mayor sujetaba el billete de 10 euros, Abasse sacó el dinero para el alquiler y le dijo: “estos 400 euros no son un regalo de nadie sino mi propio trabajo”.

Finalmente, veamos un extracto de la entrevista con Mamadou (Tijniayya). El fragmento citado es su respuesta a la pregunta, ¿qué le gustaría enseñar en un documental sobre su origen si pudiera hacerlo él? En este contexto conviene evocar el concepto del "equilibrio de historias" ("balance of stories") del escritor nigeriano Chinua Achebe (2000b, p. 73). Tanto Mamadou como otros participantes de este estudio desearían que el imaginario sobre su origen estuviese caracterizado por representaciones más fieles a la pluralidad de realidades existente en Senegal.

“I: La mayoría tiene mala imagen de África (...) sobre la guerra, sobre el hambre, cosas así. En alguna parte, sobre los animales tienen buena imagen, pero en la vida económica tienen mala imagen (...) Siempre (...) en el colegio me preguntaban «¿Cómo es Senegal? ¿Cómo es tu colegio, como estudiabais?» Y cosas así, cosas muy raras y les contaba que el colegio es como este, todo lo que tiene aquí, nada más, lo que ha faltado son cosas electrónicas y eso (...)

³⁵⁰ Se trata de un informante encontrado durante la investigación para el trabajo de fin de carrera.

RS: [*¿Cómo te sentías cuando preguntaban eso?*]

I: *¡Furioso! ¡Que no me gusta! Me gustaría que conocieran a mi país, pero siempre (...) estoy encantado de hablar sobre mi país (...) Hay algunos programas de la televisión que no me gustan nada, como algunos programas que van en Kenia, alguna tribu que están (...) en el campo y no llevaban pantalón, no llevaba nada y la forma en la que viven era diferente. Este tipo de programas no me gusta. Me gustaría que enseñaran lo que es lo más importante de África.*

RS: [*¿Y qué es lo más importante? Si tú tuvieras que hacer este programa ¿qué enseñarías?*]

I: *La forma como entendemos la vida (...) Como somos muy diferentes de los españoles (...) Los españoles quieren únicamente el dinero, el dinero para mí. Pero nosotros por lo menos lo compartimos. Si tienes algo, tienes que compartirlo con tu familia, con toda tu familia, con tus hermanos, tu padre (...) Si tienes dinero para ayudar, ayudas a todos, pero aquí no (...) aquí hay personas que tienen mucho dinero pero no ayudan nada (...) pero no son todos los españoles” (Mamadou, Tijaniyya)*

7.2.7.1.2 Problemática jurídico-legal

Aparte de las visiones sesgadas, y en algunos casos racistas sobre los senegaleses, la problemática jurídico-legal constituye otro factor de importancia fundamental en la construcción identitaria. La relevancia de actores externos, como el Estado, tiene un impacto crucial en el desarrollo o no del sentimiento de pertenencia a la sociedad de acogida. Los procesos de identificación realizados en el marco de las estructuras administrativas estatales repercuten profundamente en la vida de las personas que residen en el territorio nacional. La categoría oficial “extranjero” introduce derechos y obligaciones diferenciadas para las personas adscritas a este colectivo. El cuestionamiento del nacionalismo metodológico no puede hacernos perder de vista contextos en los que las categorías nacionales realmente adquieren relevancia social y son utilizadas para canalizar la conducta colectiva (Wimmer y Glick Schiller 2002). Las clasificaciones oficiales referentes a la nacionalidad, que repercuten en las posibilidades de obtención del derecho de residencia y trabajo, constituyen uno de los motores principales para que estas mismas categorías de auto-definición obtengan peso en la vida cotidiana. Si a los extranjeros se les recuerda constantemente su origen, a través de derechos, obligaciones y riesgos específicamente diseñados para ellos, es probable que su origen se convierta en un punto de referencia importante en su auto-categorización.

*Irregularidad
admini-
strativa*

En el ámbito jurídico-legal destaca la problemática de la libertad de movimiento. No sin razón el presente llega a ser frecuentemente caracterizado como la “era de la inmovilidad involuntaria” (Arango 2004, p. 22)³⁵¹. Los obstáculos que se imponen “defendiendo” la llamada “fortaleza Europa” implican crecientes dificultades para la circulación de las personas. Esta realidad tiene consecuencias muy tangibles en la vida de los migrantes, tanto en sus estrategias de cruce de las fronteras como en su instalación en España. Afecta a sus posibilidades de salida y entrada al destino y, por tanto, también a los contactos con origen. En el pasado la introducción de restricciones migratorias en Francia a raíz de la crisis de los años 70 llevó a la transformación de los flujos protagonizados por migrantes del valle del río Senegal. En este periodo surgieron patrones de asentamiento más permanente y perdieron peso las migraciones cíclicas anteriores (Gonzales 1994). Esta reorientación de la estrategia de movilidad indica que la influencia de las políticas migratorias no puede ser infravalorada en el análisis de los recorridos vitales de los migrantes.

En la actualidad los problemas para regularizar la situación administrativa, así como la criminalización de la venta ambulante, repercuten en el sentimiento de distanciamiento de la población de destino. Habib, proveniente de Dakar, enfatizó que en Senegal, aunque uno tenga pasaporte y dinero, no tiene libertad para viajar. Me dijo: „Tú tienes libertad para ir a mi país. Yo tengo que arriesgar mi vida para venir en patera” (Notas de la entrevista con Habib; 05/08/2008)³⁵²

“Venir aquí no es fácil, porque a algunos no les dan visado. Ahora si tú quieres ir a Senegal la puerta abierta. Puedes ir donde quieras. Pero nosotros para venir aquí, tenemos que pedir visado (...) El embajador puede pedir todos los papeles. Tú traes todos los papeles. El embajador dice «No (...) Porque no me gusta dártelo». Los embajadores europeos que están en África, todo el dinero que gastan lo sacan del África, de bolsillo de los africanos, porque saben que muchos quieren venir” (Ali, Tijaniyya)

El título de la presente sección contiene un extracto de una entrevista con Mustafá (Mouridiyya, Baye Fall). Las vivencias como las de este informante aparecen con gran fuerza en los testimonios que denuncian la criminalización de los esfuerzos de los migrantes para “buscarse la vida”. Mustafá llegó a España en 2006, cuando tenía 19 años. Desde aquel

³⁵¹ Esta, paradójicamente, es acompañada por la importancia de la movilidad forzosa.

³⁵² Se trata de un informante encontrado durante la investigación para el trabajo fin de carrera.

momento ha estado trabajando en la construcción, la cosecha de aceitunas y, a veces, como portero en una discoteca. Pese a los años vividos en España sigue sin poder regularizar su situación administrativa.

“Hay mucha gente a quienes le llevan a la cárcel por la cara, sin hacer nada. Por ejemplo (...) a mi me llevaron a la cárcel 15 meses (...) No hice daño a nadie (...) Porque yo me llegaba aquí y pues claro, no tengo ni papel ni nada (...) Juicio hubo dos veces [se ríe] Dieron el orden de expulsión, dos años de cárcel y ya está, pero yo cogí un abogado le pague dinero, pero no me sirvió para nada (...) Aquí en España, está duro, no entienden mucho la inmigración (...) Por ejemplo (...) el lunes me coge la guardia civil (...) me preguntan si tengo algún papel. No tengo ningún papel (...) Me dice “Un conejo es más legal que tu aquí” (...) No es falta de entendimiento de [inmigración], es la falta de respeto” (Mustafá, Mouridiyya, Baye Fall)

Según Mustafá se trata de una falta de respeto, porque un migrante en una situación así no puede responder. Sabe que su futuro está en manos de quienes le cogen y, por tanto, no les queda otra opción que callarse, aunque esté hirviendo por dentro. La criminalización de la migración repercute en un sentimiento de injusticia cuando la intención de ganarse la vida para sí mismo y para los familiares choca con la persecución por falta de cumplimiento de requisitos legales para residir y trabajar en el territorio del país de destino.

“Yo lo que quería decir, nada más que (...) los policía no comprenden bien a los inmigrantes, porque alguien deja a su familia, vienen aquí, buscan su vida, (...) Hay gente que está fuera de su país... 7 años, no puede volver en su país” (Mustafá, Mouridiyya, Baye Fall)

“Tienes que decir también, las personas que llevan mucho tiempo así sin tener papeles (...) Él [se refiere a su marido] lleva casi 13 años en Italia (...) sin tener papeles. Cada vez cuando pide papeles le preguntan 2 mil euros, 3 mil euros y después lo comen y no tiene papeles. Ha hecho 3 veces. Y aquí venden unos contratos que no están bien, engañan a la gente. Dice que esto es un contrato, paga 2 mil euros y después cuando va allí le deniegan (...) En España hay muchas personas a quienes les denegaron por eso” (Yaya, Mouridiyya)

Los problemas jurídico-legales inciden en que los migrantes en situación irregular tengan su movilidad limitada. El salir a buscar trabajo, a hacer compras, a realizar las tareas diarias se convierte en un riesgo. Hay periodos en los que la persecución por parte de las autoridades se hace más intensa, influyendo profundamente en la vida cotidiana de los senegaleses que no han conseguido regularizar su estatus administrativo. Algunos informantes indican que el control policial puede ser muy selectivo. Se dieron casos en los

que sólo se requería la presentación de documentos por parte de las personas negras mientras que la población blanca no era controlada. Se trata así de una forma de desigualdad visible y denunciada por muchos migrantes senegaleses.

Los problemas jurídico-legales pueden también obstaculizar la vida religiosa. En Montañana con frecuencia tienen lugar redadas policiales. Se trata de la zona de mayor concentración de los senegaleses en Villanueva y donde además se hallan las *da'iras* de Mouridiyya y Tijaniyya. Algunos informantes no participan en las reuniones de las cofradías precisamente por el temor a ser captado.

“Yo no participo (...) Yo participo con dinero, pero ir allí... porque en [Montañana] hay mucha control y yo no tengo papel, pero cada lunes si mis compañeros van allí, si tengo 5 euros les doy para una participación, pero ir allí, hace dos años no voy allí” (Guirane, Tijaniyya)

De esta forma los obstáculos jurídico-legales pueden repercutir en un fuerte sentimiento de injusticia y separación de la sociedad de acogida. Múltiples informantes apuntan con gran énfasis que los problemas legales constituyen el problema más grave, junto con las dificultades económicas, que afecta a los senegaleses en España.

“Por eso te he dicho que nunca seré un español (...) Cuando estoy aquí siempre están (...) con los papeles y eso y en Senegal no te importa tener papeles ni nada (...) [Aquí] siempre están a ver si tengo papeles, a ver si no, a ver si me echan de aquí y eso (...) En mi caso tengo todo, pero al ver siempre mis amigos así, es igual (...) La mayoría que no tiene papeles siempre están así y los que tienen papeles también a veces te dan papeles y luego te lo retiran (...) Es como una vida muy complicada (...) El problema más grave de los senegaleses aquí son los papeles” (Mamadou, Tijaniyya)

Veremos a continuación cómo enfrentan desde el ámbito religioso la cuestión de la desprotección jurídico-legales y las desigualdades socioeconómicas.

7.2.7.2 Los patrones de ayuda mutua

Las categorizaciones externas en términos legales, así como la persistencia de desigualdades socioeconómicas que siguen las líneas de las divisiones étnicas y nacionales, repercuten en la existencia de un extendido sentimiento de distanciamiento de la sociedad de acogida. Estas realidades contribuyen a que las identificaciones como senegaleses y como musulmanes adquieran relevancia social en destino. El enfoque procesual aplicado al estudio de la identidad orienta la investigación a captar circunstancias en las que estas

categorizaciones realmente cobran protagonismo en la vida cotidiana. Preguntarnos por su nivel de relevancia requiere analizar la existencia de coyunturas en las que las identificaciones religiosas y nacionales canalizan la acción colectiva y se plasman en un trato diferenciado de los miembros del grupo y de las personas consideradas ajenas a este.

El entrelazamiento entre la auto-definición como senegaleses y como musulmanes se plasma en los patrones de ayuda mutua. Las dificultades económicas y legales, que afectan a muchos migrantes, generan una respuesta colectiva que permite enfrentar los desafíos de la vida en la emigración. En el contexto de este estudio se han identificado tres tipos principales de asociaciones. A nivel religioso existen las *da'iras* de Mouridiyya y de Tijaniyya. Igualmente activa encontramos una organización, a la que llamaremos la Asociación de Senegaleses, que une a estos independientemente de su afiliación religiosa. Finalmente existe toda una serie de iniciativas de menor escala que normalmente agrupan a individuos procedentes de una misma zona en Senegal y que suelen configurarse a partir de personas cercanas, familiares o amigos.

*Enfrentando
los desafíos de
la vida en la
emigración*

Las investigaciones realizadas hasta el momento dedican una gran atención a los patrones de ayuda mutua entre los Mourids (Moreno 2006; Babou 2002). También el asociacionismo senegalés, más allá del ámbito religioso, tiene un peso importante en la literatura migratoria (Riccio 2011). El presente estudio demuestra que las relaciones de reciprocidad en Villanueva son mediadas por un entramado de organizaciones entre las cuales difícilmente se pueden establecer fronteras claras. No se puede comprender su funcionamiento sin analizar las relaciones establecidas entre estas.

La movilización de estas iniciativas puede ser analizada utilizando el concepto de la solidaridad limitada (“bounded solidarity”) (Portes y Sensenbrenner 1993). Esta tiene lugar cuando compartir una misma situación, por ejemplo ligada a patrones de discriminación, empuja a las personas a identificarse como un grupo y, como consecuencia, actuar de manera altruista frente a sus componentes. Según Alejandro Portes (2014, p. 66), la solidaridad limitada constituye una fuente de capital social que puede llevar a prestar apoyo sin tener conocimiento del receptor directo de la ayuda. Es la inserción en un contexto social compartido lo que moviliza la acción grupal.

7.2.7.2.1 Mecanismos de solidaridad

El funcionamiento de la solidaridad limitada se pone de manifiesto en la repatriación de los cuerpos de las personas fallecidas en España. La finalidad principal de la Asociación de Senegaleses es la prestación de ayuda económica para cubrir los gastos de este proceso. Anualmente cada miembro aporta 25 euros, creando de esta manera un seguro social. Si muere una persona que pagaba dicha suma, sus familiares obtienen derecho a acceder al dinero de la cuenta común en la que se guardan los fondos.

“Aquí hay una asociación de todos los senegaleses en caso de fallecimiento. Entonces hay una cuota que cada uno tiene que abonar todos los años (...) Y si se es parte de esta asociación (...) si una persona que es miembro fallece no hace falta pedir ni un euro a nadie. Eso la asociación va en el banco saca su dinero y (...) lleva al cuerpo al Senegal” (Papa, Mouridiyya)

No obstante, también se dieron casos de fallecimiento de personas que por diferentes razones no pudieron o no quisieron participar económicamente en la Asociación. En estas situaciones no se puede utilizar el dinero del fondo común. Esto no significa que no se preste ayuda sino que todo el proceso requiere más tiempo. El dinero es recaudado para este fin mediante diversos canales, incluyendo los asociativos e informales yendo de casa en casa.

“Una persona que es parte de la asociación no tardara ni tres días para que tiene su gente su cuerpo en Senegal. Pero si no es de la asociación hay gente que puede pasar aquí un mes, dos semanas (...) Depende cuándo colectamos el dinero que necesitamos” (Bas, Mouridiyya)

La Asociación también puede intervenir en otros casos de infortunio grave, como enfermedades o accidentes.

“[En la Asociación hay] los católicos, los senegaleses que no tienen religión (...) Eso es una asociación para los senegaleses. Si alguien tiene un problema aquí (...) o si muere aquí, llevarlo allí (...) Tenemos un abogado también para que ayuda para que saquen sus papeles también. Hay mucha cosa, pero no tenemos mucho dinero, por eso sólo cuando alguien (...) tiene un problema muy grande” (Khadim, Tijaniyya)

Se ayuda a los senegaleses independientemente de su afiliación religiosa³⁵³. No obstante, pese a subrayar que se trata de una organización no ligada al islam, realmente su funcionamiento queda muy vinculado a las redes de ayuda mutua mediadas por las *da'iras*. En los casos de necesidad, se utilizan todos los canales asociativos posibles para acceder al mayor número de senegaleses dispuestos a contribuir a la causa.

Sin embargo, también hay senegaleses que prefieren no participar en las estructuras basadas en la religión o la nacionalidad. Abdul (musulmán, no perteneciente a ninguna *tariqa*), un inmigrante que llegó a Europa en 2001 y que cuenta con varios años de educación superior, explica así su alejamiento de la Asociación Senegalesa.

“Yo siempre he estado desde la distancia. Nunca me he querido meter en las asociaciones de senegaleses, porque (...) no estaba de acuerdo un poco en esta forma de hacer la cosa de que sólo nos tengamos que apuntar los senegaleses y ya está. Para mi tenía que ser una cosa más global, ¿no?” (Abdul, musulmán, no perteneciente a ninguna *tariqa*)

El caso de Abdul es muy ilustrativo para mostrar la necesidad de enfoques procesuales y flexibles en el estudio de la vida cotidiana. Pese a su clara postura de rechazo de las categorizaciones nacionales en la canalización de ayuda a los demás³⁵⁴, el informante admitió participar ocasionalmente en proyectos específicos. Entre otros contribuyó a la construcción de un hospital en Touba, a pesar de que él mismo no pertenece a ninguna cofradía. La perspectiva de la religión “vívica” permite captar precisamente este tipo de realidades ambiguas en las que las actuaciones de los individuos no necesariamente se corresponden con su auto-definición. De esta forma las personas pueden involucrarse en las actividades religiosas a pesar de que a nivel identitario muestren su desvinculación de la religión.

“El guía religioso (...) si dice que yo necesito un millón de euros para que hagamos un hospital en Touba dentro de un mes (...) en dos días consigue el millón de euros, porque (...) uno de los principios del Mouridismo es que tú, todo lo que te pida el guía lo tienes que dar. Pero el guía nunca le pide para sus (...) cosas personales. Pide para

³⁵³ Hay que reconocer, no obstante, que las estructuras asociativas de los senegaleses fueron movilizadas en varias ocasiones para ayudar a personas de otras religiones y nacionalidades. En el periodo final de esta investigación se ayudó económicamente para que se repatriara el cuerpo de una vecina dominicana a su país de origen. Se trataba de una movilización fomentada tras un mes sin poder trasladar a la fallecida.

³⁵⁴ Algunos informantes apuntaban también que no todas las personas tienen la posibilidad de desempeñar un papel importante en la *da'ira*, por ejemplo formando parte de la junta directiva. Sobre todo las personas que llevan menos tiempo en España son las que pueden verse excluidas.

la comunidad o bien para invertirlo en algo (...) Allí en la ciudad de Touba (...) tiene un hospital y (...) esto (...) ha sido que todos los Mourids del mundo han contribuido con su dinero para construir un hospital en la ciudad de Touba (...) Cuando el hospital se construyó a mi me pilló en Italia y (...) participé en la construcción del hospital aportando dinero porque yo digo aunque no participo mucho por mi parte (...) a esto sí he contribuido (...) Nuestra contribución para esta obra va a ser de...50 mil euros y nosotros como da'ira nos buscamos la vida para encontrar este dinero (...) en el tiempo que han dicho” (Abdul, musulmán, no perteneciente a ninguna tariqa)

La movilización colectiva basada en la categorización como senegaleses se realiza sólo en casos de mayor gravedad. En cambio las *da'iras* constituyen la principal instancia de ayuda mutua en casos de problemas graves que sobrepasan la capacidad de acción de los individuos y de su entorno más cercano, pero que a la vez que no requieren la involucración de la Asociación Senegalesa. Sin embargo, hay que enfatizar que no se trata de un medio que permita enfrentar los problemas cotidianos sino que más bien conforma un seguro para situaciones de emergencia. Las instituciones religiosas permiten afrontar las dificultades que enfrentan los migrantes en destino aportando el sentimiento de seguridad frente a los infortunios. Al contar con un espacio propio, las *da'iras* adquieren un papel de lugares de encuentro en los que se puede recibir apoyo. Se trata de una respuesta a la falta de protección familiar, a los obstáculos económicos y a la problemática legal en el contexto de la movilidad. Esta realidad repercute en que los lazos solidarios, religiosos y nacionales, se conviertan en fuentes de ayuda en circunstancias de crisis.

Diversos estudios muestran que la pertenencia a Mouridiyya constituye un colchón de seguridad para los migrantes senegaleses (Moreno 2006; Babou 2002). Se trata de una organización en la que junto a los vínculos verticales entre los líderes religiosos y los discípulos, los lazos horizontales entre los seguidores adquieren gran relevancia (Riccio 2001). Estos últimos forman una base para el desarrollo de las redes de solidaridad y reciprocidad. Así la *tariqa*, a lo largo de la historia, ha sido una fuente de unidad mediando entre las autoridades, primero coloniales y luego nacionales, y la población. En el contexto migratorio encontramos la continuidad de este papel. La presente investigación corrobora esta forma de funcionamiento de Mouridiyya en el caso español, pero al mismo tiempo pone énfasis en que Tijaniyya, en Villanueva, actúa de modo muy similar. Los valores de solidaridad y reciprocidad influyen en que la *da'ira* Tijani, de igual manera, constituya una fuente de apoyo psicológico, comunitario y también material.

Hay que indicar que la *da'ira* de Tijaniyya constituye una organización de menor tamaño que Mouridiyya en Villanueva y, por tanto, disfruta de una menor capacidad para afrontar emergencias que requieren contribuciones económicas. Esto implica que con mayor frecuencia se busque colaboración también de Mouridiyya y otros senegaleses no involucrados en las *da'iras*.

“Hace dos años, una persona mayor (...) su niño tenía un problema en Senegal (...) ha ingresado en el hospital (...) Compañeros [Tijanís recogieron] 1500 euros para comprarle un billete de avión (...) El va allí y ayuda a su niño” (Mbay, Tijaniyya)

La presente investigación muestra la permeabilidad de las fronteras entre las estructuras asociativas de los senegaleses, indicando que en los patrones de ayuda mutua frecuentemente intervienen personas de diferentes afiliaciones religiosas. En estos casos la identificación como senegaleses es la que cobra mayor peso en la movilización de los recursos. La perspectiva de la religión vivida se caracteriza por su sensibilidad a estas redes sociales, que sobrepasan las desarrolladas internamente en el seno de una institución o tradición religiosa. Así se puede evitar el peligro advertido por Ottavia Shmidt (en Vázquez 1996) de atribuir a los Mourids características que están presentes también en otros grupos.

A escala más pequeña existen también asociaciones creadas por personas cercanas entre sí, normalmente provenientes de un mismo lugar en Senegal y unidas por lazos de parentesco o amistad. Su funcionamiento suele ser bastante informal. La finalidad principal de estas pequeñas organizaciones es la ayuda mutua.

Veamos el caso de una asociación de este tipo llamada Jaol-Jaol³⁵⁵, formada por unas 40-50 personas. Se trata de una organización que recoge dinero principalmente para las situaciones en las que existe necesidad de volver a Senegal, por ejemplo si fallece un familiar cercano. El dinero es recogido regularmente de entre todos los miembros.

“Lo guardamos en un banco (...) vamos allí 4-5 personas (...) para que ninguno se pueda aprovechar (...) Si uno tiene problemas lo sacamos y le ayudamos allí con este dinero. No es lo mismo que la da'ira. La da'ira son otra cosa. La da'ira es también cada lunes (...) Quien tiene da lo que tú quieras, 20, 30, 5, 10... quien no tiene, no tiene. Lo que es la asociación (...) [Jaol-Jaol] esto son 5 euros cada uno (...) Si su padre está muerto o su madre o su hermana y quiere irse, nosotros le compramos billete de

³⁵⁵ Nombre ficticio.

ida y vuelta (...) Aparte de la da'ira Tijani, da'ira Mourid tenemos mucha asociación” (Fadal, Tijaniyya)

Se trata de organizaciones independientes de las *da'iras*, pero que sin embargo quedan vinculadas a estas de manera indirecta. Puesto que la gran mayoría de los miembros de Jaol-Jaol son Tijanis, tras la reunión de la cofradía realizada los lunes se realiza también la reunión de la asociación. Así la existencia de la *da'ira* aporta un espacio que facilita el desarrollo de otras estructuras asociativas.

7.2.7.2.2 Funcionamiento del tejido asociativo

Permeabilidad de las fronteras entre organizaciones

Según lo analizado hasta aquí, cabría ahora preguntarnos qué estructuras asociativas son activadas en el caso de algún problema.

“Por ejemplo yo tengo un problema, la asociación Jaol-Jaol (...) no es tan grande (...) para tener tanto dinero como la da'ira, porque [esta] puede recibir 400-300 euros cada lunes (...) Asociación Jaol-Jaol no recibe esto, entonces no tenemos la cantidad de dinero que tienen ellos (...) La da'ira es para todos, entonces si uno tiene problema (...) la asociación Jaol-Jaol le ayuda una parte (...) luego yo salgo, manda otro, manda otro, vamos a la da'ira Tijaniyya, la da'ira Mouridiyya, todo eso” (Fadal, Tijaniyya)

Dependiendo de la escala de la intervención se pueden movilizar varias fuentes de ayuda mutua. En casos específicos es necesario recoger dinero tanto de ambas *da'iras* como de la Asociación de Senegaleses.

“Hay una persona también a quien se le incendió su casa en Senegal, y nosotros le ayudamos (...) Tijaniyya junto con la Asociación (...) preguntaron en la casa del Mouridismo también (...) En Tijaniyya pregunta allí primero, 5, 10, 20 así, así (...) cada uno lo que tiene, luego (...) los Mouridismos son hermanos (...) Hace poco tiempo una persona tiene problema de cabeza (...) Su familia llama a la Asociación y lo juntan allí, luego a la familia de Mouridismo, luego viene da'ira tariqa Tijani también (...) luego lo compra billete y lo lleva a su casa. Los Mourids tienen un problema, nosotros también ayudamos, los Tijanis tienen un problema, los Mourids también nos ayudan. Si es un problema (...) la [Asociación de Senegaleses] coge la responsabilidad. Esto no es cosa de religión ni de tariqa. Por eso hay unos cristianos, unos no son musulmanes, otros no son nada” (Khadim, Tijaniyya)

Esta permeabilidad de las fronteras entre las organizaciones en las situaciones en las que es necesaria la prestación de ayuda es adicionalmente confirmada por el hecho de que, por regla general, pese a mis intentos iniciales de distinguir las funciones de cada instancia, los informantes repetitivamente se desviaban de esta línea. Con frecuencia, al empezar la

conversación sobre una organización, se pasaba a hablar sobre otra. La razón por la que esto ocurría tiene que ver precisamente con la falta de fronteras claras en el contexto de las iniciativas colectivas³⁵⁶.

“Da’ira tiene dos partes... tenemos un fondo en da’ira, para que si uno muere aquí, porque a la mayoría no les gusta que les entierran aquí (...) Entonces esto necesita mucho dinero. Hay fondo cuando uno muere, ellos (...) pagan dinero que les lleva y (...) billete de una persona de su familia para acompañar (...) [Esto] se hace en da’ira pero no sólo dentro del da’ira (...) Está abierto para todos los senegaleses (...) Hay un hombre mayor aquí, que es mayor y no puede trabajar. Quería volver a Senegal (...) Yo no conozco a esta hombre, pero yo lo hago (...) por Dios, por lo que dice el islam. Cada uno con lo que tiene ” (Ali, Tijniayya)

Las asociaciones creadas por los migrantes senegaleses constituyen un elemento importante de la vida también en otros lugares de destino (Riccio 2011; Crespo 2006). El texto de Joaquín Giró y Anna Mato (2013) constituye un buen y actualizado análisis sobre este tema a nivel del Estado español, permitiendo contextualizar el caso de las estructuras asociativas en Villanueva. Según estos autores, inicialmente estas organizaciones, agrupando a las personas que llegaron a España en los años 80 y 90, centraban su actividad en la consecución del bienestar. Basándose en los principios de solidaridad y apoyo mutuo, se consolidó un seguro social que requiere cooperación a nivel colectivo³⁵⁷. Este carácter asistencial de las asociaciones senegaleses se conserva hasta hoy. La cobertura de las necesidades individuales y de ayuda a los socios que se encuentran en dificultades conforma el eje de su actividad.

Posteriormente, sobre todo desde principios del nuevo milenio, estas organizaciones extendieron sus funciones más allá del ámbito asistencial. Esta ampliación de actividades tiene lugar sobre todo en casos en los que los miembros de las asociaciones cuentan con un consolidado proyecto migratorio, habitualmente habiendo inmigrado antes del año 2000. Su perfil contrasta con asociaciones en las que predominan los inmigrantes recién llegados, cuyas preocupaciones³⁵⁶ tienen carácter más inmediato, como la regularización de su estatus

³⁵⁶ El funcionamiento eficaz de las asociaciones creadas por los senegaleses, tanto religiosas, regionales, así como de la nacional, no significa que no se persigue ayuda también en otras fuentes. Varios informantes indicaron buscar apoyo de la Cruz Roja.

³⁵⁷ Se trata de instituciones arraigadas en los patrones culturales del origen (Cruise y Coulon 1989). Las *nadd* (wolof) o *teje* (en pular), es decir, organizaciones que funcionan como mutuas, caja de ahorro y de crédito popular, son más conocidas en Europa con el término francés *tontine* (Crespo 2006).

legal, la adquisición de estabilidad laboral y residencial, etc. Los inmigrantes que ya se han insertado exitosamente en las estructuras de acogida pueden dedicar mayores esfuerzos a iniciativas de sensibilización de la sociedad de destino y cooperación al desarrollo en el origen³⁵⁸. Además, se empieza a poner mayor énfasis en la mediación entre la población de acogida y los migrantes en cuestiones tales como los problemas legales, acceso a ciudadanía, los derechos culturales referentes a la religión y la lengua y los derechos sociales ligados a las cuestiones de empleo y alojamiento. El estudio de Giró y Mata (2013) muestra que las asociaciones, al ser fundadas en base a una serie de objetivos colectivos y servir como representación pública de la comunidad, contribuyen a la reafirmación grupal. Persiguiendo la defensa de derechos políticos, sociales, económicos, reivindicando el reconocimiento a nivel cultural, vertebran la iniciativa comunitaria en torno a categorías nacionales, étnicas o religiosas.

¿Cuándo se movilizan los recursos asociativos?

El estudio que nos ocupa confirma la importancia del tejido asociativo, pero al mismo tiempo insiste en que no debemos sobrevalorar sus repercusiones en la vida cotidiana. Aunque la solidaridad senegalesa ha sido ampliamente descrita como una de las características de esta población, su influencia no se plasma de igual manera en la vida de todos los individuos. Hay que enfatizar que las organizaciones existentes no constituyen una solución a los problemas cotidianos, sobre todo aquellos referentes a las dificultades económicas enfrentadas a diario por muchos senegaleses. Se pone énfasis en que los migrantes suelen venir para ganarse la vida y que se niegan a recibir ayuda de nadie, a no ser que se trate de situaciones extremas.

“La gente es trabajadora. No quiere que les ayude nadie. Aquí cada uno va a trabajar. Nadie quiere que se le eche una mano” (Abdala, Mouridiyya)

“Si puede ayudar a la familia y quedarse allí, ayuda la familia. Si pueden ayudar los amigos, ayudan a ellos. Si no, puede ayudar la Asociación si es algo más grave” (Omar, Mouridiyya)

³⁵⁸ Muchos migrantes, en diversos contextos de destino, participan en proyectos comunitarios en origen (construcción y mantenimiento de escuelas, mezquitas, hospitales, caminos, etc.). A estos esfuerzos se unen las actuaciones colectivas realizadas por las asociaciones creadas en destino (Crespo 2007a). Para la identificación de áreas de intervención, las asociaciones senegaleses en España normalmente cuentan con el apoyo de las asociaciones legalmente constituidas en Senegal. Mohamadou Sall (2010) ha analizado la involucración de los emigrantes de la valle del río Senegal en su zona de origen. Sirva de ejemplo la Association pour le Développement d'Ourossogui, que financió una escuela secundaria en Ourossogui o el programa de provisión de agua potable.

Analizando el tejido asociativo de los senegaleses hay que tener además en cuenta el entramado existente de organizaciones. Pese a la relevancia de la identificación nacional, no todas las formas asociativas se definen en estos términos. La existencia de las *da'iras*, así como de agrupaciones de ayuda mutua más pequeñas, indican que nos encontramos con múltiples referencias identitarias que estructuran las relaciones de reciprocidad. Los trabajos que definen su objeto de estudio *a priori* centrándose en asociaciones senegalesas pueden caer en el nacionalismo metodológico y pasar por alto la influencia de las categorizaciones religiosas o regionales, entre otras, en la ayuda mutua. Pese a la permeabilidad de fronteras detectada entre las diversas organizaciones, las personas se organizan siguiendo varios criterios y no sólo los nacionales. La conciencia de esta realidad contribuye a una visión más sensible a las formas heterogéneas y dinámicas de las iniciativas grupales.

Resumiendo, los patrones de ayuda mutua constituyen la plasmación de los valores de solidaridad y reciprocidad en soluciones prácticas para enfrentar problemas vitales en el contexto migratorio. Los obstáculos con los que se topan los informantes están en gran medida causados por la desprotección legal y por las dificultades económicas. Las respuestas ofrecidas desde el tejido asociativo, ligado profundamente a las cofradías musulmanas, aportan un colchón de seguridad. En caso de necesidad se activan diversos canales de ayuda mutua en los que la identificación como musulmanes o senegaleses sirve para movilizar los recursos comunitarios. No obstante, a la vez existen agrupaciones más pequeñas en las que las categorizaciones de otra índole cobran mayor protagonismo. Así nos encontramos con un entramado de redes familiares, de amistad, religiosas, regionales y nacionales, que pueden ser utilizadas por los migrantes dependiendo de las circunstancias. Veamos cómo esta realidad de la comunidad senegalesa en Villanueva se plasma en el contexto de la diversidad religiosa en Andalucía.

7.3 APROXIMACIÓN AL PANORAMA RELIGIOSO DE ANDALUCÍA

“Ahora es el tiempo aceptado. No mañana. No algún otro periodo más conveniente. Es hoy cuando podemos hacer nuestro mejor trabajo y no algún día o año en el futuro”

/William Edward Burghardt Du Bois³⁵⁹

La pluralidad religiosa no constituye un fenómeno nuevo para la tierra andaluza. El antiguo esplendor de sus reyes musulmanes todavía se hace notar en el ambiente y en el paisaje de tantas de sus ciudades y pueblos, convirtiéndose en un elemento inherente e inseparable de la identidad de esta región. Hasta hoy asombra lo que sin duda fascinaba a los viajeros que en la Edad Media, al cruzar sus fronteras, encontraban en una misma tierra la cruz, la estrella de David y la media luna. Huella en los senderos andaluces dejaron también los protestantes. Testimonio de ello encierra todavía el monasterio de San Isidoro del Campo de Santiponce en Sevilla, donde ya en el siglo XVI se extendía el mensaje de Lutero.

Las raíces de la presente diversidad religiosa de Andalucía se ubican en el siglo XIX, cuando los misioneros protestantes ingleses se instalan en Huelva con el objetivo de retomar el trabajo inacabado. En los años 50 se repueblan de nuevo también algunas de las sinagogas, mientras que dos décadas más tarde vuelve la religión de los fundadores del Al-Ándalus. Acercándose el final del siglo, aparecen también nuevas tradiciones religiosas de origen oriental tales como el hinduismo, budismo, sikhismo y fe bahá'í. La fuerza con la que se desarrollaron los flujos migratorios hacia España, hace tan sólo dos décadas, convirtieron estas semillas en un fruto de repercusión a escala inesperada. Dicho esto, hay que enfatizar que las migraciones no constituyen el único factor que ha contribuido a la existencia de la diversidad religiosa en Andalucía y en España (Briones et al. 2010). La generación de conocimiento sobre esta realidad que permita ir más allá de las visiones estereotipadas de las minorías religiosas resulta necesaria y urgente.

7.3.1 ESBOZO DE LA DIVERSIDAD EXISTENTE

7.3.1.1 Marco estatal

Según el estudio nº2752 del Centro de Investigaciones Sociológicas (2008) sobre religiosidad³⁶⁰, el 38% de los extranjeros y personas con doble nacionalidad se adscribe a una minoría religiosa. Entre las personas que poseen sólo la nacionalidad española, el 1.6%

³⁵⁹ Traducción propia del texto original en inglés: *“Now is the accepted time, not tomorrow, not some more convenient season. It is today that our best work can be done and not some future day or future year”*.

³⁶⁰ Según el mismo estudio, el 86% de los extranjeros y personas con doble nacionalidad en España afirma pertenecer a alguna religión.

pertenece a religiones diferentes al catolicismo. En la legislación del Estado español no sólo se reconoce la pluralidad religiosa sino que además se prevén medidas de ayuda a los grupos que la conforman, sobre todo a los de «notorio arraigo». En 1992 se firmaron Acuerdos de cooperación entre el Estado español y tres organizaciones: la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (FEREDE) (Ley 24/1992, de 10 de noviembre), la Federación de Comunidades Israelitas de España (Ley 25/1992, de 10 de noviembre) y la Comisión Islámica de España (Ley 26/1992, de 10 de noviembre) (B.O.E. 1992). Previamente a la firma de estos acuerdos, en 1989, las autoridades reconocieron el notorio arraigo del islam, el protestantismo y el judaísmo. Más adelante ha sido reconocido este mismo estatus a otras confesiones: en 2003 a la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, en 2006 a los Testigos Cristianos de Jehová, en 2007 al Budismo y en 2010 a la Iglesia Ortodoxa.

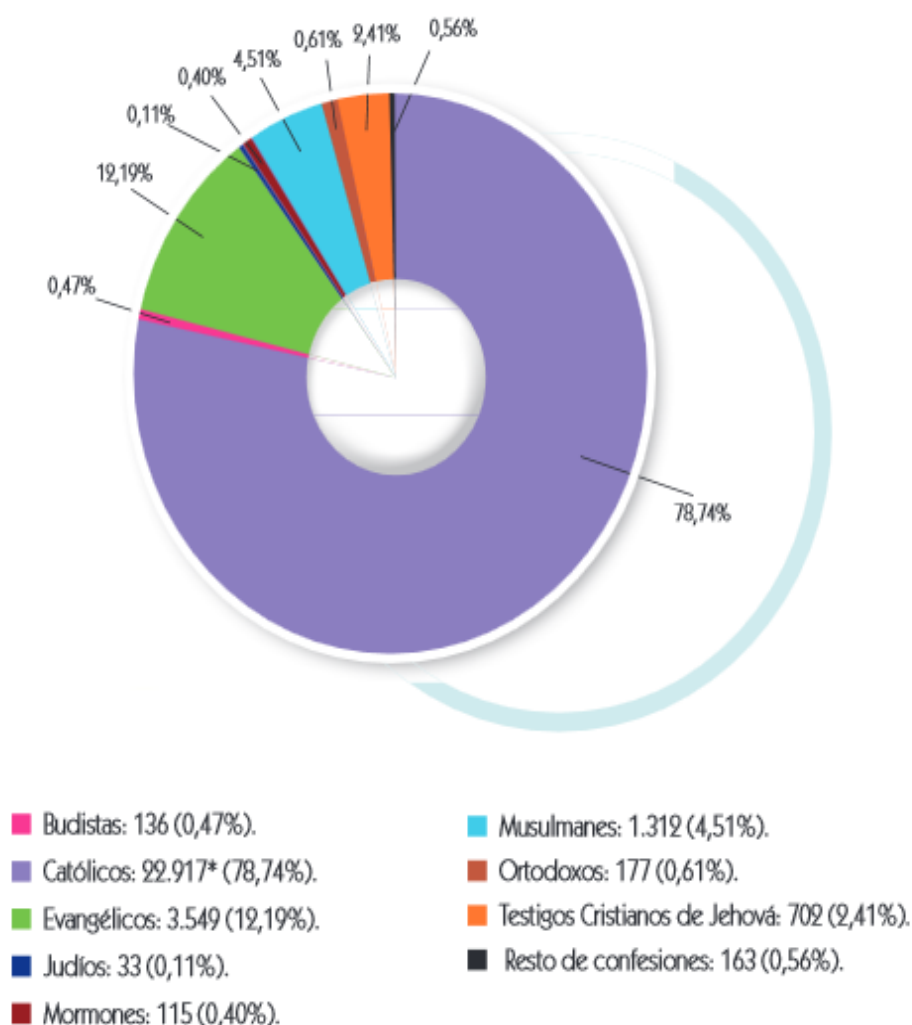
En este apartado intentaremos analizar cómo el conjunto de estos procesos ha configurado el paisaje religioso actual de Andalucía, cuyos monumentos más reconocidos recuerdan tiempos en los que diversas religiones se desarrollaron a su sombra. Hoy sus habitantes provienen de todos los poblados continentes del mundo, trayendo consigo una gran diversidad de creencias y prácticas religiosas. Su conocimiento en profundidad conforma una tarea inmensa que requiere numerosas investigaciones. Las siguientes páginas constituyen uno de los pasos en este camino, dibujando un panorama de las entidades existentes y mostrando su imagen a través de las palabras de las personas que se dedican en su vida cotidiana a conducir las comunidades religiosas minoritarias.

La diversidad religiosa es un elemento crucial en el contexto migratorio actual en España. El 81% de los extranjeros y personas con doble nacionalidad que profesan alguna religión dispone de un lugar o centro religioso donde puede acudir (Centro de Investigaciones Sociológicas 2008). El 60% de estos asiste a las entidades religiosas una vez al mes o más³⁶¹. De este modo, la religiosidad adquiere una expresión material a través de la inscripción de los lugares de culto en el espacio público. Como consecuencia, se transforma en un objeto de interés de la administración estatal, consiguiendo así también una importante dimensión política (Salguero 2014).

³⁶¹ Hay que añadir que el 23%, pese a pertenecer a alguna religión y disponer de una entidad religiosa a la que puede acudir, no asiste nunca.

Según el Directorio de lugares de culto del Observatorio del Pluralismo Religioso en España (2014b) a 1 de junio de 2014, el número de lugares de culto de las confesiones religiosas minoritarias en el territorio nacional ascendía a 6187. El conjunto de estas entidades representaba el 21% de todos los lugares de culto³⁶². Los más numerosos son los centros evangélicos, seguidos por los musulmanes y los de los Testigos Cristianos de Jehová.

Gráfico 10. Entidades religiosas en España.



*Según datos de la Conferencia Episcopal Española disponibles en <http://www.conferenciaepiscopal.es/index.php/iglesia-catolica-en-espana/iglesia-en-espana.html>

Fuente: Observatorio del Pluralismo Religioso en España (2014b).

³⁶² El resto eran entidades católicas.

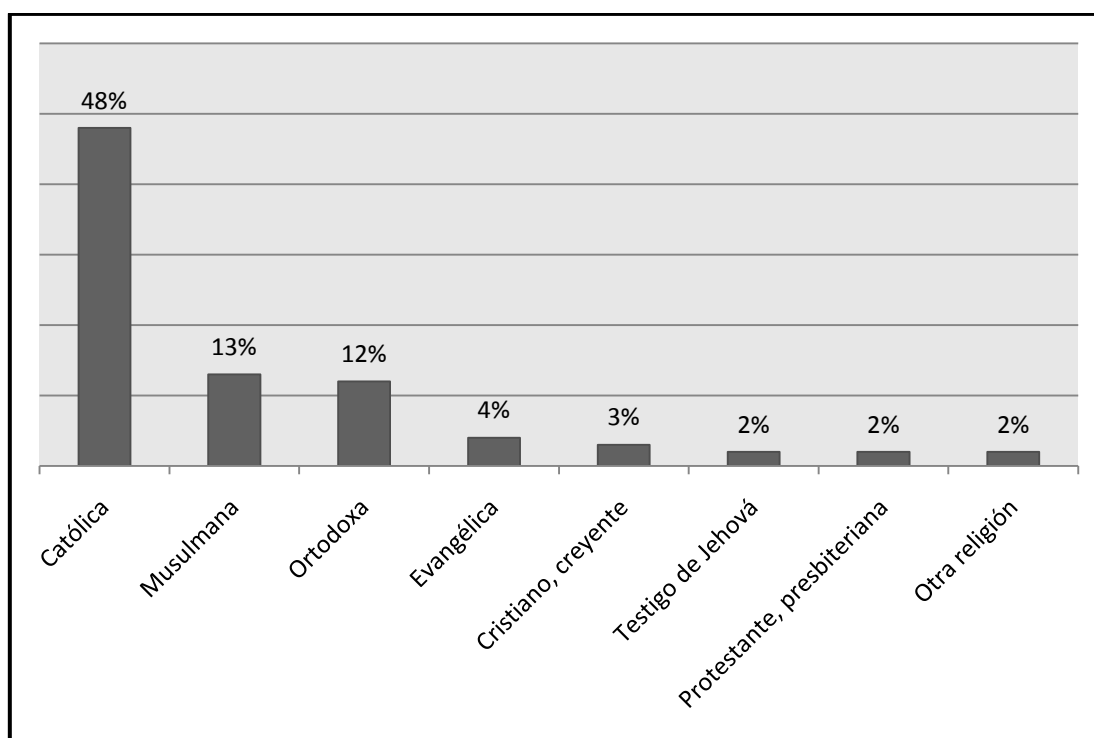
Si analizamos las pertenencias individuales, existen importantes divergencias entre el número de entidades y el número de creyentes (Tabla 12). Teniendo en cuenta las fuentes existentes, hay que advertir que se trata de un fenómeno difícilmente cuantificable.

Tabla 10. Pertenencia a minorías religiosas en España.

Grupos religiosos	Número aproximado	% de la población
Evangélicos	1.2 millones	2.5%
Musulmanes	1.2 millones	2.5%
Cristianos ortodoxos	100 000 - 200 000	0.2 - 0.4%
Testigos Cristianos de Jehová	110 000	0.2%
Nuevas/alternativas religiones	100 000	0.2%
Budistas	40 000 - 60 000	0.1 - 0.15%
Judíos	40 000 - 60 000	0.1 - 0.15%
Mormones	30 000	0.06%
Hindúes	25 000	0.05%

Fuente: (Díez 2010, p. 250).

Al centrarnos en la población de origen inmigrante, la imagen de la composición del panorama religioso en España también es diferente (Gráfico 11). Aproximadamente la mitad de los extranjeros y personas con doble nacionalidad comparten la religión católica, mayoritaria en la sociedad de acogida. Los musulmanes y ortodoxos se sitúan en segunda posición, ambos abarcando alrededor del 12-13% de la población extranjera. A continuación, con un colectivo del 4%, se hallan los evangélicos (categoría que en la encuesta incluía a bautistas, metodistas y pentecostales), seguidos por las personas que se consideran simplemente cristianos o creyentes, el 3%. Por último, aparecen los Testigos de Jehová; los protestantes, unidos a los presbiterianos en una misma categoría; y los que profesan alguna otra religión.

Gráfico 11. Auto-definición de los extranjeros y personas con doble nacionalidad en España.

Fuente: Elaboración propia en base a los datos de la encuesta sobre religiosidad del Centro de Investigaciones Sociológicas (2008).

Veamos cómo se plasma esta diversidad religiosa en el caso de la Comunidad Autónoma andaluza.

7.3.1.2 El caso de Andalucía

El análisis de los datos secundarios sobre el número de entidades de religiones minoritarias en Andalucía mostró importantes disparidades entre las distintas fuentes. Sirva de ilustración el hecho de que en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia³⁶³ actualmente están inscritas 604 organizaciones, mientras que según los datos del Observatorio del Pluralismo Religioso en España (2014a) y la investigación de Rafael Briones y asociados (2010) esta cifra aumenta hasta las 973³⁶⁴ y las 1105 entidades respectivamente. El trabajo de campo realizado en el marco de esta investigación indica que el número real podría ser diferente a los datos aportados, ya que se encontraron distintas entidades que no están registradas en ningún sitio, a la vez que son muy difícilmente localizables debido a su

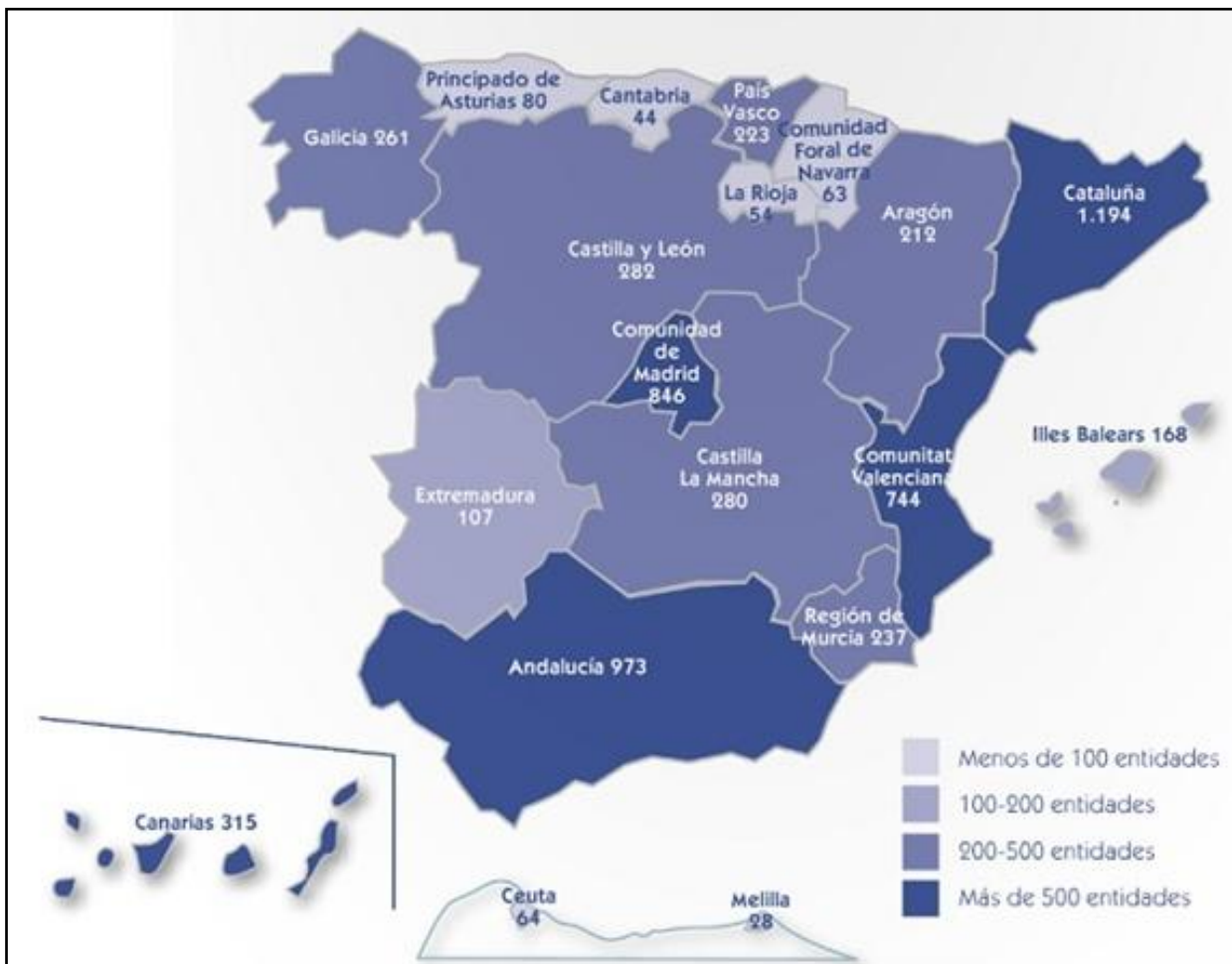
³⁶³ En 1980 fue creado el Registro de Entidades Religiosas (RER), fruto de la Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa (LOLR) (B.O.E. 1980). Se trata de un registro dependiente del Ministerio de Justicia.

³⁶⁴ Si tomamos como referente la información aportada por el Observatorio del Pluralismo Religioso en España, Andalucía albergaría aproximadamente al 16% de los 6175 lugares de culto de confesiones religiosas minoritarias que existían en España, según los datos del directorio de diciembre de 2014.

escasa visibilidad en el espacio público. Al mismo tiempo algunas de las entidades recogidas por las mencionadas fuentes parecen haber dejado de existir³⁶⁵.

Tomando como referente los datos del Observatorio del Pluralismo Religioso en España (2014a), Andalucía es la segunda Comunidad Autónoma con mayor número de entidades de religiones minoritarias (Mapa 4).

Mapa 4. Distribución de lugares de culto por Comunidades Autónomas.



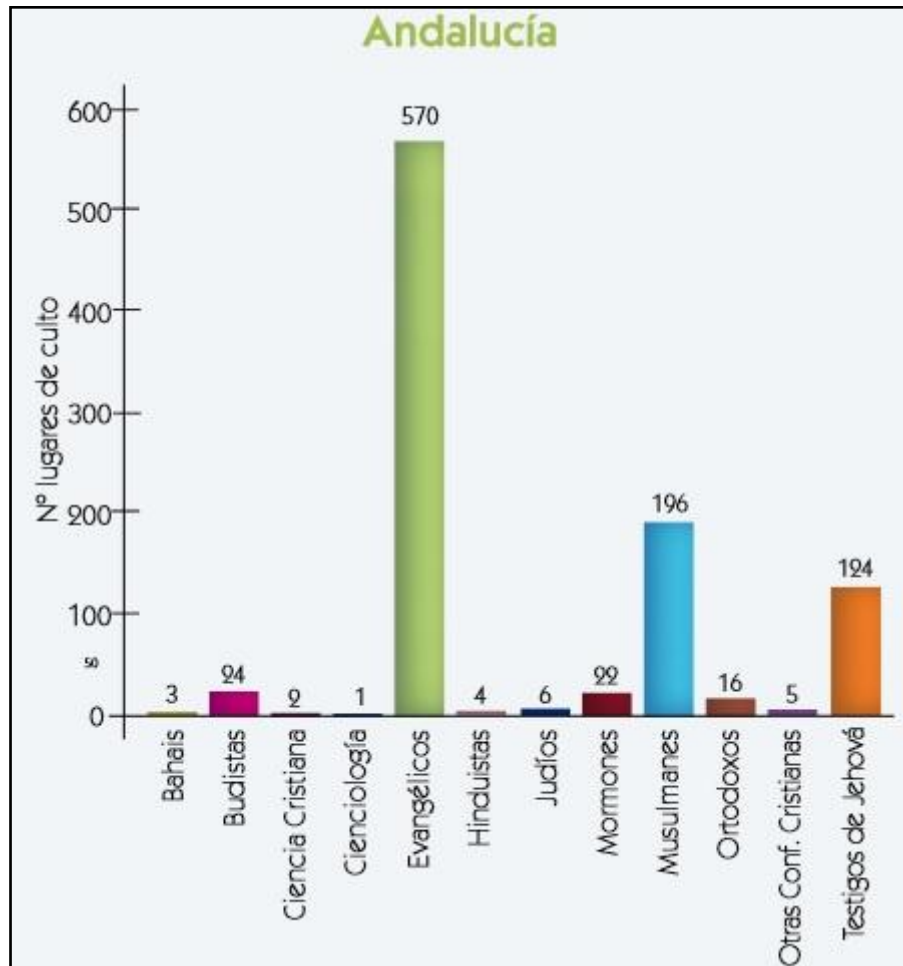
Fuente: Observatorio del Pluralismo Religioso en España (2014a).

Como muestra el siguiente gráfico, la rama evangélica del cristianismo domina el panorama de las entidades religiosas de Andalucía. Esta es seguida por musulmanes y

³⁶⁵ Hay que tener en cuenta que a veces era difícil determinar si los centros seguían en funcionamiento o no. Disponiendo en la mayoría de los casos sólo de la dirección, a veces nos encontrábamos entidades ubicadas en pisos privados, que no tenían ningún cartel y en las que nadie se encontraba presente.

Testigos Cristianos de Jehová. Las confesiones más numerosas dentro de las minorías religiosas existentes en la Comunidad se inscriben en el patrón dominante a escala nacional.

Gráfico 12. Número de lugares de culto según religión en Andalucía.



Fuente: Observatorio del Pluralismo Religioso en España (2014a).

La presente investigación muestra parte de la pluralidad religiosa que se manifiesta a través del culto institucionalizado en el marco de las entidades evangélicas y musulmanas en Andalucía. A continuación se analizan datos recogidos en esta parte del estudio permitiendo ubicar en el contexto general ambos estudios de casos.

7.3.2 EVANGÉLICOS

Los evangélicos³⁶⁶ se inscriben en la rama del cristianismo más numerosa después del catolicismo, abarcando en todo el mundo entre 300 (Estruch et al. 2007) y 600 millones (Díez 2007) de personas. No obstante, se trata de una corriente compuesta por grupos muy diversos, desde las iglesias independientes que declaran no pertenecer a ninguna denominación³⁶⁷ hasta iglesias muy ligadas a estructuras estatales. En la actualidad la corriente que acoge a un mayor número de personas es la pentecostal (Estruch et al. 2007).

Desde que Lutero tradujo la Biblia, los protestantes se identifican sobre todo por la importancia que atribuyen a las escrituras. A su vez, enfatizan el papel básico de la comunidad religiosa, lo que se traduce en una minimización de la jerarquía eclesiástica y, como consecuencia, en una mayor independencia de sus centros del culto.

Su desarrollo histórico se caracteriza por dos fases principales. La primera la configuró el movimiento de la Reforma Protestante en Europa, a partir del cual, sobre todo a lo largo de los siglos XVI y XVII, surgieron, entre otras, comunidades de luteranos, calvinistas (reformados o presbiterianos)³⁶⁸, congregacionalistas, anglicanos³⁶⁹ o metodistas³⁷⁰. La segunda etapa tuvo su foco en los Estados Unidos, donde, especialmente en el siglo XIX, las iglesias bautistas y pentecostales se desarrollaron con gran éxito.

Según las estimaciones más bajas, el número de evangélicos es mayor en Estados Unidos (130 millones) y en Europa (110 millones). Los demás territorios recogen a los restantes 60 millones (Estruch et al. 2007).

³⁶⁶ No existe un único término satisfactorio que englobe a los cristianos cuyas creencias y prácticas derivan en diferentes grados de la Reforma. El término “protestantes”, aun siendo correcto, ha sido adjudicado desde fuera y no suele utilizarse como forma de auto-denominación. En diferentes contextos nacionales se opta por distinta terminología. De este modo, en el mundo germánico, se habla sobre la iglesia evangélica, en Francia y Países Bajos sobre la reformada, mientras que en otros se suele hacer referencia a la denominación mayoritaria, hablando, por ejemplo, sobre la iglesia anglicana en Reino Unido o la luterana en Escandinavia (Estruch et al. 2007).

³⁶⁷ “Denominación” es un término utilizado para referirse a las distintas iglesias en el seno del protestantismo.

³⁶⁸ A partir de la excomunión de Lutero se empezó a formar el núcleo de la iglesia luterana. En la actualidad sus seguidores, en su gran mayoría, viven en Europa, localizándose las mayores concentraciones en Alemania y Escandinavia. Casi paralelamente a la actividad de Lutero, se desarrolló la segunda corriente más importante de la primera etapa de la Reforma, iniciada por Calvino y Zwingli. Se expandió sobre todo en Suiza, Países Bajos y Francia. En Reino Unido tuvo mayor éxito en Escocia donde, debido a la actividad de John Knox, la iglesia presbiteriana y no la anglicana se convirtió en la mayoritaria. Uno de los elementos más conocidos de la corriente calvinista, analizado en la famosa obra de Max Weber (2003), es el concepto de predestinación, que denota la creencia en que el Dios a priori ha destinado una parte de la humanidad para la salvación y otra para la perdición.

³⁶⁹ La iglesia anglicana se separó del catolicismo, quedando establecida por el rey Enrique VIII. De este modo se creó una iglesia estatal desde sus principios encabezada por los monarcas británicos. La doctrina de la iglesia se asemeja a las enseñanzas de Calvino. No obstante guarda también similitudes con la iglesia católica, por ejemplo, manteniendo una estructura jerárquica y el rito de orden sagrado de los diáconos, sacerdotes y obispos. En la actualidad la Comunión Anglicana abarca antiguos países de la *Commonwealth* y la iglesia episcopal de Estados Unidos.

³⁷⁰ El metodismo surgió como un movimiento de renovación de la iglesia anglicana. Sus orígenes se hallan en un círculo bíblico, creado en el siglo XVIII en Oxford, cuyos miembros, dado su comportamiento escrupuloso, han sido llamados metodistas. A pesar de nacer en Europa, el movimiento se ha expandido sobre todo en América del Norte.

7.3.2.1 Implantación de las entidades evangélicas en España y en Andalucía

Según los datos de la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (FEREDE), que agrupa a la gran mayoría de las iglesias evangélicas³⁷¹, el número de protestantes a nivel nacional asciende a unas 1.2 millones de personas. De entre ellas dos tercios son creyentes de origen inmigrante³⁷². Según el Observatorio de Pluralismo Religioso en España (2014b), el número de entidades evangélicas en España asciende a 3549. En Andalucía las organizaciones protestantes constituyen un 59% de todas las entidades de religiones minoritarias.

Etapas de desarrollo histórico

La expansión de las ideas evangélicas en España se puede dividir en tres etapas principales (Briones et al. 2010). El periodo denominado **Primera Reforma** se remonta al siglo XVI, siendo Andalucía una de las cunas del protestantismo histórico en España. Destacan los núcleos creados en Sevilla y Valladolid. Entre los monumentos que evocan este periodo destaca el Monasterio de San Isidoro del Campo de Santiponce (Sevilla), que en 1988 ha sido adquirido por la Junta de Andalucía y restaurado como espacio cultural.

Fue el fruto tanto de la presencia extranjera como de la acción evangelizadora autóctona. No obstante la Inquisición³⁷³ y otros condicionamientos históricos impidieron que se produjera ningún movimiento comparable en sus repercusiones a los de estados alemanes, Francia o Inglaterra (Ruiz 2010). Para dar alguna ilustración del temor del poder político a la expansión del protestantismo, sirva el caso de la prohibición de salir a estudiar a las universidades extranjeras emitida por el rey Felipe II, o el juicio por el Tribunal de la Inquisición en Aragón, entre 1540 y 1700, de 528 personas por ser luteranos. Entre los años 1566 y 1600, en Zaragoza, fueron quemados vivos cerca de un centenar de miembros de esta corriente evangélica.

El protestantismo en la Península adquiere nueva fuerza desde el año 1869, cuando se proclama la Constitución, que instaura la tolerancia religiosa. Esta fecha constituye el

³⁷¹ La Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España se crea en 1986 como un cuerpo representativo para la interlocución con el Estado. Se trata de una organización que nació de la transformación de la Comisión de Defensa Evangélica Española creada en 1956 (<http://www.ferede.es/>).

³⁷² Según la FEREDE entre 700 000 y 750 000 son personas procedentes de la Unión Europea.

³⁷³ El Tribunal de la Inquisición de Sevilla era uno de los centros más activos de la lucha contra el protestantismo. La persecución tuvo una importante carga simbólica. Sirva como ilustración los casos en los que encontraron culpables a personas ya muertas, a las que se desenterraba y quemaba sus restos como una forma de castigo (Briones et al. 2010).

simbólico comienzo de la **Segunda Reforma**. En la segunda mitad del siglo XIX tiene lugar, por tanto, el establecimiento de los fundamentos de las iglesias presbiteriana, metodista, anglicana, bautista y de Asambleas de Hermanos (Briones et al. 2010; Estruch et al. 2007; Vidal y Buades 2007). Son consideradas como continuadoras de esta etapa muchas de las iglesias independientes e interdenominacionales actuales (Briones et al. 2010).

En la Segunda Reforma Andalucía igualmente desempeñó un papel protagonista, puesto que es allí donde se formaron las primeras iglesias protestantes de esta época. El proceso fue posible en gran medida gracias a la presencia de colonias extranjeras en Málaga, Granada, Sevilla y en la zona minera de Sierra Morena. Es relevante también la cercanía del peñón de Gibraltar (Vilar 1994), que sirvió como refugio para los pioneros andaluces en los periodos de menor tolerancia. Entre ellos hay que destacar a Francisco de Paula Ruet, convertido en Turín al presbiterianismo, y cuyo discípulo Manuel Matamoros García es considerado el fundador del protestantismo español actual³⁷⁴.

Desde el principio el proceso recibió apoyo extranjero, sobre todo de asociaciones británicas y francesas, tales como la British and Foreign Bible Society y la Spanish Evangelization Society, con sede en Edimburgo. Con ellas cooperaba y de ellas recibía fondos José Vázquez, que impulsó la creación en Sevilla de la red de iglesias de doctrina presbiteriana. En este tiempo la capital andaluza se convirtió en el punto de difusión del protestantismo más importante de España, siendo el círculo sevillano la base de muchas de las iglesias protestantes españolas actuales.

Los españoles conversos no son los únicos a los que se debe el desarrollo del protestantismo. Los extranjeros, sobre todos los británicos, desempeñaron también un papel importante. Su obra ha sido facilitada por el hecho de disfrutar de una mayor libertad para profesar una fe minoritaria. El origen extranjero tienen también las comunidades creadas en las minas de las zonas de Huelva, Sierra Morena y Linares, donde trabajaban muchos inmigrantes. Esta última localidad llegó incluso a estar denominada la “Ginebra española”. Hay que enfatizar el trabajo de los misioneros extranjeros, sostenidos por las asociaciones religiosas europeas. Destacan las figuras de Dr. Rule y Borrow, unos de los más importantes activistas del protestantismo en España en el siglo XIX (Briones et al. 2010).

³⁷⁴ Su conversión tuvo lugar en Gibraltar, donde se refugió su maestro.

En 1939 se produce una ruptura en el desarrollo de las comunidades evangélicas, que a partir de este momento vivirán una fuerte persecución. Entre otras medidas aplicadas por la dictadura se incluyen los encarcelamientos, la vigilancia o la prohibición de convenciones (Vidal y Buades 2007). La situación empieza a cambiar con la apertura de bases militares norteamericanas en territorio Español en 1953, que llevó a exigir del régimen algunos fundamentos de la tolerancia religiosa.

La tercera etapa del desarrollo del protestantismo en España se asocia a la visibilización y crecimiento de las comunidades, vinculadas a la nueva ley de libertad religiosa, y a la llegada de inmigrantes evangélicos, mayoritariamente pentecostales. Este último proceso se articuló sobre todo desde principios del siglo XXI (Briones et al., 2010). Aparte de los centros que surgen a raíz de la inmigración económica, en las Comunidades Autónomas de mayor atractivo turístico existen también entidades vinculadas a la población extranjera de alto poder adquisitivo.

La aprobación de la Ley de Libertad Religiosa en 1967 y finalmente la transición política constituyen el contexto en el que se crean nuevas comunidades. Al mismo tiempo las antiguas, saliendo de la clandestinidad, se mantienen o incluso crecen. Aparecen también nuevas denominaciones (Vidal y Buades 2007; Estruch et al. 2007), sobre todo tiene lugar la explosión del movimiento pentecostal, actualmente mayoritario en España (Estruch et al. 2007). Entre otras florecen las comunidades de la Iglesia Filadelfia, que tuvo un gran éxito entre la población gitana. Se fundan además numerosas iglesias independientes³⁷⁵. Empieza el periodo del triunfo del modelo organizativo congregacionista, evitando las estructuras centralizadas. Gran repercusión tendrá también el despegue del turismo masivo (Vidal y Buades 2007), que se empieza a notar a partir de los años 60. De este modo el influjo de la población del Norte de Europa refuerza las filas de las iglesias del protestantismo histórico. Todos estos elementos repercuten en una transformación profunda del mapa del protestantismo en España³⁷⁶.

El fenómeno de la inmigración es considerado como la clave para la dinamización y diversificación de las iglesias evangélicas en España (Hernando y García 2009). A

³⁷⁵ En la actualidad muchas de ellas se agrupan en la Federación de Iglesias Evangélicas Independientes.

³⁷⁶ Una parte importante de estos cambios se debe a la actividad de misioneros extranjeros, sobre todo procedentes de Estados Unidos (Estruch et al. 2007).

continuación nos detendremos en analizar la realidad actual de las entidades evangélicas en Andalucía.

7.3.2.2 El perfil de las entidades evangélicas en el contexto andaluz: auto-definición y objetivos

En la presentación de los resultados se combinan los datos procedentes del cuestionario con la información obtenida de las entrevistas en profundidad³⁷⁷ y de fuentes secundarias³⁷⁸. Se pone especial énfasis en la inserción de la población extranjera en las entidades existentes. Si bien los resultados del cuestionario no son generalizables a las entidades religiosas minoritarias en su conjunto, sí nos permiten identificar tendencias reseñables. A lo largo del texto se realizan indicaciones para futuras investigaciones en el campo de la diversidad religiosa.

Empecemos con la cuestión de la auto-definición de las entidades (Gráfico 13). En el diseño de esta pregunta se han tenido en cuenta las principales denominaciones existentes en Andalucía recogidas en el estudio de Briones y asociados (2010), así como los resultados de las entrevistas en profundidad realizados en la fase inicial del presente trabajo³⁷⁹.

En primer lugar hay que advertir que en la pregunta sobre la auto-identificación se dio la posibilidad de señalar todas las opciones facilitadas, a la vez que se incluyó la categoría “Otro” permitiendo definirse con palabras propias. Durante el trabajo de campo se ha detectado la presencia de un rechazo, en primer lugar, a denominarse evangélicos y, en segundo lugar, a considerarse una religión. Tal como afirmó durante una entrevista el responsable de una organización:

Auto-definición

Falta de identificación con denominaciones específicas

³⁷⁷ Las entrevistas en profundidad con los responsables de entidades religiosas fueron realizadas sobre todo para facilitar el diseño del cuestionario. No obstante, la información procedente de estos es utilizada en las siguientes páginas para complementar los resultados del cuestionario.

³⁷⁸ Entre las fuentes secundarias sobre la diversidad religiosa en Andalucía, destaca la investigación realizada por el equipo dirigido por Rafael Briones (2010). La información recopilada del libro de Briones, así como de otros estudios de la Fundación de Pluralismo y Convivencia (Ruiz 2010; Briones et al. 2010; López et al. 2007; Estruch et al. 2007; Briones et al. 2010), aparece principalmente en las notas a pie de página, permitiendo conectar los resultados de la investigación con los de otras fuentes relevantes.

³⁷⁹ En el cuestionario se ofrece la posibilidad de elegir entre once posibilidades de auto-definición y se incluye una categoría adicional “Otro” (Anexo IV). Hay que hacer hincapié en que se trata de una forma muy general de agrupar las entidades existentes. Según “La Guía Estadística Evangélica” del año 2003, realizada por una organización evangélica, en Andalucía se identifican 61 denominaciones diferentes.

“No es una entidad religiosa, sino cristiana (...) No somos evangélicos, no somos protestantes, somos cristianos”. (Responsable de una entidad que se auto-define como cristiana)

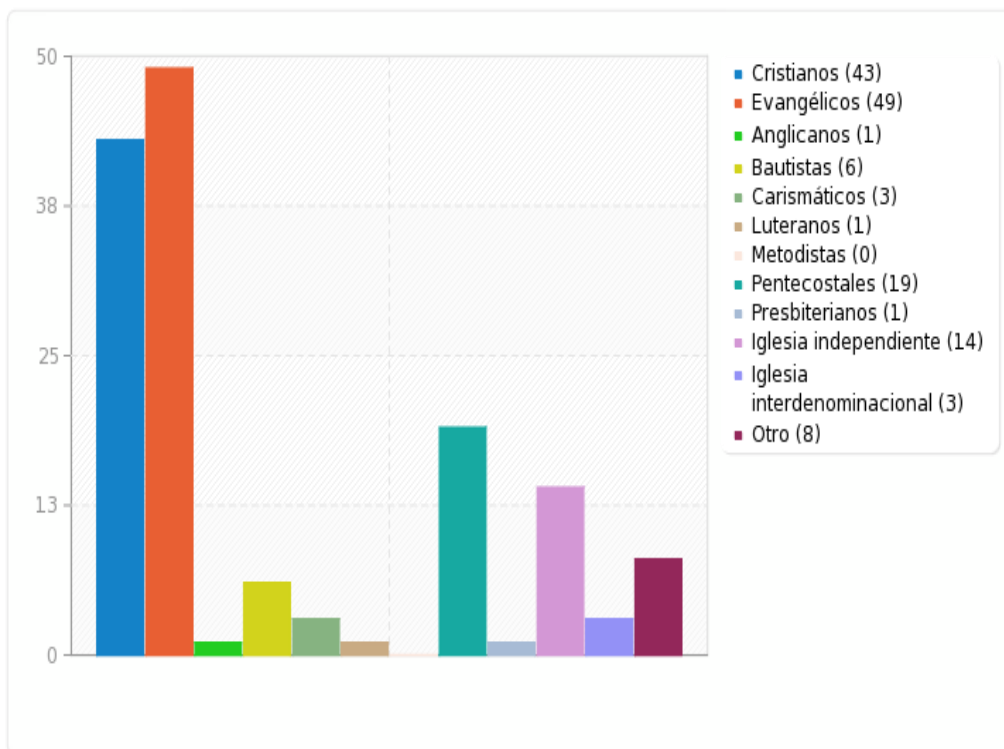
Por regla general, el concepto de “religión” se percibe vinculado al ámbito de los ritos. A través de su rechazo, se intenta transmitir el mensaje de que lo que las entidades ofrecen no es sólo un sistema de prácticas y creencias referentes a lo sagrado, sino un estilo y filosofía de vida que impregna todos los ámbitos. Se trata de una visión presente también en la Iglesia Evangélica Kichwa.

En el cuestionario no se dio ningún caso de entidad que se auto-definiera sólo como cristiana. No obstante, once se describieron sólo como cristianos y evangélicos o sólo como evangélicos sin ningunas especificaciones adicionales. Se trata de una manifestación de la tendencia de la falta de identificación con denominaciones específicas.

*Auto-
definiciones
pre-
dominantes*

Entre las organizaciones que sí se definieron de manera más específica destacan los centros pentecostales (19 entidades), iglesias independientes (14 entidades) y entidades bautistas (6 entidades).

Gráfico 13. Las auto-definición religiosa de las entidades.



Fuente: Elaboración propia.

El cuestionario y las entrevistas en profundidad abarcan entidades arraigadas en el protestantismo histórico (sirvan de ejemplo las entidades luteranas, presbiterianas o anglicanas), así como las ligadas a movimientos de renovación del siglo XIX (alta presencia de entidades pentecostales). Los datos recogidos reflejan también variadas formas de inserción en España englobando a iglesias creadas en el siglo XIX y a las establecidas en la presente década; las formadas sólo por autóctonos y las que cuentan con presencia de personas de numerosos orígenes nacionales; las que enfatizan su independencia de estructuras organizativas más amplias y las insertadas en organizaciones religiosas de gran impacto internacional.

A continuación, sintetizando los datos ofrecidos por Briones y colaboradores (2010), se contextualizarán los resultados obtenidos sobre la auto-definición de las entidades. En los datos aportados se pone un énfasis especial en la presencia y formas de inserción de personas de diferentes orígenes en las filas de entidades evangélicas en Andalucía. La diversidad existente ha sido subrayada por los propios responsables de las organizaciones evangélicas. Sirva de ilustración la siguiente afirmación de un líder de una entidad que se define como “independiente” y “protestante”, que pidió:

“Resaltar la independencia local de la iglesia y el grave peligro de generalizar situaciones, formas, excesos y situaciones que se dan en otras entidades”
(Responsable de una iglesia que se auto-define como independiente y protestante)

Según la tipología de Briones et al. (2010), las entidades existentes se pueden dividir en dos grupos según su nivel de arraigo. En el primero se hallan las iglesias que se auto-perciben como continuadoras de la Segunda Reforma. En esta categoría hay que destacar la

Iglesia Evangélica Española (Foto 25), la Iglesia Española Reformada Episcopal³⁸⁰, las Asambleas de Hermanos (Foto 26)³⁸¹, las iglesias bautistas agrupadas en la Unión Evangélica Bautista Española, las iglesias independientes tanto las que pertenecen a la Federación de Iglesias Evangélicas Independientes de España como las que no, y las iglesias interdenominacionales³⁸².

³⁸⁰ La Iglesia Evangélica Española y la Iglesia Reformada Española constituyen el fruto de un cisma que se produjo en el seno de la iglesia española en 1880. La iglesia Evangélica Española, de carácter calvinista, es un claro ejemplo de tradición reformada europea, tanto por su doctrina como por su estructura (Estruch et al. 2007). La organización se formó entre 1869 y 1955, consolidando a distintas entidades reformadas, presbiterianas, luteranas, metodistas y congregacionalistas. Su nivel de arraigo se manifiesta a través de su desarrollada institucionalización y por la posesión de iglesias que se distinguen arquitectónicamente. A pesar de su origen histórico autóctono, por ejemplo en Torre del Mar, cuentan con una comunidad de habla inglesa. (Briones et al. 2010). Esta Iglesia forma parte de dos grandes familias protestantes: la Alianza Reformada Mundial (presbiteriana) y el Consejo Mundial Metodista. La Iglesia Reformada Española, en cambio, guarda múltiples similitudes con la corriente anglicana y se caracteriza por una estructura episcopal (Estruch et al. 2007).

En este contexto hay que nombrar a iglesias que, aunque arraigadas en el protestantismo histórico, aparecen en España ligadas a la llegada de inmigrantes procedentes del Norte de Europa. La Comunión Anglicana surge a raíz del auge turístico de la Costa del Sol y la instalación de jubilados ingleses, que forman la gran mayoría de sus fieles. No obstante, existen también entidades cuyo origen es mucho más antiguo. Por ejemplo, la iglesia de St. Georges en Málaga es la iglesia anglicana más antigua de España, quedando ligada desde el siglo XIX a un cementerio inglés. La Comunión Anglicana pertenece la Iglesia Española Reformada Episcopal compuesta principalmente por miembros autóctonos.

³⁸¹ Las Asambleas de Hermanos surgieron en el seno del anglicanismo. Aunque tienen sus raíces ideológicas en el periodo inicial de la Reforma protestante del siglo XVI, no es hasta tres siglos más tarde (Ruiz 2010) cuando en Irlanda, Gran Bretaña e Italia nacen las primeras iglesias de esta organización (Díez et al. 2008).

Las más de treinta iglesias de Asambleas de Hermanos en Andalucía están formadas sobre todo por españoles. No obstante, incluso en organizaciones de profundo arraigo en la sociedad autóctona, se puede notar la influencia del fenómeno migratorio, tal como puede ilustrar la existencia de una congregación mayoritariamente rumana en Roquetas del Mar. También en los orígenes de Asambleas de Hermanos en Andalucía hubo una importante contribución extranjera. Su implantación en el siglo XIX tiene que ver con el descubrimiento de plomo y plata en el Norte de Jaén por parte de compañías inglesas y la consiguiente llegada de empresarios y misioneros británicos. Hay que destacar además la actividad de predicadores canadienses en Almería en los años 30, así como la influencia de las migraciones españolas al Norte de Europa. Algunos de ellos convertidos en la emigración, tras su retorno contribuyeron al desarrollo de esta organización en Andalucía (Briones et al. 2010).

³⁸² Las iglesias evangélicas interdenominacionales con frecuencia tienen carácter independiente. Se trata de un mosaico de distintas comunidades de gran heterogeneidad interna en cuanto a los orígenes de su membresía: desde la Iglesia Evangélica Alemana, formada por jubilados alemanes de la costa almeriense; pasando por entidades de mayoría autóctona, como la Iglesia Evangélica Vida Abundante en Tarifa, en donde junto con los españoles el 30% de la membresía está formada por polacos, argentinos y otros inmigrantes; hasta iglesias con múltiples nacionalidades extranjeras. Sirva de ejemplo de este último caso *Heavens Gate*, en Fuengirola, que reúne a población latinoamericana, nórdica y centroafricana (Briones et al. 2010).

Foto 25. Iglesia Evangélica Española.



Fot. Rita Sobczyk

Foto 26. Iglesia de las Asambleas de Hermanos.



Fot. Rita Sobczyk.

Iglesias vinculadas con movimientos de renovación

El segundo grupo abarca a las iglesias inspiradas en los movimientos de renovación de los siglos XIX y XX, entre las cuales destacan las entidades pentecostales. Su implementación en Andalucía fue posible sobre todo gracias a los misioneros procedentes de América que empezaron a venir a partir de los años 70. Sin embargo, su desarrollo en las últimas décadas hay que atribuirlo, sobre todo, a los movimientos migratorios, que generaron demanda de las iglesias evangélicas presentes en los países de origen. Es sobre todo a partir del principio del milenio cuando empiezan a crearse iglesias vinculadas a la inmigración, centrándose en las zonas de mayor asentamiento de la población extranjera.

Centremos la atención en las categorías de auto-definición más numerosas entre las entidades que respondieron al cuestionario: las iglesias pentecostales, independientes y bautistas.

Entidades pentecostales

En la actualidad las iglesias pentecostales son las más numerosas en el mundo evangélico en España (Estruch et al. 2007). El movimiento pentecostal³⁸³ llegó por primera vez en los años 20, estableciéndose la primera comunidad en Gijón. Según el estudio de Briones y asociados (2010), las iglesias evangélicas pentecostales constituyen más de la mitad de todas las entidades protestantes en Andalucía. Un tercio de ellas está formado por las iglesias del movimiento Filadelfia. Se trata de un mundo muy fragmentado. Para demostrar la gran heterogeneidad dentro de la categoría de “iglesias pentecostales”, así como las muy diversas maneras de participación de la población de origen inmigrante en ellas, veamos ejemplos de algunas agrupaciones pentecostales andaluzas.

Ejemplos de agrupaciones pentecostales

El desarrollo de movimientos pentecostales en España empieza con la obra de Asambleas de Dios (Foto 27), en la actualidad una de las denominaciones pentecostales más importantes del mundo. Las Asambleas de Dios se establecen en el territorio nacional gracias a misioneros de Inglaterra, América Latina, Filipinas y de la propia España. En general se trata de una organización con una fuerte presencia autóctona. No obstante,

³⁸³ El pentecostalismo nació en Estados Unidos en el siglo XIX, tomando su nombre del descenso del Espíritu Santo que según la tradición cristiana tuvo lugar 50 días después de la Resurrección. Su crecimiento espectacular y expansión a otros continentes no llegó hasta el siglo XX, siendo especialmente acentuado en los últimos 30-40 años en América Latina, revolucionando su mapa religioso (Estruch et al. 2007). En la actualidad ocho de cada diez evangélicos latinoamericanos son pentecostales. El culto, tanto pentecostal como carismático, se diferencia claramente de otras denominaciones evangélicas por su énfasis en el bautismo en el Espíritu Santo, que genera a su vez una serie de dones. Según las iglesias pertenecientes al movimiento pentecostal, durante la oración puede producirse el “habla en lenguas”, tal como se cree que ocurrió a los apóstoles el día de Pentecostés.

durante el trabajo de campo, se ha encontrado una entidad de Granada vinculada con congregaciones en Almería y en Aguadulce con dominio de latinoamericanos y con otra entidad en la Mojónera, donde un 80-90% son de Guinea Bissau. Otra entidad formada en su mayoría por personas de un mismo origen es la *Church on the Rock* en Marbella, compuesta en su totalidad por filipinos. Aparte de las Asambleas de Dios de España en Andalucía operan también Asambleas de Dios de Brasil y de Argentina, que mantienen relaciones con los respectivos países de origen.

Otra ilustración de la diversidad existente en el seno del pentecostalismo son las cuatro familias principales de Iglesias evangélicas de origen latinoamericano. La Iglesia Luz del Mundo Trinitaria pertenece a un movimiento internacional fundado en Venezuela. En Andalucía aparece gracias a la obra de misioneros venezolanos y noruegos. En algunas de sus entidades prevalecen brasileños, en otras españoles, mientras que en las demás existe un mosaico de distintas nacionalidades de América Latina. Disponen de un medio de comunicación potente, "Radio Amanecer", que emite desde Málaga en diferentes idiomas. Los Centros Shalom, aunque tienen su origen en Puerto Rico, en Andalucía están formados sobre todo por población autóctona. La Asociación Misionera de Iglesias Pentecostales (AMIP) constituye una organización internacional que surge del cisma en el Movimiento Misionero Mundial. Finalmente, la Iglesia Cristiana Evangélica "La Puerta" o "La casa del Alfarero" (Foto 28), que en España forma parte de un movimiento llamado "compañerismo", fue fundada en la década de los 70 en Estados Unidos. Tiene comunidades en distintos países, estableciéndose en España en los años 80. En Andalucía sus comunidades están formadas casi a partes iguales por autóctonos y por extranjeros. Entre estos últimos prevalecen los latinoamericanos, aunque hay también búlgaros y rumanos. En Roquetas de Mar asiste un grupo de Guinea Bissau. Sus entidades están coordinadas desde la sede central, en Almería, que está en estrecha relación con otras iglesias de otros países. Esta familia de iglesias destaca por su ministerio de sanación individual y colectiva, llamado "Cruzadas de los Milagros". Para estas ocasiones se hace publicidad, se alquilan pabellones municipales y, para las conferencias, llamadas *rally*, se invitan a los máximos responsables a nivel internacional.

Foto 27. Centro Familiar Cristiano perteneciente a la Organización de las Asambleas de Dios.

Fot. Rita Sobczyk

Foto 28. Iglesia Evangélica la Casa del Alfarero.

Fot. Rita Sobczyk

Entidades independientes

Tras las entidades pentecostales³⁸⁴, la mayoría de iglesias se auto-definió en el cuestionario como independientes^{385 386}. Entre los centros de este tipo³⁸⁷ se pueden

³⁸⁴ No podemos demostrar toda la diversidad existente en el seno del pentecostalismo. Citamos algunos ejemplos más para ilustrar las heterogéneas formas de composición de la membresía. Veamos el caso de la Asamblea Apostólica de la Fe en Cristo Jesús en España, una organización creada en 1925 en Estados Unidos y perteneciente a Agrupaciones Pentecostales del Nombre de Jesucristo. El responsable de sus tres centros en Andalucía es un misionero italiano. Se trata de una organización que puede servir como ilustración de la heterogeneidad de la membresía incluso en el seno de una misma organización. En sus tres entidades a nivel andaluz, una está formada al 50% por españoles, otra constituye una entidad formada sólo por extranjeros de distintas procedencias y la tercera en casi su totalidad se compone de población de origen rumano. La organización realiza una intensa obra social con los inmigrantes marginados gestionando un comedor y repartiendo alimentos.

Entre las organizaciones de predominancia de autóctonos se hallan la Iglesia de Dios de España, una de las más antiguas congregaciones pentecostales en el mundo; y el Movimiento Misionero Mundial, creado en 1943 por

diferenciar un grupo de iglesias que se consolidan como tales al decidir no seguir una doctrina específica y otro que surge a raíz de la separación de iglesias más amplias, sobre todo extranjeras (en la mayoría de los casos estadounidenses). Con frecuencia las entidades así caracterizadas se forman como resultado de la actividad de misioneros foráneos.

Entre las entidades independientes a nivel andaluz aparecen algunas agrupaciones de iglesias. Sirvan de ejemplo las Iglesias *Fellowship of the King*, entidades de origen extranjero y que en Andalucía ofrecen actividades dirigidas principalmente a los jubilados de habla inglesa y otras en castellano enfocadas a los españoles y latinoamericanos; y la Iglesia Evangélica Misionera Andaluza, también procedente de fuera de España, formando parte de Agencia Misionera Internacional, una organización interdenominacional asentada en dieciocho países y originaria de Estonia. A pesar de que entre sus miembros en Andalucía se hallan sobre todo españoles, destaca por su organización de grupos estacionales durante las épocas agrícolas acogiendo a inmigrantes temporeros, como por ejemplo en el caso del grupo rumano de Montoro.

Ejemplos de entidades independientes

Entre los lugares de culto bautista (Foto 29) tenemos por un lado las entidades confederadas en la Unión Evangélica Bautista de España (UEBE) y las de carácter independiente. En el caso de las iglesias pertenecientes a esta primera categoría, su llegada a España tiene que ver con la actividad de misioneros suecos en el siglo XIX y, en Andalucía, con Gibraltar y la obra de los misioneros ingleses en los años 40. En la Comunidad Autónoma hubo también influencias de los misioneros de Brasil y Estados Unidos, sobre todo de Texas. En su mayoría las entidades existentes están formadas por españoles (con minorías de latinoamericanos, rusos, ucranianos, alemanes, suizos o estadounidenses), aunque de nuevo hay excepciones. Por ejemplo, existen dos congregaciones formadas por

Entidades bautistas

un matrimonio de misioneros de Asambleas de Dios de Puerto Rico y que posteriormente tuvo una expansión impresionante, estando presentes en la actualidad en 60 países (Briones et al. 2010).

³⁸⁵ La síntesis de los datos ofrecidos por Briones y colaboradores (2010) en Andalucía indica que las iglesias pentecostales son seguidas en cuanto al número de entidades por las pertenecientes al protestantismo histórico.

³⁸⁶ Entre las entidades independientes algunas se identificaron también con otras categorías: “Carismáticos” (1 entidad), “Iglesia interdenominacional” (1), “Iglesia interdenominacional” y “Bautistas” (1), “Protestante” (1), “Pentecostales” (1), “Pentecostales” y “Carismáticos” (1).

³⁸⁷ Muchas de las entidades independientes existentes se agrupan en la Federación de Iglesias Evangélicas Independientes de España.

filipinos que hacen el culto en inglés y tagalo, mientras que en la base militar de Rota las iglesias bautistas están compuestas por soldados norteamericanos.

Foto 29. Una Iglesia Bautista Bíblica de Villanueva.



Fot. Rita Sobczyk

Las iglesias bautistas independientes congregan un gran mosaico de nacionalidades. En Arroyo de la Miel una entidad se compone de dos grupos, uno de habla castellana y otro inglesa, que abarca a escandinavos, ingleses e iraníes. Lumina de Roquetas es una iglesia rumana liderada por un pastor del mismo origen. En Almería encontramos una sucursal de una iglesia madrileña, establecida por un pastor coreano que vino a España con el objetivo de predicar a sus paisanos. No obstante, en esta iglesia sólo él y su familia son coreanos. Los miembros de la entidad son españoles, latinoamericanos de diversos orígenes, chinos y rumanos, por lo que el pastor predica con una traducción simultánea al castellano. Existen también iglesias de mayoría española y latinoamericana (Briones et al. 2010).

*Otras auto-
definiciones*

En el cuestionario se ha incluido también una pregunta abierta destinada a los casos de entidades que no se identifican con ninguna de las opciones ofrecidas. Las auto-

definiciones aportadas en esta categoría nos pueden servir para futuras investigaciones. Hay que destacar aquellas respuestas en las que no se ha optado por ninguna alternativa más allá de marcar la categoría “Otro”. Esta situación se dio en el caso de las “Asambleas de Hermanos”. Otras entidades que eligieron la categoría “Otro” y a la vez seleccionaron varias opciones aportadas en el cuestionario: “Asambleas de Dios” (se señaló también la casilla “Pentecostales”), “Reformados” (marcó también la casilla “Bautistas”), “Protestantes” (también la casilla “Independientes”).

Nos detendremos ahora en analizar qué objetivos declaran perseguir las entidades. Entre ellos destaca el “Desarrollo espiritual personal” indicado por el 85% de las organizaciones.

Objetivos

Tabla 11. Objetivos perseguidos por las entidades evangélicas en Andalucía.

Objetivo	Número de entidades	Proporción de entidades
El desarrollo espiritual personal	47	85%
La ayuda a los demás	36	65%
La transformación de la sociedad	22	40%
Otro	25	45%

Fuente: Elaboración propia.

En las respuestas hay una alta incidencia de la categoría “Otro”³⁸⁸. De las 25 entidades que señalaron dicha opción, catorce indicaron la “Evangelización” como su objetivo. Pero también hubo contestaciones mucho más específicas. Una de las entidades escribió “*Seelsorge an deutschen Urlaubern*”, lo que se podría traducir como “el cuidado pastoral de los turistas alemanes”, mientras que otra indicaba “Ayuda a los mayores (...)” como su objetivo esencial.

En lo que respecta al tiempo que llevan en Andalucía, destaca cómo la mayor parte de las iglesias cuenta con cierto arraigo en la Comunidad Autónoma (Tabla 14). La entidad más antigua fue establecida en 1856, mientras que la más reciente en 2011. Destaca la prevalencia de las organizaciones creadas a partir de la década de los 80. Se trata de un periodo de inflexión en la legislación sobre la diversidad religiosa, fruto de la aprobación de la Constitución Española de 1978 y de la Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad

Periodo de fundación

³⁸⁸ Con esta pregunta se pretendía que fueran las propias entidades las que definieran sus objetivos. Las respuestas a la pregunta no eran mutuamente excluyentes.

Religiosa (B.O.E. 1980)³⁸⁹. Este marco jurídico permitió que las entidades adquiriesen plena libertad para el desarrollo de sus actividades.

Tabla 12. Periodo de fundación de las entidades evangélicas.

PERIODO DE FUNDACIÓN	NÚMERO DE ENTIDADES
A partir del 2010	2
2000-2009	11
1990-1999	12
1980-1989	15
1970-1979	4
1960-1969	2
1950-1959	1
1940-1949	1
1930-1939	1
Siglo XIX	2

Fuente: Elaboración propia.

*Ubicando la
Iglesia
Evangélica
Kichwa en el
panorama*

La Iglesia “Misión”, en la que se adscribe la Congregación Kichwa, ha sido definida por sus responsables como independiente e interdenominacional. Pertenece por tanto a uno de los grupos con mayor presencia en Andalucía. Su pastor enfatizó que todas las decisiones son tomadas por la iglesia, sin que exista ningún liderazgo que imponga las directrices desde arriba. Recientemente añadieron su identificación como iglesia carismática³⁹⁰. Se trata de una organización creada en los primeros años del siglo XXI fruto del trabajo de misioneros extranjeros, un patrón observado también en el caso de muchas otras iglesias en Andalucía.

³⁸⁹ Según el artículo 16 de la Constitución (B.O.E. 1978, p. 29317):

“1. Se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley.

2. Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias.

3. Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones”.

³⁹⁰ Las iglesias carismáticas fueron impulsadas aproximadamente a partir del año 1960. Estas comparten con la corriente pentecostal la fe en los carismas espirituales que siguen manifestándose en la actualidad de igual manera que en la “Iglesia Primitiva”. La expansión del movimiento carismático a escala internacional fue rápida, influyendo a múltiples denominaciones evangélicas. En España sus inicios datan de los años 70 y 80. En los cultos de las iglesias de denominación carismática suele tener lugar la recepción de carismas provenientes del Espíritu Santo, normalmente a través de la imposición de manos de uno o varios miembros de la iglesia. Según las entidades pertenecientes a este movimiento, los carismas benefician a sus participantes ayudando en múltiples aspectos, desde curaciones hasta la solución de problemas de empleo (Díez et al. 2008).

7.3.2.3 Idiomas y perfil de los asistentes extranjeros

El idioma utilizado en las entidades que respondieron al cuestionario es predominantemente el español³⁹¹. Esto puede ser explicado en parte por la inserción de los autóctonos y por la alta proporción de población latinoamericana en las entidades evangélicas.

Tabla 13. Idiomas de las actividades dentro de las entidades.

Idioma de las actividades	Número de entidades	Proporción de entidades
Todas las actividades se llevan a cabo en español	45	82%
Todas las actividades se llevan a cabo en otro idioma	4	7%
Se utilizan diferentes idiomas en distintas actividades	6	11%

Fuente: Elaboración propia.

Entre las entidades que llevan todas sus actividades en otro idioma, tres lo hacen en alemán y una en inglés. A estas organizaciones se unen aquellas que utilizan varias lenguas dependiendo de la actividad, diferenciando entre (1) aquellas que cuentan con subgrupos de personas que hablan otros idiomas, lo que induce a realizar actividades regulares dirigidas a estos, y (2) otras que conducen la mayoría de sus actividades en español y, sólo de forma ocasional, utilizan otros idiomas.

Sirva de ilustración de la primera modalidad el caso de una iglesia evangélica con membresía predominantemente española encontrada durante el trabajo de campo que acoge a una congregación china, que conduce todo el culto en su propio lenguaje (Foto 30). Un segundo caso lo constituye otra iglesia evangélica que acoge a dos congregaciones: una de habla alemana y otra de habla española. En esta última también existe un grupo de participantes brasileños que utilizan el portugués en sus reuniones.

³⁹¹ En el 80% de las entidades que respondieron al cuestionario, los responsables proceden de España. El alto número de responsables españoles puede deberse a que, posiblemente, haya una sobrerrepresentación de entidades con mayor arraigo entre las organizaciones que respondieron al cuestionario. Esta conclusión se ve apoyada por los resultados de las entrevistas en profundidad. Entre los responsables entrevistados, la mitad eran extranjeros, viniendo sobre todo de América Latina.

Foto 30. Cartel informativo de las reuniones de una iglesia china independiente que utiliza las instalaciones de un centro de Asambleas de Hermanos.



Fot. Rita Sobczyk

La segunda modalidad puede ser ejemplificada con el caso de una entidad que realiza todas sus actividades en español pero que, cuando es necesario, atiende en sus respectivos idiomas a los visitantes de habla alemana, francesa e inglesa. Se percibe en este caso una visión instrumental del idioma³⁹². También es ilustrativo el caso de una

³⁹² Entre las actividades conducidas en otros idiomas se encuentran también las de divulgación, aunque todas las otras actividades sean en español. Sirva de ilustración una entidad que busca expandirse dentro de los colectivos inmigrantes a través de la divulgación de diferentes materiales con temática religiosa en sus propios idiomas. Entre los destinatarios se halla también la población senegalesa de la localidad, a la que se intenta acceder con materiales en wolof.

“Lo que nosotros hacemos es (...) una amistad y dejamos una película (...) de la vida de Jesús (...) Está en Internet [indica la dirección web] allí puede encontrar la misma película en casi 1100 idiomas (...) Personalmente yo (...) intento alcanzar a los inmigrantes aprendiendo los idiomas de ellos, aunque sea poquito (...) Tenemos una página web para senegaleses donde hay información de cómo aprender español (...) Esto es una manera para (...) alcanzar a los senegaleses y allí, en esta misma página, (...) les damos una información sobre el trabajo, sobre cómo están los mercadillos y ofrecemos la película de Jesús en su idioma y [la posibilidad de] leer la Biblia en su idioma”. (Responsable de una entidad que se auto-define como cristiana) idioma y [la posibilidad de] leer la Biblia en su idioma”. (Responsable de una entidad que se auto-define como cristiana)

organización que acoge a un pequeño grupo de miembros procedentes de América del Norte. Por esta razón permite el uso del inglés para lo que ellos denominan los “Testimonios personales”, aunque el resto de las actividades sea en español.

Para captar el tamaño de las entidades se ha preguntado por dos cuestiones claves: la asistencia semanal y la asistencia a las celebraciones más importantes a lo largo del año. Destaca que el 40% de las entidades afirma contar con más de 100 asistentes a las celebraciones anuales³⁹³, pero también hay iglesias muy pequeñas que en estas ocasiones acogen menos de 30 participantes (Tabla 16).

Asistencia

Tabla 14. Asistencia en las actividades más importantes a lo largo del año.

Número aproximado de asistentes a las actividades más importantes del año	Número de entidades	Proporción de entidades
Menos de 10	1	2%
Entre 11-30	7	13%
Entre 31-50	9	16 %
Entre 51-100	15	27%
Más de 100	22	40%
Sin respuesta	1	2%

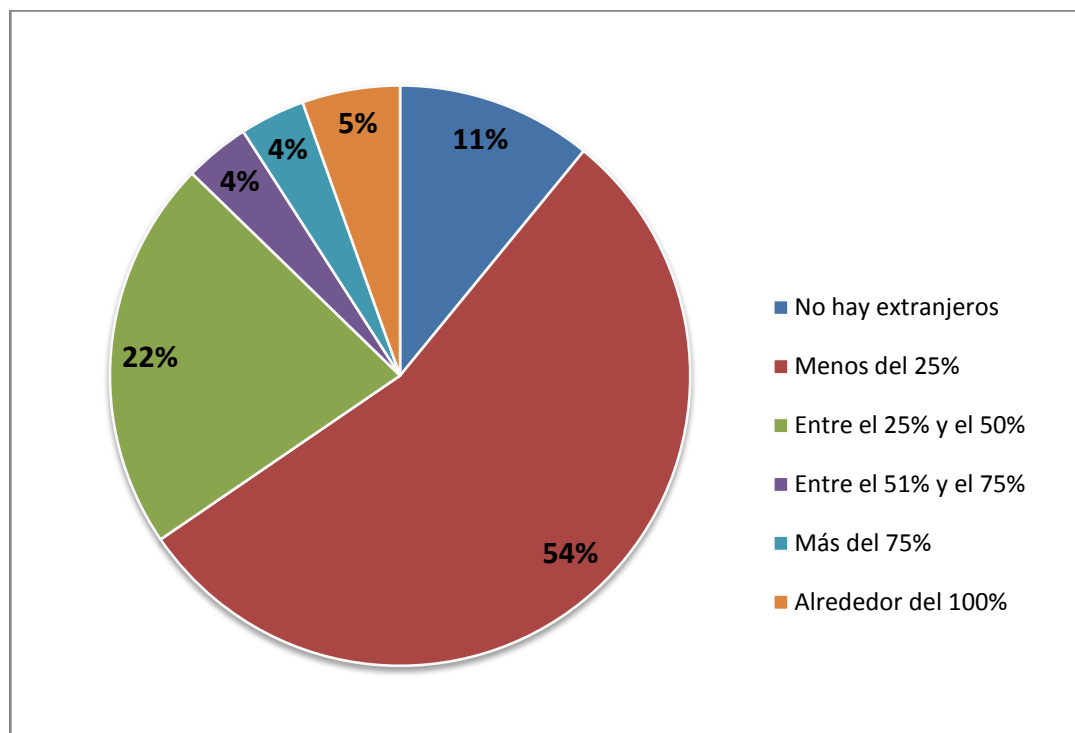
Fuente: Elaboración propia.

Nos detenemos a continuación en la inserción de los extranjeros en las iglesias evangélicas (Gráfico 14). Los miembros de origen inmigrante tienden a insertarse en las entidades ya existentes. En este sentido se trata de un patrón diferenciado del habitual en otros países europeos o en Estados Unidos, donde, según Eduardo Ruiz (2010), las entidades formadas por personas de un mismo origen tienen un mayor impacto.

Presencia y perfil de la población extranjera

³⁹³ Hay que advertir que es posible que las organizaciones exageren en este tipo de estudios las respuestas sobre su tamaño persiguiendo transmitir una imagen de mayor peso social.

Gráfico 14. Proporción de extranjeros entre las personas adultas que asisten a la entidad al menos una vez a la semana.



Fuente: Elaboración propia.

El modelo que prevalece es de las iglesias evangélicas mixtas en cuanto a los orígenes nacionales de sus asistentes, si bien predominan los casos en los que los extranjeros constituyen una minoría³⁹⁴. En tan sólo el 11% de las entidades todas las personas que asisten a sus actividades al menos una vez por semana son de nacionalidad española. Todavía menos numerosas son las organizaciones formadas en su totalidad por extranjeros. Las organizaciones en las que más de la mitad de los participantes es de origen foráneo forman el 13% de las entidades.

Puesto que los objetivos de esta investigación se centran en la diversidad religiosa ligada a las migraciones, adquiere especial relevancia el perfil de los asistentes extranjeros. La gran mayoría de las entidades que cuentan con miembros extranjeros acoge a personas procedentes de múltiples orígenes. En el 56% de las organizaciones, además de la población de origen español, se encuentran presentes entre dos y cinco nacionalidades más. Casi en

³⁹⁴ En las entidades visitadas durante el trabajo de campo y en las que se han realizado entrevistas con sus responsables, de igual manera, prevalece la composición mixta, destacando la presencia de los latinoamericanos.

una quinta parte existen entre seis y diez nacionalidades. Una pequeña minoría cuentan con entre 11 y 20 nacionalidades distintas.

En las entidades mixtas encontramos combinaciones muy diversas en cuanto a los orígenes de sus integrantes. Destacan aquellas en las que el grueso de la población extranjera está formado por personas originarias de distintos países latinoamericanos³⁹⁵, una realidad a la que contribuye la afinidad lingüística. También están presentes organizaciones con presencia de personas de lenguas nativas muy diversas, lo que puede ser ilustrado con el caso de una iglesia, que se identifica como carismática, en la que aparte de españoles y latinoamericanos de diferentes países, también se insertan británicos y alemanes.

La actitud de los responsables de entidades formadas por diversas nacionalidades y etnias suele ser la de mantener la orientación original de la organización.

“Intentamos un poco mantener la forma (...) porque si cada vez cuando viene alguien nuevo (...) Si cada vez le hacemos caso nos volvemos locos, entonces normalmente la gente se está adaptando a la forma en la que nosotros hacemos el culto”.
(Responsable de una entidad de Asambleas de Hermanos)

Entre las organizaciones formadas en un 75% por personas de un mismo origen extranjero, sobresalen las organizaciones con membresía alemana y británica. En este grupo hay que destacar a una entidad formada en su gran mayoría por escoceses, indicando la existencia de organizaciones religiosas creadas no sólo en función del principio de ciudadanía común sino también de otros tipos de afinidades.

Dado el interés del presente estudio en la influencia del principio nacional o étnico de la membresía de las entidades religiosas, nos detendremos en mostrar algunos ejemplos de otras investigaciones que detectaron la presencia de organizaciones religiosas creadas o asistidas por personas de un mismo origen. En el País Vasco existe toda una serie de iglesias surgidas en los últimos quince años formadas por personas de lugares concretos de África o América Latina. Suelen ser comunidades con una baja edad media y que mantienen estrechos vínculos con iglesias madre en los países de origen. Sirva de ilustración la *Church of Pentecost* de Bilbao. Se trata de una institución ghanesa implantada en más de 70 países

*Entidades
formadas por
personas de
un mismo
origen en
otras
investiga-
ciones*

³⁹⁵ Sirva de ejemplo una iglesia, que se autodefine como independiente y carismática, en la que, según las estimaciones de su responsable, hay un 30% de españoles, un 30% de ecuatorianos, un 20% de bolivianos y un 20% de colombianos.

donde la mayoría de los miembros de la entidad provienen de este país (Ruiz 2010). De igual modo en las Islas Canarias, sobre todo a partir del principio del milenio, empiezan a crearse centros religiosos dominados por población latinoamericana y otros formados mayoritariamente por subsaharianos, sobre todo de Nigeria, Ghana y Senegal (Díez et al. 2008). En el caso de Cataluña la influencia de la afinidad étnica o nacional en la formación de entidades religiosas puede ser ejemplificada con el caso de las Asambleas de Dios de Londres, una organización que surge en la capital británica para acoger a los brasileños de las Asambleas de Dios residentes allí. Con el tiempo se convierte en una iglesia pentecostal que congrega a brasileños en Europa, permitiendo de este modo el uso de su propio idioma en el culto (Estruch et al. 2007, p. 136).

En el caso andaluz también existen entidades de este tipo (Briones et al. 2010). La Iglesia Evangélica Pentecostal Rumana se funda en Andalucía con la llegada de los misioneros de este país. La organización está en conexión directa con la Iglesia Pentecostal Rumana en el país de origen. El idioma de las actividades es el rumano y las comunidades están formadas sobre todo por familias jóvenes³⁹⁶.

³⁹⁶ Veamos algunos ejemplos más de entidades formadas por personas de un mismo origen en España: las iglesias evangélicas de origen africano y la Iglesia Evangélica China en España (Briones et al. 2010).

Las primeras aparecen en Andalucía a principios de siglo XXI. Se trata de entidades que se definen como pentecostales, independientes o espiritistas. Las iglesias madre de todas estas entidades se hallan en Nigeria, con la excepción de dos centros vinculados con organizaciones de Ghana. El vínculo con las iglesias madre es fuerte. Son ellas las que mandan misioneros para que establezcan entidades a las que, al menos inicialmente, sostienen económicamente. Tanto sus miembros como sus responsables en Andalucía son sobre todo nigerianos, aunque en menor medida en las actividades participen también nacionales de otros países africanos, como Congo, Guinea Ecuatorial o Guinea Conakry. Se distingue entre la figura del obispo o reverendo y la del ministro del culto local, que lleva las congregaciones locales. En cambio cada familia de iglesias tiene sólo un *pastor*, que normalmente reside en algún país europeo y realiza visitas periódicas a cada una de las congregaciones en los distintos países. Estas siempre constituyen un evento de gran importancia para la comunidad anfitriona. Con el objetivo de atraer a la población africana cristiana, que en Andalucía es sobre todo anglófono, los cultos, aunque con algunas excepciones, son en inglés. Las reuniones dominicales son muy parecidas en su fórmula a las de las iglesias españolas, aunque son más largas (entre 3 y 4 horas). Los templos en las ciudades suelen estar ubicados en naves comerciales aisladas, donde no se ven limitados por problemas de ruido. Dos de cada tres iglesias ubicadas en pequeños municipios se hallan en la zona de invernaderos de Almería.

La Iglesia Evangélica China en España aglutina a entidades en todo el país. Los misioneros chinos de Holanda constituyeron la primera iglesia pentecostal china en España en los años 80. Se trata de una familia de iglesias cuya membresía es en su totalidad china, siendo la mayoría ya creyentes en su país de origen. Inicialmente se congregaban en sus propios establecimientos tras la jornada laboral. Posteriormente van adquiriendo sus propios centros o se trasladan a los cedidos por otras iglesias. Los horarios de los cultos se adecúan a la jornada laboral. Algunas veces las reuniones de oraciones y estudios bíblicos se llevan a cabo en sus propios negocios. Con frecuencia se organizan también clases de chino, puesto que existe el temor de que los niños pierdan la lengua de sus padres, y de castellano. Los vínculos intracomunitarios se ven reforzados por campamentos organizados a nivel nacional para las familias.

Pero también existen múltiples organizaciones donde se entremezclan influencias de distintos ámbitos geográficos de forma particular, como la Iglesia Evangélica Asamblea de Dios de la Perseverancia de Bilbao. Si bien era una entidad originalmente creada por una comunidad de inmigrantes de la República Centroafricana, en la actualidad es predominantemente latinoamericana (Ruiz 2010).

Tras analizar los orígenes de los asistentes extranjeros a las entidades que respondieron al cuestionario, nos preguntamos sobre su perfil socio-demográfico. Destaca el predominio de personas jóvenes con una edad media de entre 18 y 40 años (Tabla 17), aunque en una pequeña minoría de iglesias (11%) son las personas que tienen más de 60 años las que sobresalen. Las entidades de este tipo responden parcialmente a la demanda de los residentes jubilados provenientes del Norte de Europa.

Perfil socio-demográfico de los asistentes extranjeros

Tabla 15. Edad media de los miembros extranjeros en las entidades evangélicas de Andalucía.

Edad media de los miembros extranjeros	Proporción de entidades
Entre 18-40 años	51%
Entre 41-60 años	25%
Más de 60 años	11%
No completada o No mostrada	11%

Fuente: Elaboración propia.

En el 18% de las entidades las mujeres forman menos de la mitad de los miembros extranjeros (Tabla 18). Como afirman Tony Walter y Grace Davie (1998), en las sociedades occidentales influidas por el cristianismo, las mujeres suelen ser más religiosas que los hombres en básicamente todos los indicadores³⁹⁷.

³⁹⁷ No se trata sin embargo de una realidad universal. Por ejemplo, entre los musulmanes y judíos los hombres suelen ser más religiosos (Sullins 2006).

Tabla 16. Proporción de mujeres entre los miembros extranjeros.

Proporción de mujeres entre los miembros extranjeros	Proporción de entidades
Menos del 40%	13%
Entre el 40% y el 49%	5%
El 50%	18%
Entre el 51% y el 60%	31%
Más del 60%	20%
No completada o No mostrada	11%

Fuente: Elaboración propia.

Según los responsables, la mayoría de los extranjeros lleva en España entre 2 y 10 años, si bien los asistentes a un 16% de las organizaciones migraron hace más de una década. Como era de esperar, en la mayoría de los casos (en el 69% de las entidades) los integrantes ya pertenecían a la misma religión en origen. No obstante, en el 15% de las iglesias existe prevalencia de miembros extranjeros convertidos después de inmigrar. Conviene relacionar este dato con las respuestas a la pregunta sobre los objetivos de las entidades evangélicas, en las que se ha detectado una fuerte orientación a la evangelización.

También quisimos analizar los cambios en la membresía de las organizaciones religiosas en el tiempo. Concretamente nos interesaba si la crisis económica ha dejado alguna huella en la asistencia a las entidades. Un 20% de las iglesias afirmó que está perdiendo miembros debido al retorno a los países de origen. En ningún caso se ha indicado disminución vinculada con movilidad a otros países. Un 44% de las organizaciones afirma mantenerse estable a lo largo de los últimos años, mientras que otro 20% señala que la presencia de los miembros foráneos tiende a aumentar entre sus filas.

Vías de acceso

En cuanto a la forma de conocer a las organizaciones religiosas, en más de la mitad (56%) de las entidades los responsables afirman que la vía principal de acceso ha sido a través de amigos, conocidos o familiares. Por el contrario, el 11% de las organizaciones indica el papel del cartel de la entidad, que da visibilidad pública a sus actividades, mientras que un 15% sostiene que la principal manera de llegar a los potenciales miembros son los medios de comunicación (página web, folletos revistas, etc.) También hay una pequeña

minoría de casos que destaca que lo que facilita el acceso a nuevos miembros es la ayuda social prestada por las entidades.

Finalmente, nos preguntamos ¿dónde se sitúa la Congregación Kichwa en el espectro de distintos perfiles de entidades evangélicas? Su caso constituye una buena ilustración de aspectos de la realidad religiosa que difícilmente pueden ser captados por un cuestionario estandarizado.

*Ubicando la
Iglesia
Evangélica
Kichwa en el
panorama*

La organización se inscribe dentro de los centros religiosos en los que, a pesar de que en ocasiones se utilizan otros idiomas, prevalece el español. Sin embargo estos datos no revelan la gran carga simbólica atribuida a la posibilidad del uso del kichwa en algunas partes del culto. Además, la indicación del empleo de este idioma en las actividades de la iglesia podría llevar a la conclusión de que los componentes de la entidad tienen capacidades lingüísticas en esta lengua. No obstante, el trabajo de campo demostró que sólo una pequeña parte de los otavalos de Villanueva habla kichwa como primer idioma. Para el resto este lugar lo ocupa el español, existiendo personas que pueden comprender el kichwa pero no tienen capacidades de hablarlo.

El pastor principal de la iglesia es un misionero extranjero pero el análisis de la membresía se complica si tenemos en cuenta que la Congregación Kichwa forma parte de la Iglesia Misión, en la que los orígenes de los asistentes son mixtos. Nos encontramos por una parte con una entidad formada por personas de una misma auto-definición étnica insertada en otra en el que el principio étnico o nacional no estructura la membresía. Al mismo tiempo la formación de la Congregación Kichwa está estrechamente vinculada con el perfil laboral de sus componentes, la aparición de los descendientes y la estabilización de los proyectos migratorios de la mayoría de los otavalos en Villanueva. Se trata de una organización que tendía al aumento debido a las conversiones de otros otavalos que, con el tiempo, empezaron a insertarse en la iglesia, lo que indica la gran relevancia de las redes sociales intragrupalas en la expansión de la entidad.

7.3.2.4 Actividades principales

El análisis de las actividades más comunes de las entidades evangélicas incluye las realizadas con periodicidad semanal y anual. En este primer caso el culto suele realizarse los

Actividades

domingos. Este adquiere nombres diversos en distintas entidades (“Culto dominical”, “Culto de adoración”, “Culto público”, “Culto general”, “Culto comunión”, “Culto de alabanza”, “Culto principal”, etc.) No siempre se utiliza el término culto, utilizando en estos casos términos como “Adoración, alabanza y predicación”, “Predicación”, “Servicio religioso”, etc.³⁹⁸ En una pequeña minoría de los casos se realiza también la escuela dominical. Se identificaron igualmente tres entidades pentecostales en las que, además del domingo, el culto se celebra miércoles, jueves o sábado. Otra entidad pentecostal no indicó ningún culto realizado los domingos, pero destacó el “Culto celebración”, que tiene lugar los sábados.

Además de la celebración dominical, se suelen organizar otras reuniones a lo largo de la semana, dedicadas al estudio bíblico y a la oración comunitaria. Este primero constituye una actividad central, o incluso de carácter identitario, para las comunidades protestantes por la importancia atribuida al conocimiento de la Escritura. Es denominado con diversos términos, como “Estudio bíblico”, “Estudio bíblico y devocional” o “Estudio de la palabra”. También entre semana se organiza lo que es el llamado “Culto de oración”, “Oración” o “Reunión de oración”.

De forma complementaria pueden llevarse a cabo actividades dirigidas a grupos específicos, como son los jóvenes, las mujeres o los hombres. Una minoría de entidades realiza “Culto para jóvenes”, “Reunión de jóvenes”, o actividades como “Reunión familiar” o “Reunión de mujeres”.

Una de las iglesias, que se definió como “cristiana” e “independiente”, enumeró entre sus actividades las reuniones de “Oración y meditación” y de “Canto y danza”. Destacamos este caso ya que ejemplifica la gran variedad de visiones presentes dentro de las entidades minoritarias existentes. Recordemos que la Iglesia Kichwa considera prohibido el baile.

³⁹⁸ Los cultos, dependiendo de la denominación, difieren desde los estructurados de modo similar a la liturgia católica en el caso de algunas entidades arraigadas en el protestantismo histórico hasta otros más espontáneos. No obstante, en general, el culto evangélico se compone de tres elementos principales: la alabanza, la oración y la predicación o sermón. En algunas denominaciones, como la pentecostal, la alabanza adquiere un peso muy importante y puede abarcar estilos musicales muy distintos, desde el rock o el pop hasta el reggaetón o el rap. Con frecuencia provoca también exaltación de los sentimientos de los participantes. En cambio, hay otras denominaciones, como la bautista, en la que la alabanza es más sobria, con frecuencia basándose en la interpretación de melodías clásicas del siglo XIX o principios del XX (Díez et al. 2008).

Algunas de las entidades realizan también actividades fuera de sus establecimientos, semanalmente o con menos frecuencia. Sirva de ilustración una de las iglesias que una vez por semana realiza el “Culto de misión” en otra localidad u otras que hacen “Campañas” de evangelización o “Salidas para testimonio”.

En cuanto a las actividades más importantes que se celebran a lo largo del año las respuestas fueron muy diversas. Varias entidades se mostraron reacias a indicárlas. Tal como apuntaron varios responsables:

“Aunque señalamos como fechas importantes a recordar Navidad (...) y Semana Santa (...), para nosotros lo verdaderamente importante es vivir de una manera práctica el Evangelio (...) a diario” (Responsable de una entidad que se auto-define como cristiana y evangélica)

“Todo el año [es] igual de importante” (Responsable de una entidad que se auto-define como pentecostal e independiente)

No obstante, otras organizaciones indicaron de forma explícita las actividades a las que se atribuye mayor importancia a lo largo del año. Entre estas destaca la celebración de la “Navidad”, así como diferentes actividades ligadas a la Semana Santa. En este caso las respuestas ofrecidas incluían las siguientes: “Culto de resurrección”, “Pascua”, “Semana Santa”, “Culto de Viernes Santo”. Algunas entidades organizan también la celebración de fin de año. Destacan también los llamados “Cultos unidos”. Se trata de celebraciones conjuntas entre varias iglesias vinculadas entre sí. En el caso de la Iglesia Kichwa y la Iglesia “Misión”, en las ocasiones especiales a lo largo del año, como podría ser la Navidad, se realiza un viaje a una de las iglesias emparentadas para celebrar la festividad de manera conjunta.

Varias entidades pusieron especial énfasis en los viajes colectivos en forma de “Retiros”, “Campamentos” o “Escuelas vacacionales”. De nuevo se trata de una actividad también presente en la Iglesia Kichwa, que anualmente organiza un retiro kichwa, además de la participación de algunos de sus miembros en retiros de la Iglesia “Misión”. Estos últimos abarcan un retiro de hombres, otro de mujeres y un campamento de verano.

Otra actividad repetida por las entidades incluye diferentes tipos de conferencias, congresos y jornadas. En la iglesia “Misión” estas ocasiones son organizadas frecuentemente por visitantes que vienen de otras entidades emparentadas.

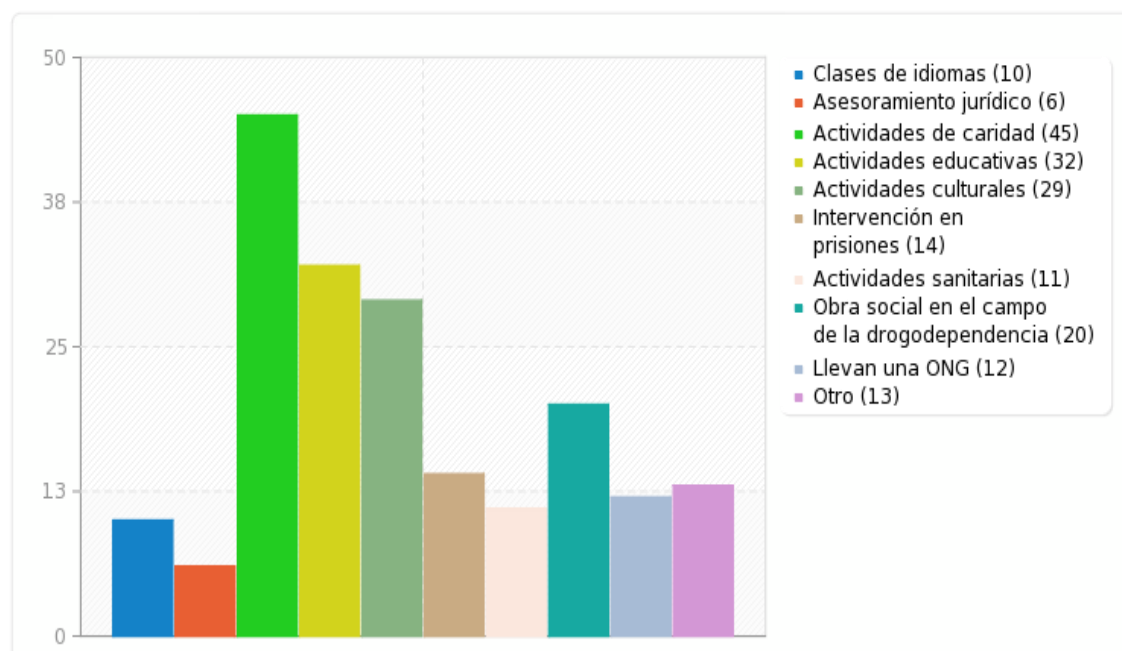
Además de las ya mencionadas, muchas entidades indicaron actividades que no encajan del todo en las categorías identificadas anteriormente. Sirvan de ilustración: “Homenaje a los mayores”, “Desayuno de mujeres”, “Día de la Biblia”, “Semana de oración”, “Asambleas administrativas”, “Junifiesta” (final del curso escolar) o “San Pablo Solidario”.

Una entidad pentecostal incluyó la organización del “Encuentro multiétnico de Nochevieja”, una iniciativa que parece similar a la “Cena internacional” realizada anualmente en la Iglesia “Misión”.

*Actividades
sociales,
culturales y
educativas*

Varios centros evangélicos incluyeron entre sus prácticas semanales y anuales más importantes a las actividades sociales, culturales y educativas de diferente índole. Se trata de un importante indicador de la orientación de las organizaciones religiosas a ir más allá del ámbito ritual (Gráfico 15).

Gráfico 15. Tipos de actividades sociales, culturales y educativas realizadas en el seno de las entidades evangélicas.



Fuente: Elaboración propia.

El 82% de las entidades realiza algún tipo de actividad de caridad³⁹⁹. Casi todas las entidades que señalaron esta opción reparten alimentos a las personas necesitadas. Algunas ofrecen también ayuda con ropa y medicamentos. No siempre los recursos provienen de la propia entidad, tal como es el caso de una iglesia que distribuye alimentos

³⁹⁹ Las respuestas a la pregunta no eran mutuamente excluyentes.

proporcionados por la Cruz Roja en su barrio. En algunos casos se proporciona además ayuda con facturas, alojamiento y para la búsqueda de empleo, se visita a personas mayores y se colabora con el cuidado de enfermos.

Las actividades educativas, con muy diversos formatos, también forman parte importante de las actividades del 58% de las iglesias. Algunas organizaciones comprendieron la pregunta en términos de formación religiosa, por lo que indicaron actividades como “Escuela dominical” o “Escuela bíblica”. No obstante, destacan también aquellas otras que ofrecen actividades educativas como: “Cursos de informática”, “Cursos de peluquería”, “Talleres de repostería y manualidades”, “Curso de gastronomía española”, “Cursos de cocina para inmigrantes” o “Apoyo escolar”. Uno de los responsables indicó que el apoyo escolar ofrecido es dirigido, sobre todo, a la población extranjera, que con frecuencia sufre sobrecarga de trabajo que les dificulta dedicar tiempo suficiente a la ayuda de los niños. En el caso de la Iglesia Kichwa destaca la organización de “Reuniones de bordaje”. Hay que enfatizar que, pese a su carácter formativo en este ámbito, la actividad también incluye elementos como la oración conjunta de los participantes.

Las actividades culturales también son populares, siendo organizadas por el 53% de las entidades. Las más recurrentes son las actividades musicales (coros, grupos de alabanza), deportivas, escénicas, visitas a museos, exposiciones y proyecciones de películas. Varias entidades nombraron también actividades de promoción de la convivencia y una incluyó los “Cursos transculturales”. En el caso de la iglesia kichwa destaca la importancia del grupo de alabanza, que se reúne al menos una vez por semana.

Algunas de las entidades dirigen sus esfuerzos a la organización de eventos destinados al fortalecimiento de los lazos intragrupal fuera del contexto del culto. Estos pueden tener carácter semanal, respondiendo a los intereses de sus miembros, o de otra periodicidad, si se trata por ejemplo de campamentos de verano. De este modo los centros religiosos se convierten en lugares de actividades sociales para la comunidad (Yang y Ebaugh 2001b).

El 36% de las entidades realiza obra social en el campo de la drogodependencia. Algunas veces son los propios miembros los que visitan los centros de rehabilitación. Otras realizan ayuda de carácter más individualizado, ofreciendo hospedaje o ayudando a que la

persona necesitada se dirija a un centro especializado. Dos entidades cuentan para ello con sus propias instalaciones.

Una cuarta parte de las entidades realiza actos de intervención en prisiones. Estas pueden tener lugar a través del voluntariado en los centros penitenciarios o actividades ministeriales dirigidas a la población encarcelada.

Destaca que el 22% de las iglesias conducen su propia ONG⁴⁰⁰ o colaboran con ONG's ligadas a otras iglesias evangélicas. Una entidad indicó que se trataba de una organización dirigida a los drogodependientes. El perfil de las demás parece ser más general, aunque las respuestas aportadas por los responsables no son muy claras en este aspecto.

Una quinta parte de las iglesias realiza diversos tipos de actividades sanitarias. Estas incluyen visitas a enfermos y hospitales así como voluntariado en hospitales. La recogida y reparto de medicamentos fue también nombrada por varias entidades en la categoría de actividades de caridad. Una entidad pentecostal, que indica contar con más de 60 participantes adultos en las reuniones semanales, afirma ofrecer además consejería médica.

En el 18% de las entidades se imparten clases de idiomas. En este grupo hay que distinguir dos subdivisiones. Por una parte se hallan organizaciones que enseñan lenguas extranjeras, sobre todo el inglés, a todos los que quieran participar. Por otra parte, están aquellas que organizan cursos de español dirigidos a los extranjeros.

El 11% de las organizaciones ofrece asesoramiento jurídico. Varias de estas entidades especifican que se trata de una actividad destinada a la población de origen inmigrante.

El 24% de las entidades rellenó la casilla "Otro" indicando actividades no contempladas por el cuestionario. Estas incluyen: "Ayuda y asesoría a mujeres maltratadas", ayuda en "Relaciones y conflictos personales" o "Apoyo para un centro de retiros". Una entidad que se auto-define como cristiana y evangélica realiza varias veces por semana un "Programa de Salud y Bienestar".

Hay que señalar un ámbito en el que insistieron los responsables entrevistados durante el trabajo de campo afirmando predominantemente que las reuniones en el seno

⁴⁰⁰ Debemos destacar el caso de una entidad encontrada durante el trabajo de campo que constituye una ONG y cuyo perfil se asemeja a una asociación de voluntarios dedicados a diversas actividades de caridad.

de las entidades están frecuentemente acompañadas por el intercambio de información acerca de alojamiento, oportunidades de trabajo y otras cuestiones de interés.

“La gente busca también a la iglesia, claro para ayudar alimentando su fe, pero también saben que es una estación de acogida, donde podemos ayudarles”.
(Responsable de una entidad perteneciente a la Iglesia Evangélica Española)

Esta orientación a diversos tipos de actividades más allá del culto se pone de manifiesto con mayor fuerza en el caso de las organizaciones que se ven definidas por su obra social. Sirva de ejemplo el caso de REMAR (Briones et al. 2010). La historia de Daniel Del Vecchio, el fundador⁴⁰¹ de esta organización, demuestra las complejas influencias internacionales que se plasman en el panorama religioso de la Andalucía actual. El fundador nació en los Estados Unidos como hijo de inmigrantes italianos. Se convirtió joven y creció en una iglesia pentecostal italiana para posteriormente realizar obra evangelizadora en Cuba y México. En España empezó trabajando en el contexto del auge turístico de la Costa de Sol. Luego creó el brazo social de la iglesia bajo el nombre de “REinserción de MARginados” (REMAR). Al principio, por falta de recursos, alojaban a los necesitados en casas abandonadas, hasta que empezaron a recibir ayuda de autoridades locales. En la actualidad trabajan en 67 países, manejando diariamente un presupuesto de 100 000 dólares, dirigiendo centros de rehabilitación de toxicómanos, orfanatos, hospitales y colegios. A su vez sus trabajadores no reciben sueldos, ya que se trata de voluntarios, sobre todo recuperados de la drogadicción. Muchos de ellos se convirtieron también en pastores de la iglesia. Disponen de su propia radioemisora y televisión. REMAR sirvió como inspiración a asociaciones como Betel, el Centro Evangélico Reto a la Esperanza y muchas obras sociales en América Latina, sobre todo en Brasil. La membresía de sus entidades está dominada por españoles, aunque en Torremolinos existen dos entidades compuestas por población procedente de África.

Finalmente conviene nombrar a las entidades que, aunque no conduzcan directamente ningún tipo de actividad caritativa, cooperan con otras organizaciones que sí lo hacen. Por ejemplo, la Iglesia Evangélica Española coopera con la Comisión Española de Ayuda al Refugiado. Esta cuenta con abogados y trabajadores sociales. En el caso de

⁴⁰¹ Este fundó también Iglesia Cristiana Evangélica de España, que constituye una familia de iglesias establecida en los años 60. Todos sus centros tienen un segundo nombre, como “Roca Viva” o “La Vid Verdadera”.

Villanueva ambas instituciones se sitúan en el mismo edificio y realizan actividades comunes: las clases de español son impartidas por voluntarios tanto de la iglesia como de fuera de ella. Se ha constituido una bolsa de trabajo y hay un banco de alimentos y de ropa.

Vías de acceso al público

El 73% de las iglesias afirma realizar actividades con la finalidad de darse a conocer. En estas se pueden distinguir tres grupos principales de prácticas: el mantenimiento de su página web, la evangelización en los espacios públicos y su accesibilidad a través de diversos tipos de obras sociales, culturales y educativas. El 36% de las entidades dispone de su página web, pero algunas utilizan también otros medios de comunicación, como radio o televisión. Varias reparten folletos o persiguen acceder al público a través de libros expuestos en la calle. Una entidad, auto-definida como cristiana y evangélica, cuenta con su propio programa semanal en la televisión local, mientras que otra, auto-identificada como independiente, persigue diseminar información sobre su actividad yendo de casa en casa. La iglesia “Misión” dispone de su propia página web y de Facebook, además de tener también folletos que recogen el horario de sus actividades.

La organización de actividades al aire libre también es común. Así diferentes entidades afirman que “se predica en la calle”, realiza “campañas en la calle” o “campañas evangelizadoras”.

Otra vía de acceso es la conformada por la organización de actividades culturales abiertas para todos los que quieran asistir. Estas incluyen conciertos, actividades deportivas o proyecciones de cine. También hay entidades que pretenden darse a conocer a través de su obra social o el reparto de alimentos y de ropa.

Pertenencia a estructuras organizativas amplias

El 25% de las entidades afirma no pertenecer a ninguna organización más amplia que la propia iglesia. Entre aquellas que sí indicaron tener vinculación con estructuras organizativas de mayor tamaño, predominan las que señalaron agrupaciones nacionales de iglesias evangélicas. Entre estas destacan sobre todo las ya mencionadas Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (FEREDE), Federación de Iglesias Evangélicas Independientes de España (FIEIDE) y Federación de Iglesias Apostólicas Pentecostales de España (FIAPE). Una entidad afirmó estar vinculada con el Consejo Evangélico Andaluz. Otro grupo de iglesias pertenecen a organizaciones religiosas como la Federación Asambleas de Dios de España (FADE), la Iglesia Evangélica Española, la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular, la Federación de Iglesias Betania (FIBE) o la Asociación Nacional Iglesias de

Cristo en España. Una minoría indico vínculos con entidades extranjeras con sede en países como Estados Unidos, República Dominicana o Alemania. En el caso de la Congregación Kichwa, esta se define como independiente, pero la entidad en la que se inserta mantiene vínculos con una organización misionera internacional.

Más de la mitad de los responsables, el 53%, considera que el Estado, de ningún modo, debería financiar las entidades religiosas. No obstante, una proporción considerable, el 38%, cree que el Estado debería asumir esta función pero sólo en ciertas condiciones. Sólo el 4% de las entidades cree que el Estado debería financiar las entidades en todo momento.

Financiación

“En primer lugar, es obligado resaltar, por nuestra parte, la no conformidad sobre el que el Estado financie o ayude a las actividades propias de una fe determinada, sea la nuestra u otra. Esta Entidad defiende la separación total entre Estado e Iglesia, algo que parte de la Iglesia Evangélica no comparte. Dicho esto, sí entendemos que el Estado debe apoyar y colaborar en todas aquellas iniciativas enfocadas a cualquier obra social o cultural (...) Desde nuestra Iglesia se enseña y aconseja el respeto y la obediencia a las autoridades civiles (...) pero también sabemos de nuestros propios derechos como parte de este Estado (...) Por ello, no estamos de acuerdo con la palabra TOLERANCIA, ya que nadie nos tiene que tolerar, por contar con los mismos derechos y obligaciones que cualquier Entidad Religiosa o miembro de este Estado”
(Responsable de una entidad que se auto-define como independiente)

Al mismo tiempo la abrumadora mayoría, el 95% de las iglesias, se mantiene a partir de las aportaciones de los propios miembros, mientras el 2% lo hace gracias a la financiación pública. Una de las entidades recibe fondos de una organización alemana, mientras que otra afirma realizar diferentes tipos de programas sociales a través de las subvenciones públicas.

Concluimos este epígrafe con las principales necesidades indicadas por las entidades dividiéndolas en varios grupos. La mayor parte de las entidades señala las ligadas al espacio, el local o el terreno para el desarrollo de sus actividades. Estas necesidades hacen referencia a sus objetivos de adquisición de un local propio, la restauración del existente o su ampliación, el pago de la hipoteca o del alquiler. Varias entidades se centraron en los objetivos de su actividad describiendo sus necesidades como “espirituales” o ligadas a la evangelización. Algunas indicaron querer contar con más recursos humanos.

Necesidades

Destaca la necesidad de un mayor reconocimiento social, señalando los responsables objetivos como “Recuperar el lugar que la historia nos negó en la sociedad española”, “Tener libertad para hacer notoria nuestra presencia y actividad en la vía pública” o “Libertad de expresión”.

“Observamos con inquietud como en algunas Comunidades Autónomas y municipios comienzan a ponerse trabas al ejercicio de nuestras actividades en base a normas urbanísticas (locales de culto) o de orden público (manifestaciones al aire libre), el acceso a ciertos espacios o entidades públicas, diríamos que en ciertas ocasiones depende más del voluntarismo de las personas otorgantes que del propio derecho que nos ampara” (Responsable de una entidad que se auto-define como pentecostal)

Existe así la visión de un vacío legal referente a las minorías religiosas que implica que las autoridades locales con frecuencia actúen de manera arbitraria⁴⁰². Los permisos para la apertura de los locales o el uso del espacio público para las actividades son considerados contextos de discriminación de las entidades no-católicas.

Finalmente, algunas entidades se centraron sobre todo en las necesidades de sus miembros. A partir de ello identifican como crucial necesidad el aumento de las posibilidades de empleo en España y la mejora económica general. En esta línea otras iglesias indicaron como objetivo disponer de mayores recursos para sus actividades de ayuda social.

⁴⁰² También se han señalado las siguientes preocupaciones:

“La persecución es muy sutil. La ley existente es una ley que no regula nada. Sí, dice reconocemos que existís, no cierran los templos y no nos queman. Pero por ejemplo para la Semana Santa no se permite la procesión. Para hacer una boda primero hay que hacer una boda civil con el juzgado (...) No existimos para la prensa, sólo si pasa algo malo. Nos llaman con el término secta o evangelistas” (Apuntes de entrevista con un pastor bautista)

“He observado muy poca receptividad y cercanía de parte de las autoridades del pueblo [indica el nombre de la localidad]. Creo que no han sido capaces de vernos como un "pequeño" pero real recurso para ser de apoyo ante la crisis social que vivimos. He intentado tres veces hacer cita con el alcalde y no he obtenido una oportunidad de presentarme como pastor (...) Aún es muy evidente el sesgo del ayuntamiento, sesgo hacia el Catolicismo Romano, el cual entiendo perfectamente desde el devenir histórico. Sin embargo ya es hora de que las autoridades nos visualicen como una opción espiritual y social más y no como estábamos acostumbrados a ser tratados en el pasado” (Responsable de una entidad que se auto-define como bautista)

7.3.3 MUSULMANES

El islam, con sus 1,6 millardos de fieles en todo el mundo, es superado numéricamente sólo por el cristianismo. A pesar de su imagen popular, la mayoría de sus seguidores no son ni árabes ni población arabizada⁴⁰³ (Díez 2007). Los musulmanes predominan en regiones que se extienden desde el África Subsahariana hasta Indonesia, mostrando una diversidad cultural extraordinariamente rica.

El islam surge en Arabia en el siglo VII como consecuencia de la predicación de Muhammad. Su base es el libro sagrado Qur'an y la tradición recogida en Sunnah. Los fundamentos de esta religión son los denominados "Cinco Pilares". El primero es la declaración de fe en un único Dios (ár. Allah) y de que Muhammad es el último profeta. Los otros abarcan prácticas básicas del islam: la oración⁴⁰⁴ cinco veces al día en dirección de la Meca, la ciudad sagrada del islam, la ayuda económica a los más necesitados, el ayuno durante el mes del Ramadán⁴⁰⁵ y la peregrinación a la Meca al menos una vez en la vida (Danecki 2007)⁴⁰⁶. Las dos ramas principales son la suní, que recoge al 80% de los musulmanes, y la chií, que engloba al 12%⁴⁰⁷.

Los musulmanes constituyen la mayoría de la población en más de 50 países. Estos se sitúan en un territorio compacto que va desde el África Occidental hasta el Sudeste de Asia y desde Turquía y Kazakstán hasta Nigeria e Indonesia. El mundo islámico arabizado abarca el Norte de África y el Oriente Medio. A pesar de la mencionada identificación del islam con este último, la mayoría de los musulmanes ni es de esta región ni habla el árabe⁴⁰⁸. Casi la mitad vive en el Sudeste Asiático, mientras que sólo en Indonesia, el país con mayor número de musulmanes, hay casi tantos seguidores de esta fe como en todos los estados árabes de Oriente Medio (Morris 2009)^{409 410}.

⁴⁰³ La población árabe constituye aproximadamente una quinta parte de todos los musulmanes (Estruch et al. 2007).

⁴⁰⁴ Para la realización de la oración se requiere estar en estado de pureza, de ahí la costumbre de la ablución antes del rezo. Además, hay que estar descalzo y separado del suelo a través de las alfombras. La oración se lleva a cabo en árabe realizando cuatro posturas principales (de pie, inclinación, prosternación y posición sentada sobre los talones).

⁴⁰⁵ Durante el Ramadán está prohibida la ingesta de alimentos o agua desde la salida hasta la puesta del sol. Los niños y niñas están exentas de su cumplimiento hasta la pubertad. En casos de enfermedad, viajes, embarazo o menstruación el seguimiento del ayuno tampoco es exigido.

⁴⁰⁶ El islam sobrepasa las prácticas religiosas rituales e institucionales, ordenando todas las actividades humanas (Shepard 2009). En este contexto es necesario diferenciar entre dos conceptos: el de *Shari'a* y el *fiqh*. Ninguno de estos se corresponde con el concepto occidental de ley. El primero representa la voluntad de Dios para la vida humana en su conjunto. El término *fiqh* denota la comprensión, por lo que se podría diferenciar entre *Shari'a*, refiriéndose a lo que Dios ordena, y *fiqh*, que sería el *Shari'a* tal como este es accesible a los humanos. En otras palabras, el *fiqh* es la comprensión humana del *Shari'a*.

⁴⁰⁷ El surgimiento de ambas ramas, de los suníes y de los chiíes, así como de la de los jariyíes, tiene sus raíces en las discrepancias sobre la sucesión del Profeta surgidas treinta años después de su muerte.

⁴⁰⁸ Hay que enfatizar que el árabe es la lengua sagrada de los musulmanes, en la que está escrito el Corán.

⁴⁰⁹ En las últimas décadas la población musulmana muestra un crecimiento y expansión destacada gracias al potencial demográfico de los países musulmanes y los movimientos migratorios. En la actualidad varios estados europeos albergan a más musulmanes que algunos pequeños países árabes.

⁴¹⁰ Esta gran variedad de territorios que compone el mundo islámico pone en evidencia la falacia de la identificación de las prácticas musulmanas con el caso de Arabia Saudí o con el del Afganistán de los talibanes.

7.3.3.1 Implantación de las entidades musulmanas en España y en Andalucía

El islam en España constituye la segunda religión después del catolicismo, contando con más de un millón doscientos mil fieles (Díez 2010)⁴¹¹. Abarca no sólo a la población inmigrante, sino también a los componentes de la sociedad de acogida. A pesar de que a nivel nacional el número de seguidores del islam los sitúa en la primera posición de entre las religiones minoritarias, el recuento de entidades, en relación a las evangélicas, no refleja tal relación. Esta situación es explicada parcialmente en la investigación de Sol Tarrés y Óscar Salguero (2010), que indica que sólo entre el 10 y el 25% de los musulmanes acude de forma habitual a los centros del culto.

Según el Observatorio de Pluralismo Religioso en España (2014b), el número de entidades musulmanas en el país asciende a 1312. En Andalucía las 196 organizaciones musulmanas constituyen un 20% de todas las entidades de religiones minoritarias en la Comunidad Autónoma.

*Renacimiento
del islam en
Andalucía*

La historia de Andalucía, pero también del islam, no serían las mismas sin el legado de Al-Ándalus. Sin embargo, no hay lugar aquí para adentrarse en este periodo, que duró desde el siglo VIII hasta la reconquista de Granada, el último bastión de los musulmanes en la Península Ibérica, en 1492. La historia posterior fue marcada por la emisión del edicto de expulsión de los moriscos en 1609 así como por la actividad del Tribunal del Santo Oficio encargado de homogeneizar a la población en materia religiosa.

A pesar de la desaparición de la presencia institucional de los musulmanes en Andalucía, la cercanía geográfica con el Norte de África permitió preservar el contacto entre la población cristiana y musulmana de las dos orillas (Tarrés y Salguero 2010). No hay que olvidar tampoco las repercusiones del Protectorado Español en la zona norte de Marruecos, instaurado entre 1912 y 1956, así como la participación de aproximadamente 100 000 marroquíes en la Guerra Civil Española. Como consecuencia de esto último, el primer

⁴¹¹ Hay que enfatizar que la contabilización de los seguidores de diferentes religiones es muy difícil. Acudiendo a diferentes fuentes, se obtienen estimaciones muy dispares. De igual manera, los propios dirigentes de las organizaciones musulmanas aportan datos que divergen entre sí enormemente. En el libro de Barnabé López y asociados (2007) se ilustran estas diferencias. Según el secretario de la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI), entrevistado por los autores, en España puede haber un millón y medio de musulmanes. El presidente de la misma organización aporta otra cifra: entre 1,6 y 2 millones. En cambio, el presidente de Webislam y de la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE), estiman que la población musulmana oscila en torno a 800 000 personas.

oratorio moderno musulmán en España fue abierto en un periodo de ausencia de libertad religiosa, cuando España se definía como un Estado confesional católico y en el que no se reconocía la práctica de otras religiones. El Morabito de los Jardines de Colón, en Córdoba, fue erigido como acto de gratitud a los soldados musulmanes que participaron en la Guerra Civil. Para enterrar a los que fallecieron, se destinó un espacio en el cementerio de San Fernando en Sevilla y en el de Granada.

Posteriormente el régimen franquista desarrolló un discurso que abogaba por el renacimiento de la “tradicional amistad con los pueblos árabes” (López et al. 2007, p. 45). A partir de mediados de la década de los 50 la atención se centró principalmente en los países de Oriente Próximo. Se promovieron intercambios de visitas culturales y el movimiento de los estudiantes, sobre todo de Siria, Palestina, Jordania, Egipto y Líbano. Estos últimos posteriormente se convertirían en la primera generación de musulmanes nacionalizados en España.

El renacimiento del islam en Andalucía, al igual que en toda España, tiene lugar a partir de los años 60, siendo protagonizado por tres colectivos principales (Tarrés y Salguero 2010):

- Estudiantes de los países musulmanes que se instalan en los años sesenta en ciudades universitarias, como Granada o Sevilla, como resultado de los acuerdos de cooperación entre el régimen franquista y algunos países árabes.
- Españoles conversos vinculados sobre todo con distintos movimientos contraculturales de los años 60 e inspirados por el sufismo⁴¹² y nacionalismo andaluz.
- Inmigrantes, que en la actualidad forman la gran mayoría de los musulmanes en Andalucía. Entre ellos cabe distinguir dos grupos. El primero abarca a los inmigrantes económicos procedentes, sobre todo, de África. El segundo está constituido por ciudadanos de la Península Arábiga y el Golfo Pérsico, con un alto poder adquisitivo, que se instalan sobre todo en las regiones turísticas de la Costa del Sol malagueña.

Inicialmente la población musulmana en España estaba formada, en su mayoría, por estudiantes y refugiados de Oriente Medio y por españoles convertidos al islam. A pesar de

⁴¹² El sufismo está muy arraigado en la historia de al-Ándalus, albergando a múltiples centros sufíes y siendo lugar con el que se vinculaban varios de los maestros sufíes más importantes.

la creciente presencia de este último grupo, a partir de los años 90 la población musulmana en España llega a ser dominada numéricamente por magrebíes, sobre todo de origen marroquí.

La historia reciente de los musulmanes en España está marcada por dos fenómenos fundamentales. En primer lugar se halla el crecimiento de la población musulmana en territorio nacional llegando a formar una de las tres confesiones religiosas de mayor presencia en la actualidad. En segundo lugar, destaca el reconocimiento oficial del islam en España, plasmado, entre otros, en la firma de Acuerdos de cooperación con el Estado en 1992. En este mismo año se crea la Comisión Islámica de España (CIE) para representar a los musulmanes ante el Estado.

*Visibilidad en
el espacio
público*

En la actualidad las entidades musulmanas se caracterizan por un muy bajo nivel de visibilidad en el espacio público⁴¹³. Durante el trabajo de campo se han visitado diversas organizaciones ubicadas en pisos privados y que no contaban con ninguna señal aparente de su existencia. Los obstáculos para encontrar otros datos de contacto, como podría ser su número de teléfono, un email o el horario de las actividades, dificultaban gravemente la recogida de información sobre estas instituciones. Este es uno de los motivos principales por el que hay una cierta descompensación entre las respuestas obtenidas de las entidades evangélicas y musulmanas.

La escasa visibilidad en el espacio público se debe a varios factores, entre los que destaca la reciente implantación de la mayoría de las entidades existentes así como la precariedad económica de muchas de ellas. No hay que olvidar tampoco que las entidades musulmanas en diversos países de inmigración europeos han sido víctimas de agresiones por parte de la población autóctona, lo que puede frenar intentos de adquirir una mayor

⁴¹³ Pese a la escasa visibilidad de las entidades musulmanas en el espacio público, tal como ya se ha mencionado, existe una “hipervisibilidad” (Jeldtoft 2014) de algunas cuestiones controvertidas que se asocia a la religión musulmana. El trabajo de Francisco Díez (2006) permite desmentir algunas de las visiones estereotipadas sobre el Islam. Sirva de ilustración el concepto de yihad, que denota el esfuerzo, la lucha interior de autosupremación en el camino a Allah. Su interpretación en la actualidad como guerra santa contra los enemigos de la fe justificando el uso de la violencia abarca sólo a algunas corrientes radicales de carácter minoritario. Estos mismos grupos promueven con frecuencia la unificación de los musulmanes bajo un único gobierno de carácter religioso. De este modo influyen en la estigmatización del islam como incompatible con la democracia. No obstante, en la tradición islámica existen bases, tales como un mecanismo de toma de decisiones fundamentado en el “consenso de la comunidad de creyentes”, que podrían servir para el desarrollo de un modelo democrático legitimado por religión.

visibilidad. Sirvan de ejemplo los sucesos que tuvieron lugar en Reino Unido en 2013 tras el asesinato del soldado británico Lee Rigby. Entre las reacciones al crimen, se realizaron protestas en contra de la presencia de la población musulmana en el país, así como ataques a mezquitas locales. Se trata tan sólo de uno de los múltiples casos en los que toda la población musulmana, así como sus organizaciones, fueron culpabilizadas por actos de unos pocos.

Foto 31. Mezquita de Marbella.



Fuente: <http://objetivomalaga.diariosur.es/fotos-Varela/albumes/marbella-36440/index.html> (21/09/2011).

Foto 32. Entrada de la Comunidad Musulmana de Villanueva.



Fot. Rita Sobczyk

Foto 33. Interior de la Comunidad Musulmana de Villanueva.

Fot. Rita Sobczyk

Foto 34. Rótulo del Centro Islámico de Villanueva.

Fot. Rita Sobczyk

Además de en pisos privados, las entidades se encuentran también en locales comerciales, garajes o naves industriales. En Andalucía existen muy pocas mezquitas construidas como tales que permitan una mayor visibilidad del islam. En las fotografías 31, 32, 33 y 34 se puede apreciar la gran diversidad que muestran los locales utilizados por las organizaciones musulmanas. Se trata de un patrón existente también en otras Comunidades Autónomas. Como relata María Victoria Contreras (2008), los locales poco visibles en el espacio público pueden albergar comunidades numerosas y muy dinámicas. Es el caso de la

Comunidad Musulmana de Santa Cruz de Tenerife, una entidad registrada en el Ministerio de Justicia en 1997 y que acoge a más de trescientas personas pero cuyo local pasa completamente desapercibido.

En cambio la Mezquita del Rey Abdul Aziz al-Saud de Marbella (Foto 31), la primera mezquita construida en la España contemporánea (Tarrés y Salguero 2010), constituye un ejemplo de entidad caracterizada por arquitectura sacra. Su edificación fue impulsada en 1981 por la Casa Real Saudí, que tiene su residencia en la Costa del Sol Malagueña. La entidad, a pesar de tener una capacidad de acogida de 800 personas, no está inscrita en el Registro de Entidades Religiosas.

7.3.3.2 El perfil de las entidades musulmanas en el contexto andaluz: auto-definición y objetivos

Al igual que en el caso de las entidades evangélicas, la presentación de los resultados sobre las musulmanas se fundamenta no sólo en el cuestionario sino también en las entrevistas en profundidad con los responsables y en fuentes secundarias⁴¹⁴.

La cuestión de la autodefinición, tan compleja entre las entidades evangélicas, es más sencilla en el caso musulmán. A pesar de que se dio la opción de realizar la auto-definición en palabras propias, ninguna organización la utilizó. Todas se identificaron simplemente como “musulmanas”. Se trata de una expresión que conlleva una fuerte percepción de unidad de todos los musulmanes, pero esto no quiere decir que no exista diversidad entre las entidades existentes. El desarrollo de una visión similar ha sido captado en el análisis del caso senegalés, en el que múltiples informantes, incluyendo a los propios responsables de las entidades religiosas, enfatizaron el vínculo que une a todos los musulmanes.

Tal y como indican Sol Tarrés y Óscar Salguero (2010), en Andalucía, al igual que en toda España, prevalecen de forma abrumadora los suníes. Entre las cuatro escuelas jurídicas sunitas, es la malikí la que acoge a la mayoría, incluyendo tanto españoles como a

*Auto-
definición*

⁴¹⁴ Nos apoyamos sobre todo en la investigación pionera de Sol Tarrés y Óscar Salguero (2010) y, en menor medida, en otros estudios de la Fundación Pluralismo y Convivencia (Ruiz 2010; López et al. 2007; Estruch et al. 2007).

inmigrantes magrebíes. El chiismo es muy minoritario. En Andalucía hay un pequeño grupo, sobre todo proveniente de Irán, que sigue esta corriente⁴¹⁵.

Entre las entidades existentes cabría diferenciar entre: (i) mezquitas y oratorios, (ii) federaciones religiosas y (iii) centros sufíes (Estruch et al. 2007). El sufismo, la corriente mística de islam, está presente tanto entre los españoles como entre la población inmigrante. En el caso de estos primeros, fue una de las principales vías que inspiraron las conversiones al islam en los años 70. Las entidades senegalesas de Mouridiyya y Tijaniyya, analizadas en el presente estudio, también son organizaciones sufíes. Destaca que, entre los senegaleses, ser musulmán mayoritariamente conlleva la pertenencia a una de las cofradías.

La presencia de los musulmanes en Andalucía se ve acompañada por la creación de otro tipo de instituciones vinculadas con el islam⁴¹⁶ (Tarrés y Salguero 2010). En primer lugar, destacan las dedicadas a la alimentación, que vigilan si la matanza se realiza de acuerdo con los preceptos religiosos, emitiendo, de acuerdo con los resultados obtenidos, certificados a las empresas. Gracias a su actividad cerca de la mitad de los musulmanes en Andalucía consume sólo la carne *halal*. Hay que mencionar además la cuestión de los cementerios musulmanes. En Andalucía, entre las parcelas en los cementerios municipales y los terrenos privados, se contabilizan cinco. A los musulmanes fallecidos se les debe enterrar preferiblemente en las 24 horas siguientes a la muerte, en un sudario blanco, directamente en el suelo y en dirección hacia la Meca. Hay que señalar que estas prescripciones se traducen en diferentes prácticas dependiendo del lugar (Ruiz 2010). Sin embargo muchos inmigrantes, entre ellos muchos senegaleses, siguen prefiriendo ser enterrados en sus países de origen. Por esta razón son comunes los seguros para la repatriación de cuerpos. Ya ilustramos esta práctica con el caso senegalés. En este contexto

⁴¹⁵ La división entre suníes y chiíes surgió como consecuencia del conflicto sobre la sucesión de Muhammad. Los suníes postulaban que el criterio no debe ser la sangre, sino la aptitud de cada candidato. Los chiíes optaron por defender que son los parientes más directos de Muhammad los que deberían encabezar la nueva religión. El conflicto más violento surgió alrededor de la candidatura de Ali, el primo del profeta y marido de su hija. Desde su asesinato y el de sus hijos, Hasan y Hussein, los chiíes otorgan gran importancia al sufrimiento, dando un valor místico a la sangre de sus líderes. Finalmente, hay que hablar sobre los jariyitas, que postulaban la piedad como el criterio para la elección de los califas.

Entre las principales diferencias entre los suníes y chiíes destaca la posición que se atribuye a los intermediarios entre Dios y los fieles. Los chiíes generaron un sistema clerical.

⁴¹⁶ Conviene señalar que, paralelamente a las entidades religiosas consolidadas que cuentan con su espacio material de reuniones, existe un abanico de movimientos que adquieren forma de red social conectada a través del uso de las nuevas tecnologías de comunicación.

hay que señalar que la Asociación de Senegaleses, que se ocupa de la recogida de fondos para la repatriación de los fallecidos, se define como una organización laica.

Esta borrosa frontera entre las entidades religiosas y de otro tipo se articula también en lo referente al estatus oficial de los centros existentes. El tipo de organización más frecuente entre los centros musulmanes es el de asociación cultural (Tarrés y Salguero 2010). Esta modalidad permite que las relaciones con las autoridades públicas sean más fáciles y, además, supone la posibilidad de solicitar ayuda para proyectos de integración. En cambio, el registro como entidad religiosa en el Ministerio de Justicia se asocia los beneficios y obligaciones establecidas en el Acuerdo de Cooperación de 1992. A esta modalidad se acude en el caso de las comunidades más estabilizadas que quieran tener derecho a realizar actuaciones de validez civil.

Hay que enfatizar que entre las entidades surgidas a raíz del fenómeno migratorio existe actualmente un alto grado de informalidad. Es frecuente que durante los primeros años funcionen sin contar con un estatus jurídico regularizado y sólo posteriormente se constituyan como una organización oficial.

Al responder al cuestionario, todas, menos una entidad, indicaron como objetivo “el desarrollo espiritual personal”. La importancia atribuida a esta finalidad las asemeja a las organizaciones evangélicas. La mitad de los responsables señalaron también la ayuda a los demás como uno de los objetivos clave. Destaca la alta incidencia de las entidades que escogieron la opción “Otro”, aspirando, según sus palabras, al “desarrollo de actividades culturales”, “la defensa de la Libertad y de la Igualdad de todas las religiones ante la Ley” o persiguiendo “promover y favorecer la interculturalidad”.

Al igual que en el caso de las entidades evangélicas, destaca la década de los años 80 como periodo de inflexión en la historia reciente de la diversidad religiosa en España. Ninguna de las organizaciones musulmanas que respondieron al cuestionario fue creada con anterioridad a esta fecha. Recordemos que fue aquella época en la que cambió la ley sobre la diversidad religiosa, abriendo un periodo de libertad en la actividad de las minorías religiosas. No obstante, hay que tener en cuenta la existencia de entidades formadas en Andalucía en el periodo entre 1960 y 1990. Como relatan Tarrés y Salguero (2010), aunque la presencia musulmana en la Andalucía contemporánea data de los inicios del siglo XX, las primeras organizaciones estructuradas surgen tan sólo en la segunda mitad del siglo

Objetivos

Periodo de fundación

impulsadas por españoles conversos en los años 60 y 70, por una parte, y por universitarios del Oriente Próximo por otra. Como ejemplo de organización formada por estos primeros puede servir el caso de la Sociedad para el Retorno del Islam a al-Andalus. Fue una de las primeras entidades creadas por los españoles conversos en la década de los 70. Dedicados a la difusión del islam en España y trabajando desde Córdoba y Sevilla, a finales de los 70, recibieron una carta de invitación de alcalde de Granada. Como consecuencia se trasladaron a esta ciudad, al barrio del Albaicín, registrándose como Comunidad Islámica en España. En 1981 adquieren un terreno en el Mirador de San Nicolás, donde en 2003 se inauguraría la emblemática Mezquita Mayor.

7.3.3.3 Idiomas y perfil de los asistentes extranjeros

Idiomas utilizados

Nos centramos a continuación en los idiomas utilizados en las actividades de los centros de culto. Las entidades musulmanas cumplen con el requisito religioso de celebrar las oraciones en árabe, por lo que ninguna organización señaló que todas las actividades se llevan a cabo en español. Siete de las ocho indicaron que utilizan diferentes idiomas para diferentes actividades. Tan sólo una señaló que emplea sólo un idioma diferente al español, el árabe.

La mayoría de las organizaciones utilizan tanto el árabe como el español. Se trata de una tendencia, existente en las diásporas actuales, al uso en las actividades religiosas, paralelamente a la lengua sagrada, de la vernácula (Yang y Ebaugh 2001b). Sirva de ilustración una mezquita en la que los viernes se realiza una charla bilingüe:

“Tengo una charla todos los viernes, bilingüe [en árabe y en español] (...) que es perfectamente compatible vivir en una sociedad moderna, respetando sus propios principios y practicándolos libremente, porque nadie se los va a reprochar (...) sino que tiene derecho respetando las leyes del país (...) entonces no tiene porqué de tener miedo de practicar el islam y vivir como musulmán”. (Responsable de una mezquita)

Existen dos entidades que, además del árabe y el español, utilizan un tercer idioma en sus actividades. En una de ellas es el hausa y en otra el inglés.

Asistencia

Las entidades que respondieron al cuestionario cuentan con un número relativamente alto de asistentes, tanto en las actividades realizadas una vez por semana como en las celebraciones más importantes del año. Todas, excepto una, acogen a más de 50 personas en las actividades semanales y anuales.

Todas las organizaciones cuentan con presencia extranjera, no acogiendo ninguna a personas de un sólo origen nacional. En seis de las ocho entidades los asistentes extranjeros son muy numerosos. En cuatro forman más del 75%, mientras que en las otras dos cerca del 100%. En las dos restantes también hay una considerable presencia extranjera, entre el 25 y el 50%.

La membresía extranjera es diversa en cuanto a los orígenes, estando presentes entre 6 y 10 nacionalidades en cinco de las entidades. Dos cuentan con entre 2 y 5 orígenes diferentes. En la pregunta sobre las nacionalidades de los extranjeros presentes en la entidad, en todos los casos excepto uno, los responsables indicaron en primer lugar la población marroquí. En el caso excepcional se señaló a los pakistaníes en primer lugar. Se trata de una entidad que puede servir de ilustración de la diversidad de orígenes existente en muchas de las organizaciones religiosas. La mayoría de sus miembros son españoles. Los pakistaníes son los más numerosos entre los asistentes extranjeros, pero constituyen sólo el 10% del total. Les siguen personas procedentes de ocho nacionalidades diferentes: ingleses, alemanes, suecos, franceses, senegaleses, nigerianos, argelinos y marroquíes.

La presencia de múltiples orígenes entre los componentes de las entidades religiosas puede conllevar la búsqueda de imames que pongan énfasis en los principios universalistas del islam y en la unidad de todos los musulmanes. María Contreras (2008) relata el empleo de los líderes religiosos elegidos según este criterio en la Comunidad Musulmana Al Muhsinin en Tenerife. Se trata de la entidad musulmana más numerosa de Tenerife, formada por aproximadamente 2000 personas pertenecientes a 64 nacionalidades diferentes.

El criterio de composición e historia de las entidades permite dividir las en dos grupos principales (Tarrés y Salguero 2010). El primero lo forman las comunidades históricas, iniciadas entre 1960 y 1995 por estudiantes de países musulmanes, sobre todo de Siria, Líbano y Palestina, actualmente integradas sobre todo por españoles⁴¹⁷. Eran estas las que predominaban hasta el auge de la inmigración, punto de inflexión en la historia contemporánea del islam en España marcando la aparición del segundo grupo de entidades. Estas últimas, nacidas de la inmigración, conforman en la actualidad la mayoría.

⁴¹⁷ La llegada de los inmigrantes conllevó el crecimiento de la presencia de asistentes extranjeros en estas organizaciones.

Paralelamente al influjo de la población extranjera, su número empezó a crecer desde los mediados de los años 90, centrándose en los principales lugares de destino de los inmigrantes musulmanes: ciudades, zonas turísticas y áreas agrícolas.

En las mezquitas y oratorios de España se observa un fenómeno de diferenciación en función de la nacionalidad de los asistentes. Sirva de ilustración el estudio de Bernabé López y asociados (2007) sobre las organizaciones musulmanas en Madrid. Según su investigación, la capital alberga a distintas entidades conducidas por diversos grupos nacionales, como la bangladeshí, la paquistaní, la iraquí o la marroquí. La investigación dirigida por Eduardo Ruiz (2010) en el País Vasco muestra una fragmentación similar⁴¹⁸.

En el caso de Andalucía, Tarrés y Salguero (2010), de igual manera, detectaron la existencia de entidades formadas predominantemente por personas de un mismo origen. Esta tendencia se perfiló ya en los inicios de la reimplantación del islam en la Andalucía contemporánea, tal como demuestra el caso de la mezquita del barrio de San José en Linares, creada en los años 70 por paquistaníes que llegaron para trabajar en las minas de plomo. No obstante, los autores apuntan que las entidades existentes en la actualidad son de carácter nacional pero también plurinacional.

Sirva de ejemplo de esta última la Mezquita de la Paz, As-Salam, de Granada. Se trata de una entidad surgida a raíz de la inmigración en 1999. En la actualidad es formada por aproximadamente 500 personas de diferentes orígenes. Su composición se traduce en que se desarrollaron diversas actividades de atención a los migrantes recién llegados. Su labor asistencial es posibilitada gracias a su cooperación con ONGs como Cruz Roja o Granada Acoge.

En cambio, el caso de las entidades religiosas senegalesas analizadas en el presente estudio constituye un ejemplo de organizaciones de carácter nacional. Pese a que la mezquita conducida por los Mourids cuenta con una pequeña minoría de asistentes de otros países, la gran mayoría de los participantes, así como los responsables, son senegaleses. La importancia del principio nacional se pone de manifiesto todavía con mayor

⁴¹⁸ El predominio de inmigrantes originarios de un único país puede influir en los idiomas utilizados en las actividades, tal como es, por ejemplo, en el caso de la mezquita Al Madani de Vitoria. La organización impulsada por un grupo de pakistaníes utiliza el árabe para la oración, pero también la lengua urdu para las comunicaciones. La mezquita, tal como muchas otras, es registrada como una asociación cultural y no como entidad religiosa (Ruiz 2010).

fuerza si analizamos la composición de las dos cofradías sufíes implantadas en Villanueva. Tanto la *da'ira* de Tijaniyya como la de Mouridiyya están formadas por senegaleses.

Las organizaciones musulmanas existentes en Andalucía están compuestas predominantemente por personas con un cierto arraigo en España. Cinco entidades indicaron que sus miembros extranjeros, en su mayoría, inmigraron hace más de 10 años. En ninguna prevalecen personas recién llegadas. En todos los casos, sin ninguna excepción, los asistentes extranjeros eran creyentes antes de instalarse en España.

En todas las entidades las mujeres forman menos del 50% de los miembros. Este hecho puede vincularse con dos factores principales: la mayor presencia masculina en las organizaciones musulmanas en general y la acentuada prevalencia de los hombres en los flujos migratorios de muchos países musulmanes. Hay que indicar además que, en muchos centros, las difíciles condiciones económicas conllevan la falta de espacios de oración destinados a las mujeres. La mezquita liderada por los Mourids es un buen ejemplo de una entidad en la que la presencia de las mujeres es muy escasa, destinado el cuarto de la junta directiva para su asistencia durante actos religiosos. Conviene señalar que este espacio se halla en una planta diferente al recinto principal, por lo que el contacto con lo que se realiza en los actos se produce a través de altavoces. Hay que recordar también que esta realidad puede ser explicada, al menos parcialmente, por la abrumadora prevalencia de los hombres entre los migrantes de Senegal en Andalucía y en España.

En casi todas las entidades que respondieron al cuestionario los asistentes extranjeros tienen entre 18 y 40 años. Este perfil joven se corresponde con la baja edad media de los inmigrantes económicos. En la mitad de los casos la membresía extranjera aumentó en los últimos años, mientras que en otros dos descendió debido a la emigración a países como Francia, Bélgica o Marruecos.

Todos los responsables indicaron que la mayoría de los asistentes llega a conocer la entidad a través de familiares, amigos o conocidos. Hay que destacar que esta modalidad de expansión puede apoyarse en las redes de contactos con compatriotas, tal como es el caso de las organizaciones senegaleses analizadas en el presente estudio. No obstante, las comunidades de musulmanes impulsan también medios de comunicación con contenidos

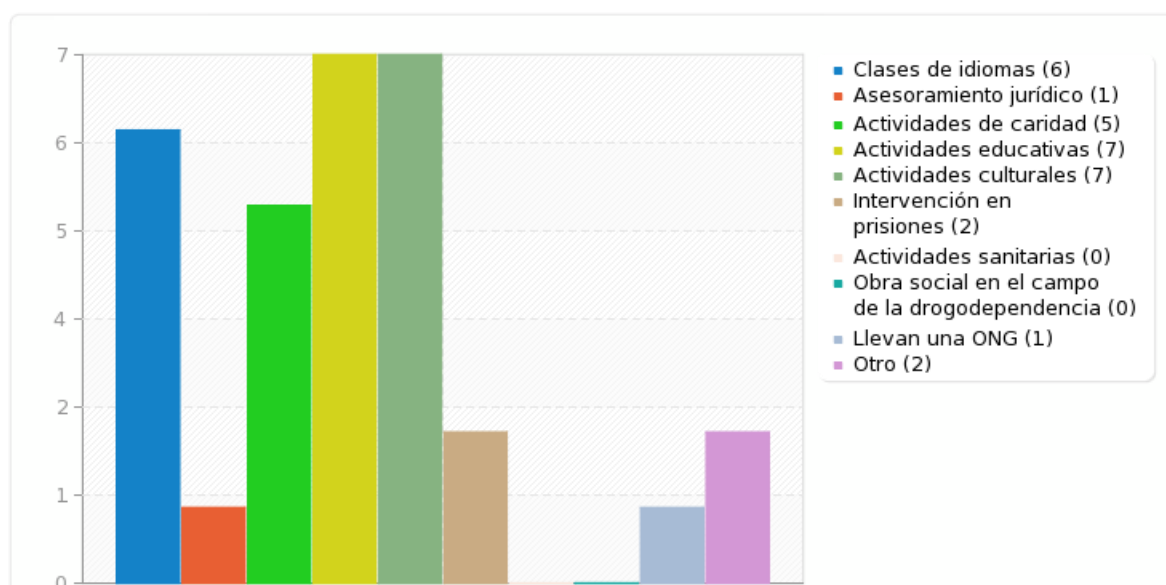
de carácter religioso. Todas las entidades que respondieron al cuestionario indicaron contar con página web propia⁴¹⁹.

7.3.3.4 Actividades principales

Actividades

Entre las actividades realizadas a lo largo de la semana, además de la oración y el sermón del viernes, destacan diversas iniciativas educativas y culturales realizadas por casi todas las entidades. En la mayoría de los casos estas actividades se centran en los fines de semana, entre el viernes y el domingo. En este sentido las mezquitas y oratorios sirven no sólo como lugares de culto sino también como centros comunitarios, culturales y de apoyo social.

Gráfico 16. Tipos de actividades sociales, culturales y educativas realizadas en el seno de las entidades musulmanas.



Fuente: Elaboración propia.

En seis entidades se imparten clases de idiomas, predominantemente de español o árabe. En una de las organizaciones, de manera adicional, se enseña también inglés. En cuanto a otras actividades educativas, prevalecen las de formación religiosa, como “Clases de Historia y Cultura del Islam y de los Pueblos Musulmanes” o “Enseñanza religiosa y Corán”. Entre las iniciativas culturales los responsables indicaron conferencias, exhibiciones, fotogalerías y charlas. En este contexto hay que hablar sobre las actividades dirigidas a

⁴¹⁹ Conviene destacar la iniciativa de la Junta Islámica, que en 1997 creó la página Webislam, una de las principales referentes online para los musulmanes de habla española.

diseminar el conocimiento sobre el islam y sobre los musulmanes, persiguiendo luchar de esta manera con la imagen creada a raíz de los diversos atentados terroristas de organizaciones fundamentalistas. Las exposiciones, congresos y charlas tienen con frecuencia como objetivo dar a conocerse a la población local no-musulmana.

Hay que destacar también la importancia de las actividades de apoyo a los más necesitados, como el reparto de alimentos y ropa. Este perfil asistencial de las entidades puede plasmarse en la creación de ONG's asociadas a las organizaciones religiosas. Entre los centros que respondieron al cuestionario, uno se corresponde con esta modalidad, conduciendo una ONG que describen como "socio-religiosa". En una entidad se ofrece asesoramiento jurídico, mientras que en otras dos se realizan actividades de intervención en centros penitenciarios.

Estas actividades asistenciales constituyen un reflejo de la importancia atribuida a la ayuda a los demás dentro del islam. Uno de sus cinco pilares es el *zakat* (azaque) o diezmo, que requiere una contribución anual del 2.5% del valor de los bienes de cada musulmán. Es el Estado el que debe encargarse de la recaudación del *zakat* y de su llegada a los más desfavorecidos. Si el Estado no realiza este papel, la obligación de distribuir el *zakat* entre los necesitados recae en los propios fieles. Existe también otro tipo de contribución denominada *sadaqa* o limosna y que, a diferencia del azaque, es voluntaria.

Dos entidades indicaron además otros tipos de actividades no recogidas en las posibles respuestas a la pregunta, tales como "Actividades de integración social y actividades para jóvenes" y "Asesoramiento social y religioso". En el caso senegalés, este carácter de la entidad religiosa como lugar donde se busca consejo sobre diferentes cuestiones, a nivel familiar, psicológico, económico, etc., ha sido enfatizado en numerosas ocasiones por los responsables religiosos.

En este contexto hay que enfatizar que el apoyo prestado por las entidades no se plasma sólo en actividades estrictamente asistenciales. Los propios componentes de las organizaciones pueden llegar a desarrollar un fuerte sentimiento de solidaridad común. Las entidades, al aportar espacios de reunión, promueven la formación de vínculos intragrupal. Se trata de un hecho especialmente relevante en el caso de los inmigrantes económicos que, con frecuencia, además de sufrir desprotección legal y económica, pueden carecer de redes sociales de apoyo.

“Al vernos uno al otro es saber del uno, del otro, si tiene problemas económicos, o de otro tipo, poder cada uno ayudar y practicar el islam, que no es una religión en el sentido estricto de la palabra de que cada uno cumpla con unas obligaciones religiosas, de rezos y ya está, es una práctica, un método de vida social y (...) cultural”. (Responsable de una mezquita)

La participación en ritos colectivos, además de reforzar las creencias, puede contribuir a fomentar lazos comunes. Las reuniones en los templos tienen el potencial de crear condiciones para la interacción con otros miembros y la activación de redes de apoyo, generando beneficios de índole psicológica, socioeconómica, etc. (Hirschman 2004). Se trata de una tendencia muy visible en el caso senegalés, en el que las organizaciones religiosas en el contexto migratorio contribuyen a la movilización de la solidaridad, la ayuda mutua y la búsqueda de soluciones colectivas a los problemas encontrados por los individuos en la vida cotidiana.

Pertenencia a estructuras organizativas amplias

Las entidades suelen mantener vínculos con organizaciones de mayor tamaño, como es la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE) o la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FERRI). Se trata de organismos que agrupan a las entidades musulmanas a nivel estatal. La UCIDE surge a partir de la Asociación Musulmana en España, una organización creada en los años 60 en Granada por estudiantes sirios, marroquíes y palestinos (Tarrés y Salguero 2010). Posteriormente, la UCIDE, que en la actualidad agrupa a la mayoría de entidades musulmanas reconocidas oficialmente, se trasladó a Madrid. En 2003 empezó la reestructuración interna de la UCIDE para adaptarse a la realidad autonómica española, constituyéndose en 2008 la Unión de Comunidades Islámicas de Andalucía (UCIDAN). Esta organización es una de las 17 existentes en España.

La existencia de las organizaciones FEERI y UCIDE tiene sus raíces en los primeros tiempos del resurgimiento del islam en España (López et al. 2007). Recordemos que en aquella época la población musulmana estaba formada sobre todo por estudiantes y refugiados de Oriente Medio, así como por españoles conversos. Al principio ambos pertenecían y asistían a las mismas asociaciones. No obstante, con el tiempo surgieron discrepancias de naturaleza doctrinal e ideológica, desembocando en la escisión organizativa dentro del FEERI.

FEERI fue creada en 1989 con el objetivo de representar a todos los musulmanes residentes en España a la hora de negociar las condiciones del Acuerdo de cooperación. La

organización aglutinó a entidades muy diversas que reunían a españoles conversos, musulmanes nacionalizados de origen árabe y a musulmanes procedentes de Ceuta, Melilla o Marruecos. La creación oficial de la UCIDE se produjo como resultado de una escisión en el seno de FEERI. Siete de las comunidades pertenecientes a esta última en 1991 se agruparon en la Unión de Comunidades Islámicas de España.

Como consecuencia de la aparición de duplicidad de interlocutores, cuando se iniciaron las negociaciones con el Estado con el objetivo de firmar el Acuerdo de Cooperación de 1992, el Gobierno exigió tratar con un único interlocutor que representase a los musulmanes en España. Como consecuencia, las dos federaciones crearon, en 1991, la Comisión Islámica de España (CIE), que se erigió como el interlocutor con el Estado a efectos de negociación y el encargado de firmar e implementar el Acuerdo de cooperación. La estructura de la CIE está condicionada por la división de las organizaciones musulmanas en España entre las dos federaciones (UCIDE y FEERI). Su Comisión Permanente está formada por seis miembros, tres de cada federación. A grandes rasgos, la FEERI ha tenido una mayor vinculación con la población de musulmanes españoles, mientras que la UCIDE con musulmanes provenientes de otros lugares del mundo (Tarrés y Salguero 2010).

La pertenencia a las federaciones no es obligatoria, por lo que no todas las entidades musulmanas en España se agrupan en estas. Tampoco es necesaria la inscripción en el Registro del Ministerio de Justicia. Algunas organizaciones optan por inscribirse como asociaciones o centros culturales en el Registro de Asociaciones del Ministerio del Interior.

El hecho de que el islam sea una religión con presencia en la sociedad de acogida se traduce en que entre sus responsables se hallen tanto españoles nativos como extranjeros. En tres de las entidades sus responsables proceden de España, mientras que en otras tres tienen origen en otros países (Argelia, Marruecos o Arabia Saudí). En dos entidades se indicó que hay varios responsables: en una todos provienen de Marruecos, mientras que en otra la procedencia es variada (España, Marruecos y Argelia).

Responsables

La existencia de una junta directiva y uno o varios presidentes es bastante común entre las entidades existentes (Estruch et al. 2007)⁴²⁰. La figura del imam puede ser independiente de estas, tal como es en el caso de la mezquita creada por los senegaleses.

⁴²⁰ Aparte del presidente o presidentes, las juntas directivas suelen estar formadas además por un secretario, un tesorero y varios vocales.

De esta manera existe una diferenciación entre los líderes religiosos y los líderes asociativos. El conocimiento de esta forma de estructura organizativa es relevante a la hora de buscar a los representantes de las entidades religiosas, ya que no siempre son los líderes religiosos los que asumen el papel de interlocutores con los actores externos.

Financiación

No existe acuerdo en cuanto al papel del Estado en la financiación de las entidades. Tres centros consideran que las entidades religiosas deberían ser financiadas por fondos públicos en todo momento, a la vez que otras tres mantienen que el Estado, de ningún modo, debe asumir ese papel. Las dos restantes exponen que el Estado debería aportar fondos, pero sólo bajo ciertas condiciones. Todas, menos una, afirman mantenerse de las aportaciones de los miembros o actividades propias. Una se financia gracias a fondos estatales.

Necesidades

Las necesidades principales nombradas por los responsables pueden ser divididas en tres grupos. Por una parte están las necesidades económicas, ligadas al mantenimiento del local propio o la expansión del existente, la cobertura de los gastos de mantenimiento, de realización de las actividades y de la paga de salarios⁴²¹. La segunda fuente de preocupación tiene que ver con las relaciones con la sociedad y las autoridades. Los responsables indican como necesidades: “respeto y entendimiento”, “un marco de cooperación estable” o “colaboración mutua”. La percepción de la falta de igualdad de oportunidades en el panorama religioso andaluz fue manifestada por uno de los responsables mediante las siguientes palabras:

“Como entidad religiosa, nuestra inquietud [es la no aplicación del] acuerdo de cooperación entre el estado español y la comunidad islámica (ley 26/92): no hay lugares de culto digno, no hay clases de religión en los colegios públicos, no hay espacio para realizar actividades” (Responsable de una entidad musulmana)

En este sentido las preocupaciones de las entidades musulmanas se asemejan a las indicadas por las organizaciones evangélicas. A pesar del impacto numérico de estas dos minorías religiosas, las de mayor presencia en España, tanto en términos de seguidores como de centros de culto, las entidades concuerdan en que no se hallan en una situación de igualdad respecto a otras organizaciones. Pese a la existencia de un marco legal que

⁴²¹ La recolección de fondos se suele hacer los viernes y los días festivos. También es posible que los miembros paguen cuotas fijas. En todo caso, en diversas Comunidades Autónomas las condiciones económicas de las entidades son habitualmente difíciles (Ruiz 2010; López et al. 2007). Los fondos recaudados normalmente cubren los gastos básicos de mantenimiento, como alquiler, luz, agua y sueldo del imam.

concierno a los derechos y obligaciones de las confesiones religiosas de “notorio arraigo”, su implementación requiere, desde la perspectiva de los responsables de las entidades religiosas minoritarias, una mayor concienciación social.

8 CONCLUSIONES

“La mayoría de las culturas son inextricablemente multiculturales, mezcladas étnica, religiosa, cultural y lingüísticamente”⁴²²

/Stuart Hall/

A pesar de la tendencia humana de pensar sobre la realidad que nos rodea en términos esencialistas, utilizando categorías como “inmigrantes”, “musulmanes”, “evangélicos”, “españoles”, “andaluces”, etc. en la vida cotidiana, es imprescindible, hoy quizás más que nunca, darnos cuenta de que estos términos constituyen un paraguas que esconde un mundo de miradas, formas de pensar y comportamientos plurales y cambiantes.

Sin embargo, adquirir sensibilidad a la diversidad existente no significa perder de vista la existencia de regularidades, patrones y tendencias que se articulan a nivel colectivo a veces con tanta rigidez y agudeza que influyen de forma muy tangible en la vida de los individuos. Como afirma en su obra seminal Manuel Castells:

“Cuando el mundo se vuelve demasiado grande para ser controlado, los actores sociales pretenden reducirlo de nuevo a su tamaño y alcance. Cuando las redes disuelven el tiempo y el espacio, la gente se ancla en los lugares y recuerda su memoria histórica. Cuando el sustento patriarcal de la personalidad se quiebra, la gente afirma el valor trascendente de la familia y la comunidad, como voluntad de Dios” (Castells 2003, p. 98)

En el ámbito migratorio las tendencias que analiza Castells repercuten en la consolidación de posturas que esencializan la población de origen inmigrante, viéndola como una amenaza cultural, económica o identitaria, como una causa de desarticulación de

⁴²² Traducción propia del texto original: *“Most cultures are inextricably multicultural – mixed ethnically, religiously, culturally and linguistically”*.

la cohesión social, intrínsecamente diferente y peligrosa. En el contexto de Europa Occidental, como consecuencia de este proceso, tiene lugar “una superposición de diferentes dimensiones de la “otredad”” de tal manera que “el «otro» inmigrante, religioso, racial y socioeconómicamente no privilegiado, todos tienden a coincidir” (Casanova 2007a, p. 16).

Nos enfrentamos así a una realidad compleja, dinámica pero susceptible a la rigidez en múltiples momentos de la historia, diversa pero con el potencial de construir patrones y regularidades, construida socialmente y, sin embargo, frecuentemente percibida a través del prisma del esencialismo. El pensamiento de autores como Rogers Brubaker (2012a, 2012b, 2009, 2005, 2002; Brubaker, Loveman y Stamatov 2004; Brubaker y Cooper 2001), Henry Hale (2004) y Andreas Wimmer (2014, 2013, 2008b, 2008a) han servido de inspiración para enfrentar en esta investigación el estudio de estas aparentes paradojas⁴²³.

El principal valor del presente trabajo es labor de aproximación a la diversidad religiosa ofreciendo la oportunidad de adentrarse en los significados, narrativas, contextos y vivencias de migrantes que forman parte de la realidad andaluza actual. Las múltiples citas incluidas en los “Resultados” persiguen aproximar las perspectivas de los informantes invitando al lector a ponerse en su lugar e intentar comprender sus experiencias vitales. No obstante, a pesar de que la riqueza del material etnográfico difícilmente puede ser reducida a una serie de conclusiones generales, resumimos los hallazgos principales de la investigación, que pueden contribuir a deconstruir las visiones esencialistas sobre el fenómeno religioso en la inmigración.

⁴²³ Las categorías identitarias como “kichwa otavalo”, “senegaleses”, “evangélicos” o “musulmanes” son utilizadas en el presente estudio como puntos de partida para el análisis cuyo objetivo es deconstruirlas desde dentro. Partimos del supuesto de que existen dos maneras principales de lucha contra las visiones esencialistas de la realidad social: (i) abandonar el uso de las categorías nacionales, étnicas, religiosas como categorías analíticas o (ii) partir de estas mismas categorías para desmantelar desde dentro las visiones esencialistas que subyacen en ellas.

La segunda opción, aplicada en la presente investigación, permite enfrentar las categorías identitarias utilizadas en la vida cotidiana con la diversidad y el carácter cambiante de la realidad social, con los debates y negociaciones de los marcadores identitarios y de las fronteras sociales, con la frecuente falta de correspondencia de identificaciones externas con las acciones o características reales de colectivos identificados como “otros” y, finalmente, con los patrones de discriminación y las desigualdades socio-económicas y políticas que pueden hallarse detrás de algunos fenómenos articulados a nivel colectivo.

8.1 LA DIVERSIDAD ENTRE LOS EVANGÉLICOS EN ANDALUCÍA: NEGOCIANDO LA RELACIÓN ENTRE LA RELIGIÓN Y LA ETNICIDAD EN EL CASO DE LOS KICHWA OTAVALO

Los kichwa otavalo son conocidos en los estudios migratorios gracias a trabajos de investigadores como Alejandro Portes, Luis Eduardo Guarnizo y William Haller (2002) o Min Zhou (2004), que utilizaron su caso para ilustrar el funcionamiento del “empresariado transnacional”. El presente trabajo parte de un acercamiento a las raíces de su éxito en el mercado global, mostrando cómo la capitalización de la pertenencia a un grupo indígena se convirtió en el sello distintivo de su movilidad. Como se ha demostrado, la importancia de la etnicidad, consolidada a raíz de este contexto migratorio, influye en los significados, prácticas y organizaciones religiosas en la emigración.

1. Pese a que la religión reafirma la etnicidad en algunos aspectos, la relación entre ambas constituye un ámbito sujeto a tensiones y transformaciones.

Si bien los resultados del presente estudio captan la fuerza y el carácter consecuencial de la identificación como otavalos, nos gustaría partir de la problematización de la etnicidad. La aplicación de los procedimientos de la Teoría Fundamental conlleva con frecuencia que las hipótesis iniciales se vean redefinidas, cambiando el rumbo de la investigación a la luz de las evidencias recogidas. Así fue en el caso de los otavalos. El primer acercamiento a la Iglesia Evangélica Kichwa, una entidad creada por ellos en Villanueva, condujo a la conclusión de que la religión conduce a la reafirmación étnica. No obstante, conforme iba avanzando la investigación, nos dimos cuenta del carácter simplista de esta hipótesis captando las divisiones religiosas entre los otavalos así como los diversos y cambiantes significados atribuidos a la etnicidad, fruto de las transformaciones económicas y socio-demográficas que afectaron a la comunidad kichwa a lo largo del tiempo.

La Iglesia Kichwa de Villanueva constituye una de las entidades evangélicas creadas, de forma independiente, por los otavalos en sus diversos lugares de asentamiento en España. En las narrativas de la mayoría de los componentes de la Congregación sobre la fundación de la entidad, la temática identitaria está muy presente. El establecimiento del centro se llevó a cabo utilizando las redes intragrupalas preexistentes. Ya que los otavalos de Villanueva se conocen entre sí, se reúnen de forma regular en eventos deportivos y

celebran conjuntamente ocasiones especiales como cumpleaños u otras fiestas anuales. En este contexto la iglesia se convirtió en un espacio en el que los marcadores de fronteras, como el idioma kichwa o la vestimenta femenina ligada al origen, son reafirmados simbólicamente. Durante las reuniones semanales casi todas las mujeres van vestidas con la ropa de Otavalo, que es la que más se asemeja al ropaje femenino de los incas de entre cualquier otra utilizada hoy en los Andes. La importancia del principio étnico en la creación de la entidad es atestiguada por el hecho de que los intentos anteriores de participar en las iglesias evangélicas formadas por personas de diversos orígenes no fueron exitosos. Pero estaríamos equivocados si asumiéramos que la religión, de manera unidireccional, reafirma la etnicidad.

2. El alto grado de homogeneidad laboral repercute en el surgimiento de la “religiosidad segmentada”.

Diversos estudios apuntan que las religiones de los migrantes asimilan con frecuencia los patrones de religiosidad de la sociedad de acogida (Casanova 2007a; Yang y Ebaugh 2001b). Se ha demostrado que en Estados Unidos las entidades creadas por migrantes suelen adoptar el modelo congregacional existente en las principales denominaciones protestantes en destino. Esto se pone de manifiesto, por ejemplo, en la celebración de reuniones semanales el domingo, el día libre de trabajo, incluso en el caso de muchas entidades musulmanas, zoroastrianas, hinduistas o budistas; o en la incorporación de los miembros laicos a los cuerpos decisivos de las entidades, fruto de la legislación migratoria que requiere que los profesionales religiosos vengan como empleados de una comunidad de creyentes en acogida (Yang y Ebaugh 2001b).

En el caso de los otavalos encontramos un fenómeno diferente. Las prácticas religiosas se ven modificadas, pero en lugar de absorber los patrones de acogida quedan subordinadas al nicho laboral de la venta ambulante en las ferias en el que se concentran los kichwa. A este fenómeno lo denominamos mediante el concepto de “religiosidad segmentada”, que hace referencia a la adherencia colectiva a significados y prácticas religiosas modificadas a partir de patrones de segregación en el mercado de empleo. En estos casos la sobre-representación de migrantes de un origen en un nicho laboral

*Religiosidad
segmentada*

específico repercute en que su vida religiosa resulte transformada por los requisitos ocupacionales.

En este punto tenemos que volver a la cuestión del origen de las migraciones de los otavalos, que repercutió en que estos ocuparan el nicho laboral de las ferias. Pese a la amplia literatura sobre el empresariado transnacional, en Villanueva los kichwa dejaron de comercializar los productos artesanos del origen. En la actualidad venden productos adquiridos en destino siguiendo las últimas modas de la sociedad receptora. Pero la especialización en la venta ambulante permaneció ya que casi la totalidad de los otavalos de Villanueva se inserta en este nicho laboral. De esta manera los kichwa siguen ocupando un segmento específico del mercado de empleo etnoestratificado característico de múltiples países de acogida (Midtbøen 2014; Silberman, Alba y Fournier 2007).

El fenómeno de la religiosidad segmentada se pone de manifiesto en el ajuste de las prácticas religiosas a los requisitos del trabajo en las ferias. El carácter estacional de esta ocupación influye en que, en el periodo de primavera a otoño, los fines de semana constituyan el tiempo de trabajo más intenso. Debido a este calendario laboral, se trasladó el culto principal del domingo, el día celebrado por la gran mayoría de las entidades cristianas en el mundo, al martes. Al mismo tiempo, algunas fiestas anuales, como la Semana Santa, dejaron de ser celebradas, ya que tienen lugar después del inicio de la temporada de trabajo. No obstante, en su lugar aparecen otras nuevas festividades. Entre estas hay que destacar el culto de principio y final del periodo de ferias, otra poderosa manifestación de la religiosidad segmentada. Este calendario religioso peculiar gira en torno al calendario festivo de la sociedad de acogida. Una vez establecidas estructuras organizativas separadas, adaptadas al nicho laboral, se generan nuevas prácticas religiosas compartidas, como el retiro kichwa, pero que ya no tienen vinculación directa con las limitaciones impuestas por el trabajo.

Charles Hirschman (2004) analiza el papel de la religión en el contexto migratorio haciendo referencia a “las tres R”: refugio, reconocimiento, recursos (“*refuge*”, “*respectability*”, “*resources*”). Desde este punto de vista la religión tiene el potencial de aportar un refugio psicológico para enfrentar los desafíos de la movilidad, ofreciendo además reconocimiento social y recursos de diferente índole. Pero esta visión altamente positiva de la religión es, en ciertos aspectos, problemática en el caso de los otavalos. Si

bien los significados y prácticas religiosas se adaptan a los requisitos de su inserción laboral, no podemos perder de vista que también contribuyen al status quo. De esta manera el ámbito religioso se convierte en un contexto más en el que se plasma el carácter segmentado del mercado de trabajo de destino.

3. La identificación étnica estructura las relaciones sociales cotidianas, pero se ve debilitada por las divisiones religiosas internas.

La memoria histórica, el nicho laboral compartido y las prácticas religiosas unen a los componentes de la Iglesia Kichwa, pero la fundación de la entidad abre nuevos ámbitos de negociación identitaria, contribuyendo a la consolidación de fronteras sociales alternativas a las étnicas. El fenómeno religioso, aunque en algunos aspectos reafirme la auto-definición como otavalos, puede volverse más importante que esta. La creación de la entidad contribuye a una importante división interna entre los kichwa de Villanueva, de los cuales una parte es católica. Al mismo tiempo la iglesia evangélica media en el establecimiento de vínculos con co-creyentes españoles y de otras nacionalidades, fomentando el sentimiento de pertenencia a una comunidad religiosa en la que las identificaciones étnicas y nacionales pierden peso.

Influencia de la auto-definición como evangélicos en las divisiones entre otavalos

El fortalecimiento de lazos con co-creyentes es acompañado por los cambios en las relaciones con los otavalos que no forman parte de la iglesia. La prohibición del consumo de alcohol y del baile se consolida como marcador identitario de los evangélicos, repercutiendo en que surjan tensiones en torno a las formas de celebrar las reuniones de ocio con otros otavalos. En el caso de los evangélicos kichwa, entre los cuales hay un creciente número de conversos⁴²⁴, prevalece la percepción de la religión como un marco interpretativo clave de la realidad. A partir de esta visión se consolida una diferenciación entre los evangélicos y las personas que, utilizando la terminología presente en la iglesia, “viven en el mundo”. Los otavalos católicos son ubicados en este segundo grupo. Las tensiones ocasionadas por la división religiosa se plasman también a nivel de la unidad familiar.

La creciente relevancia de la identificación religiosa guarda así una ambigua relación con la etnicidad. Por una parte la reafirma pero, por otra, contribuye a la diversificación de

⁴²⁴ El alto número de conversiones e incorporaciones a la Iglesia Evangélica Kichwa muestra que, a pesar de la fractura religiosa, existe una fuerte presión para preservar la unidad.

las redes sociales de los otavalos, a la vez que introduce una fractura interna al promover el abandono de todo lo que tiene que ver con “el mundo”. El ámbito identitario queda así sujeto a un proceso de negociación en el que diferentes formas de auto-definición adquieren relevancia dependiendo de las circunstancias.

4. Los cambios económicos y socio-demográficos repercuten en la transformación de la dimensión étnica de la identidad.

*El declive del
empresariado
transnacional
y cambios
socio-
demográficos*

El ámbito religioso contribuye a la negociación de la etnicidad, pero este proceso es visible también en otros aspectos de la vida cotidiana. El presente trabajo aporta evidencias que problematizan la imagen romantizada de los otavalos como exitosos empresarios transnacionales. El gran impacto de las desigualdades socio-económicas internas muestra cómo tan sólo una parte de los habitantes indígenas de Otavalo pudo aprovecharse de la demanda de productos artesanales a escala global. El resto no disfrutó de recursos suficientes para participar en las migraciones comerciales transnacionales o fue incorporado al sistema como empleados de los empresarios exitosos, siendo a veces explotados laboralmente.

La mayoría de los otavalos de Villanueva pertenece a este segundo grupo. Sin embargo, tras el inicial periodo de inseguridad, consiguieron de forma predominante estabilizar su situación económica y regularizar su estatus legal. Muchos disfrutaron de la nacionalidad doble. No obstante, dicha estabilidad no se traduce en el aumento de la movilidad transnacional. Esto queda estrechamente vinculado con el abandono del empresariado transnacional y las transformaciones socio-demográficas que afectaron a la comunidad kichwa de Villanueva. Pese a la inicial prevalencia de migrantes varones, destaca en la actualidad el equilibrado balance de sexos así como la aparición de los primeros descendientes. Esto repercute en que la comunidad esté constituida predominantemente por parejas jóvenes con niños. La fuerza de la identificación étnica se ve fomentada sobre todo por los lazos locales intragrupal. Sin perder el contacto con origen, la mayoría de los otavalos orienta sus esfuerzos económicos y relaciones cotidianas, sobre todo, a la unidad familiar en destino.

Hoy en día los otavalos de Villanueva, en su mayoría, no se encuentran en una situación social y laboral que les permita construir vínculos lo suficientemente fuertes como

para que se puedan calificar de transnacionales. Al mismo tiempo las transformaciones económicas y demográficas influyen en que se consolide un importante arraigo en acogida y los significados atribuidos a la etnicidad se diversifiquen. Al surgimiento de las divisiones religiosas entre los kichwa se une el desarrollo de posturas y prácticas heterogéneas en cuanto a los marcadores identitarios.

Destaca la cuestión del idioma. Por un lado el kichwa tiene un valor simbólico crucial vinculado a la discriminación sufrida en origen, pero por otro su percepción y uso se aleja de lo que se podría esperar a primera vista. En los inicios del trabajo de campo varios informantes indicaron que la posibilidad del empleo del kichwa fue la razón fundamental de la creación de una entidad religiosa propia. No obstante, la observación participante mostró que el español es el principal idioma utilizado en las actividades religiosas, mientras que la presencia del kichwa es muy escasa. Estos resultados ambivalentes tienen su explicación más allá del ámbito religioso.

Idioma

Pese a las declaraciones sobre la importancia del kichwa, sólo para una pequeña minoría de los indígenas en Villanueva constituye su primera lengua. El resto tiene capacidades tanto en kichwa como en español, aunque este último es su idioma principal. Hay personas cuyo manejo del kichwa se limita sólo a su comprensión, sin que sepan hablarlo. Estas diferencias lingüísticas repercuten en que los kichwa-hablantes defiendan la necesidad de preservar el idioma de origen, mientras que las personas que se sienten más cómodas con el español creen predominantemente que las capacidades lingüísticas deben ajustarse sobre todo al criterio de su utilidad en la vida laboral⁴²⁵. Estos informantes se identifican en mayor medida con el español que con el kichwa.

Además del idioma existen otros marcadores identitarios que, de igual modo, son percibidos de manera plural, canalizando diversas formas de comportamiento. Destacan las visiones que defienden que el mantenimiento del pelo largo o medio largo de los hombres y el uso de la vestimenta femenina asociada a origen son cuestión de una elección personal

*Otros
marcadores
identitarios*

⁴²⁵ Pese a que el primer idioma de la mayoría de los otavalos es el español, la manera de hablarlo es muy específica. Los informantes que intentaron insertarse en otras entidades evangélicas en España afirman que tenían problemas de comprensión, habiendo diferencias en expresiones, nivel y vocabulario. En cambio el pastor de la Iglesia Evangélica Kichwa, él mismo también un extranjero, realiza las actividades en un español que se adapta a las necesidades de los componentes de la entidad.

de cada individuo. El contexto de las celebraciones religiosas constituye un ámbito en el que se reafirma el valor de estos marcadores identitarios, aún si en las posturas acerca de estos se enfatiza su flexibilidad. Sirva de ilustración el caso de varias informantes que con ocasión de unas celebraciones religiosas afirmaban ir ataviadas “como kichwa” o “vestidas de indígenas”. Estas expresiones muestran la percepción de que la vestimenta sirve para, en cierto modo, “convertirse” en otavalos, enfatizando la dimensión étnica de la identidad si las circunstancias lo requieren. La preservación de los marcadores étnicos es acompañada por la percepción de que la identidad está configurada a través de diversos puntos de referencia, que pueden ser evocados o no dependiendo de las circunstancias.

8.2 ¿QUÉ SIGNIFICA SER UN MUSULMÁN EN ANDALUCÍA?: EL CASO SENEALÉS Y LA CUESTIÓN DEL ISLAM “HIPERVISIBLE”

El estudio de los senegaleses, al igual que el análisis de los kichwa otavalo, demuestra un universo de significados y prácticas religiosas que difícilmente se ajustan a la imagen homogeneizadora y estereotipada de las minorías religiosas. Pero investigaciones como la presente son más necesarias y urgentes en el caso de las poblaciones musulmanas, mostradas habitualmente de forma parcial y sesgada por los medios de comunicación de mayor impacto. Es más, también la investigación académica suele centrarse en elementos “hipervisibles” de la práctica religiosa, utilizando la terminología de Nadia Jeldtoft (2014). Cuestiones como la vestimenta, el islam institucionalizado o la presencia de la religión en el ámbito público y político se encuentran en el centro de interés. Esto repercute en que las expresiones religiosas de personas que se auto-definen como musulmanas, pero cuyas formas de vivir la religión divergen de este marco “hipervisible”, se ven excluidas del debate público. El reciente libro de Linda Woodhead y colaboradores (2014) urge a no limitar la mirada académica a la parte más visible de la realidad, sino analizar diversas maneras de vivir como musulmanes captando los múltiples significados atribuidos a esta categoría identitaria.

- 1. La predominante auto-identificación como musulmanes coexiste con diversas maneras de vivir la religión.**

La mayoría de los informantes senegaleses atribuye gran importancia a su adherencia al islam, considerándolo como el elemento fundamental en sus vidas. Sin embargo este acuerdo nominal esconde una pluralidad de formas de entender, practicar y experimentar la religión. El hecho de que se comparta una misma “auto-definición”, en este caso como musulmanes, no permite, por tanto, predecir las posturas, creencias y comportamientos reales de las personas que afirman compartir la misma fe.

En primer lugar destacan actitudes diferenciadas frente a las organizaciones religiosas. Por una parte encontramos a aquellas personas que consideran que la preservación de la religión es posible sobre todo gracias al contacto con otros senegaleses y la participación en las organizaciones creadas por sus compatriotas. Por otro lado están los informantes que enfatizan la unidad de todos los musulmanes, condenando la asociación del islam al contexto de origen. Suelen ser sobre todo personas muy críticas con las cofradías sufíes o, al menos, con algunos aspectos de su actividad. En estos casos la identificación nacional pierde peso en favor de los principios universalistas religiosos (Glick Schiller, Caglar y Gulbrandsen 2006).

En segundo lugar, existen diversas visiones acerca de qué significa vivir como musulmán. El islam es mayoritariamente definido como una guía de comportamiento que promueve el respeto, la solidaridad, la convivencia y la ayuda a los demás. Hay que señalar que en múltiples ocasiones, a la pregunta sobre qué es el islam, la primera reacción era una ferviente contestación de la asociación de esta religión con la violencia. También las obligaciones y prohibiciones religiosas estaban muy presentes en las definiciones ofrecidas, pero la importancia atribuida a estas variaba en gran medida. Destacan los informantes que podrían parecer poco religiosos si partiéramos de un marco basado en definiciones institucionales de la religión, pues se trata de personas que de forma abierta hablaban sobre su consumo de alcohol o su no cumplimiento de la prohibición de las relaciones sexuales extramatrimoniales. A pesar de ello se consideraban religiosos, definiendo el islam como un sistema ético basado en valores como el respeto y la ayuda a los demás, ocupando las prohibiciones un lugar secundario.

2. El trabajo es mayoritariamente considerado una obligación religiosa a la que otras prácticas deben ser subordinadas.

Superando la concentración en las prácticas religiosas “hipervisibles” (Jeldtoft 2014), el presente estudio acerca las plurales formas de construcción de los significados religiosos ubicándolas en el contexto de la vida cotidiana de los migrantes. En este sentido destaca la percepción del trabajo como una obligación religiosa fundamental. El trabajo no sólo es considerado un requisito prescrito por la religión sino que además adquiere un carácter prioritario por encima del cumplimiento de otras obligaciones religiosas, como la oración o el Ramadán. La subordinación de las prácticas rituales a la rutina cotidiana se da también entre musulmanes en otros contextos geográficos y socioculturales (Jeldtoft 2011). En el caso senegalés no se trata sólo del ajuste de estas al trabajo sino también al nicho laboral específico de la venta ambulante en el que se insertan muchos migrantes en destino, lo que nos permite volver a tratar la emersión de patrones de “*religiosidad segmentada*”. La concentración de este tipo de comercio en los fines de semana y el verano influye en el calendario de actividades religiosas. Sirva de ilustración la celebración de las reuniones semanales principales de la *da’iras* los lunes, el día de descanso para muchos migrantes senegaleses.

3. El ámbito religioso desempeña un papel clave en el desarrollo de lo que denominamos “transnacionalismo localizado”.

La problemática del transnacionalismo ha estado muy presente en los estudios de las migraciones de los senegaleses (Riccio 2011; Riccio y degli Uberti 2013; Riccio 2001; Moreno 2006; Kaag 2013; Sow 2004; Kane 2011; Suárez Navaz 1998; Abdullah 2012). No obstante la presente investigación muestra más bien el desarrollo mayoritario de un tipo específico que denominamos “transnacionalismo localizado”⁴²⁶. La propia formulación del término persigue expresar una paradoja plasmada en la aspiración de desarrollar una vida a través de las fronteras por parte de migrantes cuyas posibilidades de participar en la movilidad transnacional son muy limitadas o inexistentes. Estos, sin embargo, consiguen establecer intensos y prolongados vínculos de carácter transnacional, gracias a dos factores

⁴²⁶ Los resultados del presente estudio nos hacen coincidir con Steven Vertovec en su postulado de que:

“En lugar de una sola teoría del transnacionalismo y las migraciones, debemos construir una tipología de transnacionalismos y las condiciones que les afectan”

Traducción propia del texto original: “rather than a single theory of transnationalism and migration, we may do better to theorise a typology of transnationalisms and the conditions that affect them” (Vertovec 2001b, p. 576).

principales: (i) la actividad de una minoría de actores sociales intensamente involucrados en la movilidad transnacional, conectando a la mayoría inmóvil con origen, y (ii) la participación activa de los propios migrantes en la sociedad de origen a través de los medios de comunicación.

Las limitaciones legales y económicas repercuten en que la gran mayoría de los informantes desarrolle su vida en destino excluida de la posibilidad de participar en la movilidad transnacional. Sus vidas son una plasmación de la realidad actual caracterizada por una creciente permeabilidad de las fronteras para la información, los productos y el capital y una paralela restricción de la circulación transfronteriza de la mayoría de las personas (Livi Bacci 2012; Arango 2004).

Pero al mismo tiempo existe una minoría de actores sociales que sí se involucran activamente en la movilidad transnacional, convirtiéndola en un elemento inherente de su estilo de vida. En el caso senegalés se trata sobre todo de dos grupos principales. El primero de ellos son migrantes más acomodados con una situación jurídico-legal estabilizada que suelen pasar una parte del año en Senegal y otra en Europa. Su caso constituye una prueba de que una exitosa vida entre origen y destino es posible, convirtiéndose en el ideal al que aspiran otros migrantes.

El segundo grupo comprende a los actores sociales que de forma activa persiguen promover el vínculo entre los migrantes y la sociedad de origen. Las giras globales de los guías religiosos, que viajan a las diversas partes del mundo donde viven los senegaleses, se inscriben en este ámbito. Las visitas de los líderes sufíes más destacados, así como la celebración de Magal y de Gammu⁴²⁷, se realizan en grandes superficies acogiendo a los senegaleses independientemente de sus pertenencias religiosas. Ahora bien, afirmamos con anterioridad que existe una gran diversidad en cuanto a las posturas referentes a las organizaciones religiosas. A pesar de que muchas personas están completamente desconectadas del ámbito organizacional, la gran mayoría asiste a los eventos más celebrados a lo largo del año. Estas ocasiones, percibidas mayoritariamente como fuente de orientación en la emigración, permiten reunirse a personas de diferentes auto-definiciones

⁴²⁷ La perspectiva de la religión vivida permitió captar la diferenciación de estas ocasiones respecto al Korité (Eid al-Fitr) y el Tabaski (Eid al-Adha), que son celebradas en el ámbito más privado. Hay que añadir que, según los informantes, no existe jerarquización de estas festividades en cuanto a su importancia.

religiosas, incluyendo a los senegaleses católicos. De esta manera la religión contribuye a la reafirmación de la identificación nacional como senegaleses, no tanto a través de las actividades cotidianas sino mediante las grandes celebraciones anuales. Las visitas de los guías religiosos unen a los senegaleses dispersos por el mundo contribuyendo al sentimiento de pertenencia a una comunidad ligada a origen. Y es que, como afirma Stefania Capone (2010, 2004), las actividades transnacionales no siempre llevan a la erosión de las fronteras. En lugar de debilitar las categorizaciones nacionales también pueden reforzarlas (Bava y Capone 2010; Vertovec 2001a).

Al mismo tiempo las ocasiones descritas promueven el desarrollo de vínculos con la sociedad de acogida. Con frecuencia se invita a amigos conocidos en destino e incluso a las autoridades locales a compartir la celebración de estos eventos. Pese a que se trata de una participación muy minoritaria, cualitativamente es muy importante. Es más, los guías religiosos más destacados y las cofradías sufíes se convierten en interlocutores entre los migrantes senegaleses y las autoridades en destino. No obstante, algunos senegaleses preferirían ser representados por actores sociales no vinculados al ámbito religioso. Hay que señalar que las cofradías sufíes también desempeñan en Senegal el papel de intermediarios entre el Estado y la ciudadanía. En definitiva, en un contexto de limitadas oportunidades para emprender la movilidad transnacional, la participación religiosa se convierte en una manera de mantenerse conectados con el país de origen, contribuyendo paralelamente al fomento de las relaciones con la sociedad receptora.

4. El imaginario colonial y postcolonial, así como la problemática jurídico-legal y económica constituyen las principales fuentes de las fronteras sociales con la sociedad de acogida. La religión constituye un elemento crucial del tejido asociativo, en parte como respuesta a las desigualdades sociales existentes.

Pese a que el islam en Europa Occidental es frecuentemente percibido como una fuente de divisiones sociales que separa a la población musulmana del resto de la sociedad (Zolberg y Woon 1999; Moreras 2006; Casanova 2007; Foner y Alba 2008), los resultados de la investigación muestran que en el caso estudiado la auto-definición en términos religiosos no se traduce en el desarrollo de la “grupalidad” (Brubaker y Cooper 2001) o de fronteras sociales claras (Alba 2005). Es cierto que el islam constituye un importante marcador identitario, pero los informantes no ven a su religión como un obstáculo en las relaciones

con la sociedad de acogida. No obstante, sí emergen fuentes de separación de otra índole, sobre todo jurídico-administrativa, económica y ligadas al racismo. Estas barreras constituyen una fuente de fronteras sociales de mayor relevancia que el diferencial religioso.

Pese a que el racismo constituye un fenómeno minoritario, al menos en sus formas más explícitas, cualitativamente tiene repercusiones importantes al generar entre muchos senegaleses el sentimiento de no ser reconocidos totalmente como miembros de pleno derecho de la sociedad. Los comportamientos racistas con frecuencia se sustentan en el imaginario colonial y postcolonial sobre el África Sub-sahariana. Otro motivo para el distanciamiento de la población receptora es la relativamente alta incidencia de la irregularidad administrativa. Una postura crítica frente al nacionalismo metodológico no nos puede hacer perder de vista los contextos en los que las categorías nacionales influyen profundamente en la vida de las personas (Wimmer y Glick Schiller 2002). Si a los individuos procedentes de otros países se les recuerda constantemente su origen mediante clasificaciones oficiales que hacen referencia a derechos y obligaciones divergentes entre nacionales y extranjeros (Soriano 2010), es muy probable que este mismo origen se convierta en un punto de referencia identitario importante. La inestabilidad administrativa repercute en la libertad de movimiento, genera sentimiento de desprotección y reduce, además, el acceso al mercado de trabajo. Por esta razón el análisis del ámbito identitario no puede quedarse “atrapado en la cultura” (*“stuck in culture”*) (Anthias 2001) pasando por alto las desigualdades socioeconómicas y políticas asociadas a las categorizaciones externas.

En el caso analizado se desarrollan estructuras asociativas, parcialmente de carácter religioso, que permiten afrontar los problemas de la vida en la emigración. Concretamente se han identificado tres tipos fundamentales de asociaciones: las *da'iras*, la Asociación de Senegaleses y otras iniciativas a pequeña escala que agrupan habitualmente a personas de una misma región de origen. Estas iniciativas funcionan como una especie de seguro comunitario fundamentándose en la “solidaridad limitada” (Portes 2014; Portes y Sensenbrenner 1993). Esta surge cuando el compartir una misma situación, por ejemplo ligada a la experiencia de discriminación, estimula a las personas para identificarse como un grupo y comportarse de manera altruista frente a sus componentes sin que exista la necesidad de conocer directamente a los receptores de la asistencia. En el caso senegalés se

utilizan diferentes canales asociativos dependiendo de la gravedad del problema a enfrentar. Hay que advertir que se trata de un mecanismo que permite responder sobre todo a infortunios graves, como defunciones o accidentes, que requieren respuestas colectivas. La identificación como senegaleses juega el papel principal en el caso de las emergencias más serias canalizando las relaciones de reciprocidad. No obstante, el hecho de que exista todo un entramado de lazos asociativos implica que la ayuda mutua puede ser estimulada también por otras referencias identitarias, sobre todo las religiosas y regionales.

8.3 UBICANDO LOS ESTUDIOS DE CASO EN EL PANORAMA RELIGIOSO EXISTENTE

Presentar el esbozo del panorama religioso existente después de los estudios de caso nos induce a reflexionar sobre las complejas realidades que se hallan detrás del recuento de los datos básicos sobre los centros de culto existentes en la actualidad en nuestra Comunidad Autónoma.

El auge de las iglesias evangélicas en otras partes del mundo se plasma también en Andalucía, tratándose de las entidades más numerosas de entre todas las confesiones minoritarias. No obstante, hay que tener en cuenta que la cifra de centros musulmanes es un débil reflejo del volumen de la población que profesa esta religión debido a sus diferenciadas prácticas de participación organizacional. Por regla general, las confesiones de religiones minoritarias en Andalucía se caracterizan por una escasa visibilidad en el espacio público. El material procedente de ambas partes de la investigación corrobora esta conclusión.

El panorama de las entidades evangélicas es enormemente diverso, abarcando tanto centros arraigados en el protestantismo histórico como aquellas ligadas a los movimientos de renovación más recientes, a entidades implantadas en España en el siglo XIX y a aquellas establecidas en la presente década, a las que defienden su independencia como a las que pertenecen a organizaciones religiosas de impacto global. El caso de la Iglesia Kichwa, auto-definida en los inicios de trabajo de campo como independiente e interdenominacional, pero caracterizándose como carismática en la actualidad, muestra la necesidad de aplicación de enfoques procesuales en el estudio de la diversidad religiosa.

Entre el entramado de las entidades musulmanas, Joan Estruch y colaboradores (2007) diferencian entre mezquitas, oratorios, centros de cofradías sufíes y federaciones. Sin embargo el caso de las organizaciones formadas por senegaleses muestra el problemático carácter de estas clasificaciones generales. La mezquita y las *da'iras* de las cofradías Mouridiyya y Tijaniyya están estrechamente vinculadas entre sí. Un estudio que pretenda comprender las maneras en las que la religión es vivida por los informantes no puede centrarse en sólo una de estas organizaciones, ignorando la existencia e influencia de las demás.

Tanto entre las organizaciones evangélicas como musulmanas, prevalecen las de carácter mixto en cuanto a los orígenes de los asistentes. No obstante, en ambas existen centros formados casi en su totalidad por personas de una misma procedencia. Hay que enfatizar que entre estas últimas no sólo se encuentran entidades constituidas por inmigrantes de países extracomunitarios sino que además, sobre todo en el caso evangélico, existen algunas compuestas por nacionalidades como la británica o alemana o sólo por españoles.

El análisis de los idiomas utilizados en las distintas actividades de las entidades constituye otra manera de aproximarse a la composición de la membresía. Los resultados obtenidos indican que, en el caso de las instituciones evangélicas, predomina el uso del castellano como lengua en la que se llevan a cabo todas las actividades. No obstante, se identificó también una minoría de entidades que utilizan tan sólo un idioma diferente al castellano, así como instituciones en las que se usan diferentes lenguas en distintas actividades. Las organizaciones musulmanas, paralelamente a la obligación del uso del árabe en sus actividades, emplean en la mayoría de los casos también el castellano, por ejemplo para realizar la traducción simultánea durante los actos institucionales. Dependiendo de la composición de la membresía, algunas entidades usan también otros idiomas en actividades externas al ámbito ritual. El caso de la iglesia Kichwa muestra la complejidad que puede adquirir la cuestión lingüística en las organizaciones religiosas.

En las entidades encontradas se ha observado un fuerte desarrollo de actividades que van más allá de los servicios religiosos. El funcionamiento de los centros varía desde la organización de clases de idiomas o campamentos de verano hasta el desarrollo de ONGs vinculadas a las entidades religiosas. En las instituciones evangélicas, las más comunes son

las actividades de caridad, educación y cultura, por este orden. Encontramos además iniciativas en la obra social, en el campo de la drogodependencia, la intervención en prisiones, las actividades sanitarias, las clases de idiomas o el asesoramiento jurídico. Por su parte, las entidades musulmanas indicaban con mayor frecuencia la realización de actividades culturales y educativas, así como clases de idiomas y actividades de caridad, trabajando en menor medida en el campo de la intervención en prisiones y el asesoramiento jurídico.

Tanto en el caso de las instituciones evangélicas como en el de las musulmanas, destaca el uso de las redes de amistad o familiares como vía principal de acceso a los nuevos miembros y, por tanto, para su expansión. La inmensa mayoría de las instituciones se mantiene a través de las aportaciones de sus miembros. Las posturas frente a la financiación por parte del Estado son mixtas, abarcando tanto el rechazo de cualquier forma de aportación económica pública como su aceptación parcial o completa.

En definitiva, tal como perseguimos mostrar en ambas fases de estudio, la realidad de las minorías religiosas en Andalucía actual está caracterizada por una gran pluralidad, que impide la realización de generalizaciones de gran calado. Para finalizar, nos gustaría evocar las palabras de Chinua Achebe con las que en las primeras páginas iniciamos nuestro recorrido por la diversidad religiosa en Andalucía. El escritor nigeriano señala el problemático carácter de las historias sobre personas y comunidades que se elaboran sin dar voz a aquellos a los que describen. Coincidiendo con esta visión, el presente estudio defiende que la comprensión del fenómeno religioso en el contexto migratorio no debe pasar por alto las perspectivas, vivencias y relatos de los componentes de las minorías religiosas. Partiendo de esta base, el estudio indica que los significados y prácticas religiosas pueden verse profundamente afectados por los condicionantes socioeconómicos y jurídico-legales que influyen en las vidas de los migrantes. Al mismo tiempo se demuestra que la religión puede constituir una potente fuente de identidad, pero no tiene por qué traducirse en el surgimiento de fronteras sociales claras.

9 CONCLUSIONS

“And this is really what I personally wish this century to see - a balance of stories where every people will be able to contribute to a definition of themselves, where we are not victims of other people's accounts. This is not to say that nobody should write about anybody else - I think they should, but those that have been written about should also participate in the making of these stories”

/Chinua Achebe/

Despite the human tendency to think about social reality in essentialist terms, using such categories as "immigrants", "Muslims", "Evangelicals", "Spanish", or "Andalusians" in everyday life, it is necessary, today, perhaps more than ever, to realize that these are umbrella terms which hide plural and changing forms of seeing the world and acting in it.

Nonetheless, acquiring sensibility towards socio-cultural diversity does not imply losing sight of the existence of regularities, patterns and tendencies which sometimes become so salient and rigid that they influence lives of individuals in profoundly tangible ways. In the migratory context this can be exemplified by the increase of attitudes which essentialize populations of immigrant origin, representing them as intrinsically different and dangerous, as a cultural, economic and identity threat and, therefore, as a barrier to social cohesion. In Western Europe this phenomenon “entails a superimposition of different dimensions of «otherness»”. As a result “the immigrant, the religious, the racial, and the socio-economically underprivileged «other» all tend to coincide” (Casanova 2007a, p. 16).

The social reality we confront is thus complex and dynamic, but at the same time susceptible to fixedness in multiple periods of human history; diverse but characterized by a potential to form patterns and regularities; socially constructed and, nonetheless, so frequently perceived through the lens of essentialism. The works of such authors as Rogers Brubaker (2012a, 2012b, 2009, 2005, 2002; Brubaker, Loveman y Stamatov 2004; Brubaker y Cooper 2001), Henry Hale (2004) and Andreas Wimmer (2014, 2013, 2008b, 2008a) have provided a framework to analyze these apparent paradoxes in the present study.

The conceptual and theoretical revision conducted as a part of this research led us to define identity as a multidimensional process. This approach to identity was combined with the application of a lived religion perspective (among others Dessing et al. 2014; Schielke y Debevec 2012; Orsi 2012; Jeldtoft 2011; McGuire 2008; Ammerman 2007b; Hall 1997b) which analyzes religion as it is experienced by individuals in everyday life. Building on a body of research on social categorization and collective boundaries (among others Jenkins 2008; Mitchell 2006; Fenton 2003; Lamont y Molnár 2002; Jacobson 1997; Tajfel 1984; Barth 1976), it is argued that diverse forms of defining and practicing religion may be linked to different ways in which belonging, understood both on a discursive and conductual level, is played out, constructed and experienced in the migratory context.

The main value of this research lies in its approximation to the existing religious diversity, giving the readers an opportunity of immersion in the meanings, narratives, contexts and trajectories of migrants who form an intrinsic part of the contemporary Andalusia. Multiple quotations included in the "Results" aim to show the perspectives of the informants, inviting the readers to look at the reality through the eyes of the members of religious minorities and to understand their everyday experiences. Nevertheless, despite the fact that ethnographic material can be hardly reduced to a series of general conclusions, the following pages summarize the main findings of the study, which aim at deconstructing essentialist perceptions of religious phenomenon in the migratory context.

9.1 CULTURAL DIVERSITY AMONG EVANGELICALS IN ANDALUSIA: NEGOTIATING THE RELATION BETWEEN RELIGION AND ETHNICITY IN THE CASE OF KICHWA OTAVALOS

The Kichwa Otavalos⁴²⁸ are known in the migration studies through the works of such researchers as Alejandro Portes, Luis Eduardo Guarnizo and William Haller (2002) or Min Zhou (2004), who used their case to illustrate the concept of “transnational entrepreneurship”. This study begins with the analysis of the roots of their success in the global market, showing how the capitalization of their belonging to an indigenous group has become a distinctive feature of their mobility. The results indicate that the relevance of ethnicity, reaffirmed through this peculiar migratory context, affects religious meanings, practices and the form of religious organizations in Andalusia.

1. Despite the fact that religion reaffirms ethnic dimension of identity in certain aspects, the relation between the two is subject to tensions and transformations.

While the results of this research indicate strength and consequential character of the predominant self-definition as Otavalos, the evidence gathered also shows the complexities and tensions which influence ethnicity. The application of qualitative

⁴²⁸ The Kichwa Otavalos (Otavalos/Kichwas) are an indigenous population historically concentrated in Otavalo, in northern Ecuador. The understanding of their present patterns of international mobility requires us to analyze the general context of the origin.

The centuries-old specialization of Otavalos in the production of textiles and in trade, which dates back to the pre-colonial times, has contributed to the development of “ethnic” economy in the region since the 1970’s and 1980’s (Collorado-Mansfeld 1998). Otavalo was transformed into an important tourist destination building on its image as a repository of indigenous traditions. The external demand for the “pure”, “exotic” and “authentic” products soon became the main factor which stimulated international migrations of the Otavalos. In the 1990’s (Meisch 2002) a migratory boom affected two main groups: Kichwa entrepreneurs, oriented at marketing their handicrafts and textiles, and folk musicians. Both started to travel abroad to sell their “ethnic” products and to make economic profit from their art. The presence of Otavalos in Andalusia is directly linked to this context.

It is crucial to emphasize that the Kichwa entrepreneurs retained control of both the production of handicrafts and their international trade. The economic success of the Otavalos involved in the “ethnic” economy contributed to the transformation of the region of origin (Almeida 1995) and to the emergence of the indigenous movement in Ecuador (Korovkin 1998). As a result the Otavalos started to be predominantly associated with political activism, entrepreneurship and successful integration into the global market, although, as it is argued in the following pages, such a homogenizing image of this indigenous group does not do justice to the diversity of individual experiences and narratives. Nevertheless, the lives and migratory trajectories of Otavalos in Andalusia, analyzed in this study, cannot be adequately understood without reference to the described historical context.

methodology frequently entails a redefinition of initial hypothesis, changing profoundly the direction of the research in light of the emerging data. This process has affected the development of the case study of the Kichwa Otavalos. The first phases of fieldwork on the Kichwa Evangelical Church, an organization created by Otavalos in Villanueva⁴²⁹, led to the conclusion that religion reaffirms ethnic dimension of identity. However, as the research progressed, this hypothesis proved to be too simplistic, as we have observed important religious divisions among the Kichwas as well as diverse and changing meanings attached to ethnicity, a reality linked to economic and socio-demographic changes which have affected the community over time.

The Kichwa Evangelical Church in Villanueva is just one of various entities of this type founded by the Otavalos in different places of their settlement in Spain. In the majority of narratives on the history of the establishment of the Congregation, references to ethnic identity are very frequent. The founding of the organization was possible due to the use of the existing intra-group networks, as virtually all Otavalos in Villanueva know each other and gather together in sports events and on special occasions such as birthdays or other annual festivities. In this context, the church has become a space where boundary markers, such as the Kichwa language or female dress-code associated with the origin, are symbolically reaffirmed. During weekly worship most women are dressed in clothing from Otavalo, which, if compared with other contemporary indigenous populations of the Andes, is the most similar to the clothing used by the Incas (Meisch 2002). The importance of ethnic identification in the creation of the entity is further confirmed by the fact that previous attempts to participate in other Evangelical churches formed by attendants of diverse origins were unsuccessful. Nonetheless, we would be wrong if we assumed that religion reaffirms ethnicity in a unidirectional way.

2. The high level of occupational homogeneity influences the emergence of “segmented religiosity”.

Various studies indicate that religions professed by migrants may be affected by religious patterns of the host society (Casanova 2007a; Yang y Ebaugh 2001b). There is

⁴²⁹ To protect the anonymity of the informants, the name of the locality where the study was conducted has been changed.

substantial evidence that in the United States the entities created by migrants tend to adopt the congregational model existing in the main Protestant denominations. This may be illustrated by the fact that many organizations of diverse religious affiliations hold weekly gatherings on Sunday, adapting in this way to the labour calendar of the host society. Another example is the incorporation of lay people to the decisive bodies of the entities, which is a consequence of immigration law that requires religious professionals to come as employees of a religious community (Yang y Ebaugh 2001b).

In the case of Otavalos in Villanueva a very different phenomenon takes place. Religious practices are modified in the migratory context, but this does not take place through the incorporation of dominant patterns of the receiving society. Instead the changes are oriented by the concentration of the Kichwa migrants in commerce in *ferias*⁴³⁰. We refer to this phenomenon with the concept of “segmented religiosity”, which denotes collective adherence to religious meanings and practices that arise from patterns of segregation in the labour market. In such cases an over-representation of migrants of specific origin in a specific niche of the labour market transforms their religious life in accordance to the professional obligations and requirements of this niche.

*Segmented
religiosity*

At this point we must return to the origins of migrations of the Otavalos, which had a decisive impact on their occupational profile as merchants in *ferias*. Kichwa entrepreneurs who first started to migrate to Andalusia found that *ferias* create favourable environment for the trade of “ethnic” products from Otavalo. However, despite abundant literature on transnational entrepreneurship of Kichwas (among others Ordóñez, Gincel y Bernal 2013; Torres 2004; Meisch 2002; Kyle 2000, 1999), in the case of Villanueva the commerce of handicrafts brought from the origin was abandoned in recent years. Today they sell products purchased in Spain trying to keep up with the latest trends in the host society. Nevertheless, the specialization in commerce in *ferias* has remained, as virtually all Otavalos in Villanueva work in this area. In this way the Kichwa informants keep occupying a specific segment of the ethno-stratified labour market, characteristic for many countries of immigration (Midtbøen 2014; Silberman, Alba y Fournier 2007).

⁴³⁰ *Ferías* are fairs organized annually in Spanish localities. The season of fairs starts in spring and finishes in autumn.

The phenomenon of segmented religiosity is visible in the adjustment of religious practices to the requirements of work in *ferias*. The seasonal character of this occupation means that the period between spring and autumn is a time of intensive work concentrated in the weekends. Because of this work schedule, the main worship, which in the vast majority of Christian organizations all over the world is held on Sundays, has been moved to Tuesdays. At the same time, some important annual festivities are not celebrated at all. This is the case of the Holy Week (*Semana Santa*) as it normally takes place already when the period of *ferias* has started. Instead new festivities emerge, among which the most important one is the special worship which annually celebrates the beginning and the end of the season of *ferias*. The peculiar religious calendar of the Church is organized in accordance to the festival calendar of the host society. Once separate organizational structures are established, new shared religious practices, which are not directly linked to the limitations imposed by work, emerge.

Charles Hirschman (2004) discusses the role of religion in the migratory context making reference to "the three R's": refuge, respectability, resources. From this point of view religion has the potential to provide a psychological refuge to face the challenges of migration, while offering social recognition and resources. However this highly positive vision of religion is partially problematic in the case of the Otavalos. While religious meanings and practices adapt to the requirements of shared occupational situation, we cannot forget that patterns of "segmented religiosity" also contribute to the status quo. In this way the religious sphere becomes another context in which the segmented character of the employment market is reflected.

3. Ethnic identification as "Otavalos" influences everyday social relations. However, at the same time, religious divisions undermine this category in several social contexts.

The shared historical memory linked to discrimination of indigenous populations in the origin, occupational homogeneity and organizational religious practices unite the members of the Kichwa Evangelical Church. However, the foundation of the entity has opened new areas for negotiation of identity, contributing to the consolidation of alternative social boundaries and to the weakening of ethnic identification. The religious phenomenon may lead to reaffirmation of auto-definition as Otavalos, but it may also gain

relevance on its own becoming more important than other sources of identity. The creation of the Kichwa Evangelical Church contributes to the rise of internal divisions among the Kichwas of Villanueva, among whom there are both Evangelicals and Catholics. At the same time the organization mediates in the establishment of bonds with co-believers of other origins, including Spanish⁴³¹. In this way it fosters the sentiment of belonging to a religious community in which ethnic and national identifications loose relevance.

The strengthening of social ties with co-believers is accompanied by changes in relations with Otavalos who are not members of the church. The religious prohibitions of consumption of alcohol and dancing are important boundary markers for Evangelicals. With time they became a source of tensions as to the forms of leisure gatherings with Otavalos who are Catholics. In the case of the Kichwa Evangelicals, among whom there is an increasing number of converts⁴³², the religion is predominantly seen as the key interpretive framework of everyday reality and individual histories. This leads to the perception of crucial differentiation between Evangelicals and the people who, using the Church terminology, "live in the world" (*"viven en el mundo"*). Otavalo Catholics are considered to be a part of this the second group. Tensions caused by this religious divide are also visible at the level of family units.

To summarize, the growing importance of religious identification remains in an ambiguous relation with ethnicity. On the one hand it reaffirms it, but, on the other, it contributes to the diversification of social networks of Otavalos, while introducing an internal fracture linked to the abandonment of everything related to "the world". The identity is thus subject to a process of negotiation in which different forms of self-definition become relevant depending on the circumstances.

4. Economic and socio-demographic changes influence the transformations of the ethnic dimension of identity.

⁴³¹ The participation in the Congregation creates many occasions for meeting other Evangelicals. For example, annual festivities are organized in such a way that members of various churches can gather.

⁴³² A high number of conversions in order to become members of the Kichwa Evangelical Church show that, despite existing religious divisions, there is also a strong pressure to preserve unity.

The religious sphere contributes to the negotiation of ethnicity, but this process is also visible in other aspects of daily life. This paper provides evidence on internal socio-economic inequalities which challenge the romanticized image of Otavalos as successful transnational entrepreneurs. Only some of the *indígenas* benefited from the global demand for the Otavalo handicrafts, while the rest either did not count with sufficient resources to participate in transnational migrations or were incorporated into the system as employees of successful entrepreneurs. Many suffered because of labour exploitation.

The majority of Otavalos in Villanueva belongs to this less privileged group. In spite of this, after the initial period of insecurity, they have predominantly managed to stabilize their economic situation and regularize their legal status. Many count with dual citizenship. However, this stability does not lead to participation in transnational mobility. This is closely linked to the abandonment of transnational entrepreneurship, as well as to socio-demographic changes within the Kichwa community of Villanueva. Initially mainly men migrated, but today the sex structure is balanced and the community is predominantly made up of young couples with children. The strength of ethnic identification is fostered mainly by intragroup local ties. Without losing touch with the origin, most Otavalos focus their economic efforts and everyday relationships on their families in Spain.

The majority of Otavalos in Villanueva are not in social and occupational situation which would enable them to build ties that could be described as truly transnational. At the same time the economic and demographic changes lead to stronger links with the host context and to the diversification of meanings attributed to ethnicity. The emergence of religious divisions among the Kichwa is accompanied by the development of plural attitudes and practices related to ethnic boundary markers, such as the Kichwa language and the hairstyle associated with the origin⁴³³.

On the one hand the Kichwa language has a crucial symbolic value which is linked to the discrimination suffered in Ecuador by indigenous populations. On the other hand its perception and usage departs from what could be initially expected. At the beginning of fieldwork several informants indicated that the possibility of using Kichwa was the fundamental reason for the creation of their own religious entity. However, participant observation showed that Spanish is the main language used in religious activities, while the

⁴³³ Almost all male Kichwa migrants in Villanueva wear long hair, gathered either in a pony tail or in a braid.

presence of Kichwa is scarce. These ambiguous results can be explained if we look beyond the religious sphere.

The study shows that, despite the importance of the language of origin emphasized in many discourses, only a small minority of Otavalos in Villanueva speaks Kichwa as their first language. The rest have capacities both in Kichwa and in Spanish, but it is the latter that is their first language. Some can understand Kichwa, but are not able to speak it. These linguistic differences lead to divergent visions as to the language of the origin. The Kichwa-speakers generally defend that it should be preserved, while the majority of individuals, who are more comfortable with Spanish, believe that language skills should respond to their practical value, for example in terms of possibilities in the labour market⁴³⁴. These informants identify themselves more with the Spanish language than with Kichwa.

Other boundary markers are also perceived in diverse ways, consequently channelling plural forms of behaviour. Long or medium-long hair worn by men and the usage of the female dress from Otavalo are predominantly seen as a matter of personal choice. The Church does provide space for reaffirmation of these markers. However the attitudes related to them are flexible. This can be illustrated by the case of one informant who stated that she participates in religious celebrations “dressed up as *indígena*” (as an indigenous person). Such expressions show that the clothing is seen by many as a way to “become” Otavalos, emphasizing the ethnic dimension of identity if the situation requires it. Thus the preservation of ethnic markers is accompanied by the perception that identity is composed by different points of reference which can be evoked or not depending on the circumstances.

*Other
boundary
markers*

9.2 WHAT DOES IT MEAN TO BE A MUSLIM IN ANDALUSIA? MOVING BEYOND THE “HYPERVISIBLE” ISLAM

The results of both case studies show a universe of meanings and religious practices that do not correspond to the stereotypical and homogenizing image of religious minorities.

⁴³⁴ Although the first language of the majority of Otavalos is Spanish, the way of speaking it is very characteristic. The informants who attempted to become members of other Evangelical entities in Villanueva claim that they had problems with comprehension as there were differences in expressions, level and vocabulary. The pastor of the Kichwa Church, he himself also a foreigner, conducts religious activities in Spanish which is adapted to the needs of the components of the entity.

However, studies as the one here presented are especially important and urgent in the case of Muslim populations, whose media coverage is frequently profoundly biased. Furthermore, also academic research often focuses on "hypervisible" elements of religious practice, to use Nadia Jeldtoft's (2014) terminology. Issues such as the presence of religion in the public space or links between religion and politics become the most frequently analyzed ones. As a result these religious expressions of people who define themselves as Muslims but whose ways of experiencing religion diverge from this "hypervisible" framework become excluded from the public and scholarly debates. The recent book by Linda Woodhead and associates (2014) urges the researchers not limit the academic analysis to the most visible elements of reality, but to study different ways of living as Muslims capturing the multiple meanings attributed to this category.

1. The predominant auto-definition as Muslims coexists with diverse ways of living religion.

The majority of Senegalese informants⁴³⁵ attached great importance to the adherence to Islam, seeing it as a key element in their lives. However this predominant consensus on the nominal level hides a plurality of ways of understanding, practicing and experiencing this religion. The fact of sharing the same "self-definition", in this case as Muslims, does not, therefore, enables us to predict the attitudes, beliefs or forms of behaviour of people who share the same faith.

⁴³⁵ Contrary to the case of the Kichwa Otavalo there is an abundance of statistical data on migrations of Senegalese. This is because official sources tend to use national categories when gathering information. In this way state imposed identifications gain relevance in everyday life.

According to the United Nations (2013b) there are currently 262 508 Senegalese residents in the European Union. It is in the 1980's when their intercontinental migrations gained significant volume. Today France, Italy and Spain are the most important destinations of Senegalese outside Africa.

In the case of Spain Senegalese are the most numerous Sub-Saharan nationality (Sow 2004b). It is important to emphasize that their presence acquired major importance with a very rapid transformation of Spain into a country of immigration. According to the last census (INE 2011), there were 57 739 Senegalese migrants in Spain in 2011, compared to just 11 540 in 2001 (INE 2001). There is an accentuated predominance of men, who form 80% of the present population (INE 2011). The age structure is characteristic for economic migrations as only 13% of Senegalese are more than 45 years old (National Institute of Statistics 2011).

There is an important body of research which analyzes Senegalese migrations to diverse receiving countries, including France (Bava 2000; Soares 2004; Timera 1996), Italy (Riccio 2001, 2004, 2008 ; Kaag 2008; Carter 1997; Gasparetti 2011; Kaag 2008; Schmidt di Friedberg 1994; Sinatti 2006; Elia 2006), United States (Carballo 2011; Perry 1997; Salzbrunn 2004; Stoller 1996; Ebin 1990; Babou 2002; Ebin 2008; Kane 2011), Argentina (Zubrzycki 2011) or South Africa (Lliteras 2009).

First of all, the study reveals extremely diverse approaches to religious organizations⁴³⁶. Some informants believed that the preservation of religion and their adherence to it is facilitated by everyday contact with other Senegalese and the participation in religious entities created by their compatriots in the receiving country⁴³⁷. Others put more emphasis on the unity of all Muslims, condemning the association of Islam to the context of origin. These informants tended to be highly critical of the Sufi brotherhoods present in Senegal, or at least of some aspects of their activity. In these cases the national identification loses relevance in favour of universalistic religious principles (Glick Schiller, Caglar, and Guldbrandsen 2006).

Secondly, there are different views as to what it means to live as a Muslim. Islam is most commonly defined as a guide of conduct that promotes respect, solidarity towards those in need and emphasizes the central role of family and work in earning a living. It is significant that, on many occasions, the first reaction to the question regarding informants' definition of Islam was a strong condemnation of the association of this religion to violence. Also religious obligations and prohibitions were frequently present in the gathered discourses, but the importance attached to these varied greatly. It is important to highlight that some informants could appear not to be very religious if we used a theoretical framework based on diverse organizational definitions as a point of departure for the analysis. For example, some informants talked very openly about their consumption of alcohol or extramarital sexual relations and in spite of this considered themselves to be religious. They defined Islam as an ethical system based on such values as respect or solidarity, and in which religious prohibitions play a secondary role.

2. Work is predominantly considered to be a religious obligation to which other practices should be adjusted.

⁴³⁶ The majority of Muslims in Senegal belong to Sufi brotherhoods. Tijaniyya and Mouridiyya are the most important ones in terms of the number of followers. In the migratory studies it is the latter which has received major scholarly attention. The data gathered in this research indicates the necessity to go beyond "Mouridcentrism" (Soares 2004, p. 914) in the analysis of Senegalese migrations.

⁴³⁷ In the case of Villanueva there are three main religious organizations created by Senegalese. Both Mouridiyya and Tijaniyya have their centres, called *da'iras*, in the locality. There is also a mosque which is led by Mourids but attended by Senegalese of diverse religious affiliations and by a small minority of individuals of other origins.

This study concentrates on diverse forms of construction of religious meanings placing them in the context of the daily life of migrants. In this regard the predominant perception of work as a fundamental religious obligation should be highlighted. The work is not only considered to be prescribed by religion but it is also thought of as having priority over the strict fulfilment of other religious obligations, such as prayer or Ramadan.

The subordination of the ritual practices to the everyday routine also occurs among Muslims in other geographical and socio-cultural contexts (Jeldtoft 2011). However in the analyzed case these are not only adjusted to work in general but also to the requirements of work as street-vendors. Despite the fact that informants presented varied occupational profiles, there is an important concentration of Senegalese migrants in the mentioned niche. The process of incipient occupational diversification has been partially reversed, as the economic crisis has pushed many migrants back to street-vending. In this sense some patterns of “segmented religiosity” are also visible in this case study. The concentration of this kind of trade in the weekends and in the summer affects the calendar of organizational religious activities, as exemplified by the fact that main weekly gatherings of *da’iras* of Mouridiyya and Tijaniyya are held on Mondays. Many migrants decide to rest that day since this is when the profits from street-vending tend to be the lowest.

3. The religious sphere plays a key role in the development of “localized transnationalism”.

The issue of transnationalism has been very present in the research on Senegalese migrations (Riccio 2011; Riccio y degli Uberti 2013; Riccio 2001; Moreno 2006; Kaag 2013; Sow 2004; Kane 2011; Suárez Navaz 1998; Abdullah 2012). This study shows that a specific type of transnationalism, which we call “localized transnationalism”⁴³⁸, has developed among the majority of Senegalese in Villanueva. The very formulation of the term seeks to express the paradox of aspirations of living a life across the borders which clashes with fundamental structural constraints for human circulation. The phenomenon of the localized transnationalism emerges when most of the components of an immigrant community maintain strong ties across borders despite their limited mobility. This is possible thanks to

⁴³⁸ The results of the present study make us converge with Steven Vertovec who states that:

“rather than a single theory of transnationalism and migration, we may do better to theorise a typology of transnationalisms and the conditions that affect them” (Vertovec 2001b, p. 576)

two main factors: (i) the activity of a minority of social actors intensely involved in transnational mobility and who connect the immobile majority with the origin, and (ii) the active participation of migrants themselves in the society of origin through the use of communication technologies.

Legal and economic constraints affect the vast majority of the informants leading to their exclusion from the possibility of participating in transnational migrations. Their lives are a reflection of the current global situation characterized by increasing permeability of borders for information, products and capital and a parallel restriction of cross-border movement of most people (Livi Bacci 2012; Arango 2004). At the same time there is a minority of social actors who are actively involved in transnational mobility, making it an inherent part of their lifestyle. In the case of Senegalese this applies to two main groups. The first one encompasses economically successful migrants who have a stable administrative status which enables them to spend one part of every year in Senegal and the other in Europe. Their case is a proof that living between the origin and destination is possible, making it an ideal to which many other migrants aspire.

The second group is formed by social actors who actively seek to foster the links between migrants and the society of origin. The global travels of Sufi leaders, who regularly move around various parts of the world where Senegalese migrants live, are an important example of this kind of activity. In Villanueva the visits of the most prominent Sufi leaders as well as the celebration of Magal⁴³⁹ and Gammu⁴⁴⁰ take place in rented spaces or in civic centres gathering Senegalese regardless of their religious affiliation. It has already been mentioned that there is a great diversity of attitudes towards religious organizations. Although many people are completely disconnected from the institutional sphere, most attend the mentioned events. These occasions, perceived by many as a source of guidance in emigration, gather Senegalese of different religious self-definitions, including Catholics. In this way religion contributes to the reaffirmation of national identification as Senegalese,

⁴³⁹ Grand Magal is an annual celebration which commemorates the exile of Cheikh Amadou Bamba, the founder of Mouridiyya. Every year it attracts millions of pilgrims to the holy city of Touba, the centre of the brotherhood.

⁴⁴⁰ A lived religion perspective enabled to capture the differentiation between these festivities and *Korité* and *Tabaski*, which are celebrated in a more private way. It is important to emphasize that according to the informants there is no hierarchy between the festivities.

but not as much through everyday involvement as through the most celebrated annual festivities.

Visits of religious leaders link Senegalese migrants scattered around the world contributing to the feeling of belonging to a community connected with the origin. As stated by Stefania Capone (2010, 2004), transnational activities do not always lead to the erosion of boundaries. Instead of weakening national categorizations they have the potential to reinforce them (Bava y Capone 2010; Vertovec 2001a).

However at the same these same festivities foster links with the host society. The participants and organizers often invite friends or acquaintances from the receiving society or even local authorities to share the celebration. Although their presence is not quantitatively significant, it is qualitatively very important. The most prominent religious leaders and *da'iras* become interlocutors between Senegalese migrants and the authorities of the receiving context. Although some informants would prefer to be represented by social actors who are not linked to the religious sphere, the pattern observed in Andalusia is consistent with the reality of present day Senegal where Sufi brotherhoods play a role of crucial intermediaries between the state and the citizens. It can be concluded that in the context of limited opportunities for undertaking transnational mobility, religious participation becomes a way to remain connected with the country of origin, contributing simultaneously to fostering ties with the host society.

4. Colonial and postcolonial imagery, as well as legal and economic divisions contribute to the construction of social boundaries between the migrants and the host society. In this context religion fosters the creation of migrant associative structures which, at least partly, respond to the existing social inequalities.

Although Islam in Western Europe is often perceived as a factor which contributes to the demarcation of social boundaries (Zolberg y Woon 1999; Moreras 2006; Casanova 2007; Foner y Alba 2008), the results of this research show that in the studied case self-identification in religious terms does not lead to social closure or to the emergence of “clear” social boundaries, to use Richard Alba’s (2005) terminology. Islam is indeed an important identity marker, but informants do not see their religion as an obstacle in

relations with the host society. At the same time they indicate the impact that racism and economic and legal constraints have on their lives.

Even though racist acts take place on a reduced scale, at least if we refer to its most explicit forms, qualitatively they have important implications generating a sense of not being completely recognized as full members of the society. The racist behaviours described by the informants are often based on colonial and postcolonial representations of Sub-Saharan Africa. Another source of distance with the host society is a relatively high incidence of administrative irregularity among Senegalese. A critical view of methodological nationalism should not make the researchers ignore these contexts in which national categories profoundly influence individual lives and trajectories (Wimmer y Glick Schiller 2002). If one is constantly reminded of their origin - through official classifications that establish different rights and obligations between nationals and foreigners - it is highly probable that the origin will become an important point of reference. Administrative instability affects the freedom of movement, generates feelings of vulnerability and also reduces access to the labour market. Boundaries of inclusion and exclusion are, therefore, frequently drawn along national lines. For this reason the analysis of identity cannot remain "stuck in culture" (Anthias 2001) overlooking the socio-economic and political inequalities associated with external categorizations⁴⁴¹.

*Religion and
mutual aid*

In the analyzed case associative structures, which are partly of religious character, become a source of empowerment responding to the challenges and difficulties of life in the migratory context. Three basic types of organizations have been identified: the *da'iras*, the Association of Senegalese and other small-scale initiatives that usually gather individuals from the same regions of origin. These organizations serve as a kind of community insurance. They are based on "limited solidarity" (Portes 2014; Portes y Sensenbrenner 1993) which emerges when the fact of sharing the same situation, for example linked to the experience of discrimination, encourages people to identify themselves as a group and to behave altruistically towards its components without the need of knowing personally the recipients of assistance. In the Senegalese case different associative channels are activated depending on the severity of the problem. It should be noted that this is a mechanism which

⁴⁴¹ In this sense individual identities are an ongoing process characterized by tensions and ambivalences based on interplay between imposed identifications and personal self-understandings.

responds mainly to serious misfortunes, such as accidents or deaths, which require collective responses.

The identification as Senegalese plays the main role in the case of the most extreme emergencies channelling the relations of reciprocity. However, the fact that there is a whole network of associative ties means that mutual aid can also be stimulated by other dimensions of identity, particularly of religious and regional character. In this way migrants may shift back and forth between different forms of belonging and self-definitions depending on changing circumstances.

9.3 CASE STUDIES AND THE EXISTING RELIGIOUS PANORAMA

The analysis of the existing religious panorama serves to situate the case studies within a wider context of religious diversity. The order in which the results are presented induces us to reflect on the complex realities that are hidden behind standardized data on religious minorities and their organizations.

The rise of Evangelical churches in different parts of the world is also visible in the case of Andalusia. Evangelicals count with the highest number of places of worship among all religious minorities. However, it should be emphasized that the number of Muslim centres is a weak reflection of the size of the population that professes Islam. Both parts of the research indicate that, in general, entities belonging to minority faiths in Andalusia are characterized by poor visibility in the public space.

The panorama of Evangelical organizations is profoundly diverse, encompassing centres enrooted in historical Protestantism as well as those linked to the more recent movements of renovation; entities established in Spain in the nineteenth century and those founded in the present decade; centres which fiercely defend their independence and those which belong to religious organizations of global outreach and impact. The case of the Kichwa Evangelical Church, which at the beginning of fieldwork was described by its leaders as independent and interdenominational, but later started to be defined as charismatic, shows the need to apply processual approaches to the study of religious diversity and to the forms of auto-definition of religious entities.

Among Muslim organizations, Joan Estruch et al. (2007) distinguishes between mosques, oratories, centres of Sufi brotherhoods and religious federations. However, the case of entities formed by Senegalese migrants in Villanueva shows the problematic nature of such general classifications. The mosque and the *da'iras* of Mouridiyya and Tijaniyya, despite their institutional independence, are closely linked with each other in the everyday experience of their attendants. The comprehension of their functioning requires taking those ties into consideration. For this reason any study that aims at understanding the ways in which religion is lived by the informants has to go beyond such classifications created a priori.

Both among Evangelical and Muslim organizations, there is a predominance of entities attended by believers of mixed national origins. Nonetheless, in both cases there are also centres formed entirely or almost entirely by individuals of the same origin. It has to be emphasized that within this modality there are entities established not only by immigrants from non-EU countries, but also, especially in the Evangelical case, centres composed in their totality by nationalities such as British, German or Spanish.

The analysis of the languages used in the activities of the organizations is another way to approach the composition of the attendants. The results obtained indicate that in the case of Evangelical institutions, most use Spanish as the language in which all activities are performed. However, we have also detected a minority of entities which use either different languages in different activities or use exclusively one language, different than Spanish, in all activities. Muslim organizations, along with the obligatory use of Arabic, tend to incorporate Spanish as well, for example to perform simultaneous translation during organizational acts. Although the question about the language included in the questionnaire seems to be very straightforward, an in-depth study of the Kichwa Evangelical Church reveals the complexity that a linguistic issue may acquire in practice.

The existing religious entities tend to develop numerous activities that go beyond strictly religious services or ritual activities. The initiatives encountered in the research vary from organization of summer camps or language classes to the development of NGOs attached to religious entities. In Evangelical institutions activities which pursue charity, educational and cultural goals, in this order, are the most common. To a lesser extent these entities are involved in the area of drug addiction, intervention in prisons, health activities,

language classes or provision of legal advice. Muslim organizations most frequently conduct cultural and educational activities, as well as language classes and charity activities. They work to a lesser extent intervening in prisons and offering legal advice.

The expansion of both Evangelical and Muslim institutions is predominantly attributed by their leaders to networks of friends or relatives of existing attendants. The vast majority of entities are maintained through financial contributions of their members. At the same time the attitudes of religious leaders regarding funding by the state are mixed, including postures of complete rejection of any form of governmental support and those of partial or complete acceptance of such a possibility.

All in all, both parts of the research indicate that the reality of religious minorities in present day Andalusia is characterized by a profound plurality which prevents from making far-reaching generalizations. To finish, we would like to evoke the words of Chinua Achebe with which we have initiated our analysis of religious diversity in Andalusia. The Nigerian writer highlights the problematic character of stories about individuals and communities which are elaborated without the participation of those who they describe. Embracing this vision, the present study argues that in order to understand religion in the context of migrations we cannot ignore the perspectives, experiences and narratives of the components of religious minorities. This orientation of the research enabled it to prove that the meanings and religious practices can be deeply influenced by socioeconomic and legal constraints that affect the lives of migrants. For them religion can be a powerful source of identity, but this does not mean that it has to lead to the emergence of clear social boundaries.

9.4 METHODOLOGICAL FRAMEWORK OF THE PROJECT

The methodological design is divided into two main parts in correspondence with the aims and objectives of the research.

PART I

The **first part** outlines an existing religious panorama of Evangelical and Muslim organizations, providing contextualization for the two in-depth studies. The project began with the **analysis of secondary data** and **bibliographical revision**. On the basis of existing research and information from official organisms, such as the “Registry of Religious Entities” of the Ministry of Justice or the “Directory of Places of Worship” of the Observatory of Religious Pluralism in Spain, a list of religious organizations in Andalusia was elaborated. This was followed by seventeen **semi-structured interviews** with leaders of selected religious entities in order to gather data for the design of a standardized questionnaire.

The **online questionnaire**, supported by the Foundation “Pluralismo y Convivencia” of the Spanish Ministry of Justice, was conducted using LimeSurvey application. Altogether seventy-nine responses were obtained, among which nine were incomplete. The questionnaire, directed at leaders of religious entities in Andalusia, aimed at gathering basic data on existing religious institutions such as religious affiliation, objectives, main activities, belonging to wider organizational structures, sources of funding, needs, main forms of expansion or languages used in everyday activities.

PART II

The results obtained in both semi-structured interviews and through the questionnaire showed an extremely diversified panorama. This finding influenced **the second part** of the research in which we pursued to conduct a more in-depth analysis of the plural character of the current religious landscape. Following the criteria of “heterogeneity sample” we chose **two case studies** of communities which differ in terms of their religious affiliation, socio-demographic structure and migratory trajectories, among other characteristics. Samples of this kind “are used when the aim is to show plural perspectives and to represent the complexity of the studied phenomenon” (Hernández, Fernández y

Baptista 2006, p. 567).

The selection of the case studies was oriented by the goal of capturing the diversity which lies behind the categories which refer to the two most numerous religious minorities in Andalusia and in Spain⁴⁴². This is why we decided to choose one Evangelical and one Muslim community. At the same time we centred our attention on followers of minority religions who participate in religious entities formed by individuals of the same origin⁴⁴³. In the end, we opted to focus the research on Kichwa Evangelicals and on Senegalese Muslims.

In both cases an exhaustive fieldwork was conducted. The **participant observation** and **in-depth interviews** took place in various contexts of everyday life as well as in organizational settings. The analysis of both case studies took place in parallel throughout the duration of the Ph. D. programme. The initial hypothesis, questions and methodological strategies were redefined along the research process in concordance with the emergent findings. As observed by Linda Woodhead (2011, p. 133): “the concept of religion as quotidian practice tends to go along with an ethnographic, participant observer approach, which involves deep immersion in particular spaces of social life”. In total, fifty in-depth interviews were conducted in the Senegalese case. These complement other thirty interviews which proceed from other projects completed before the beginning of the doctoral research. In the case of the Kichwa Otavalo twenty nine interviews were gathered. It has to be taken into consideration that it is a small community and thus the number of interviews is in fact more representative than in the Senegalese case. The data was analyzed

⁴⁴² It is estimated that there are more than a million of both Muslims and Evangelicals in Spain today (Diez 2010).

⁴⁴³ In the final selection of the case studies we followed three basic criteria. First of all, we choose one Muslim and one Evangelical community following the criterion of their belonging to the two most numerous religious minorities.

Secondly, we decided to focus the study on the subject of religion and identity. Taking this general field of research as a point of departure, we concentrated on migrants who created religious organizations formed predominantly by individuals of the same origin. We were interested in analyzing the links between religious belonging and the process of identity construction in this kind of entities. The evidence gathered through this strategy enabled us to question the vision of unidirectional influence of such institutions on reaffirmation of ethnic and national belonging.

Finally, we followed the criterion of viability. During the first part of the research we encountered various communities which responded to the objectives of the study. Nonetheless, in order to be able to conduct exhaustive fieldwork in the framework of doctoral research we have chosen Senegalese Muslims, with whom we have already worked in previous projects, and Kichwa Evangelicals, whose selection enabled us to meet the requirement of heterogeneity in terms of religion, origin, migratory context and socio-demographic characteristics.

using Atlas.Ti 6.

In both cases fieldwork was complemented by **bibliographical research** in various languages. In addition, a series of official databases were used to analyze the migratory context of the studied communities. The consulted sources included Municipal Register, census data from Senegal, Ecuador and Spain (Censos de Población en España, el Censo de Población y Vivienda 2010 de Ecuador, Recensement Général de La Population et de l'Habitat, de l'Agriculture et de l'Elevage 2013 de Senegal) and other official statistics (Anuarios Estadísticos de Inmigración, la Encuesta Nacional de Inmigrantes 2007 y datos sobre "Extranjeros con Certificado de Registro o Tarjeta de Residencia en Vigor" del Ministerio de Empleo y Seguridad Social).

Finally, it has to be emphasized that the present research is not a comparative study. Our aim is not to examine the differences and similarities between the two case studies, but to gain insight into various ways in which lived religion can relate to the process of identity construction in the migratory context. In this way our goal is to contribute to a better understanding of religious realities linked to human migrations. The results of the research provide evidence which enables us to deconstruct essentialist views of minority religions, and, ultimately, to see Muslims and Evangelicals⁴⁴⁴ in a way that is more sensible to the diversity that lies behind identity categories we use in everyday life.

⁴⁴⁴ The social categories such as "Kichwa Otavalo," "Senegalese" "Evangelical" or "Muslim" are used in this study as a starting point for the analysis aimed at deconstructing them from within. It is argued that there are two main ways to undermine essentialist visions of social reality. The first one consists of abandoning the usage of national, ethnic, religious and other general identity terms as analytical categories. The second one is a strategy based on the use of these very terms in order to dismantle, from within, the essentialist perspectives that are attached to them.

This second option, applied in this study, enables us to confront the identity categories used in everyday life with the diverse and changing character of social reality, with debates and negotiations of social boundaries and identity markers, with a frequent lack of correspondence between external identifications and actions and characteristics of those perceived as "Others", and, finally, with patterns of discrimination and socio-economic and political inequalities which may lie behind some of the phenomena articulated on a collective level.

It is argued that in the academic research we cannot ignore the existence of everyday essentialisms and the influence that these may have on structuring social reality. As observed by Ralph Grillo (2003, p. 165) "Theoretically, cultural diversity cannot be reduced to incommensurable and homogenous entities (...); in practice it happens constantly".

10 ÍNDICES

10.1 ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1. Justificación del problema de la investigación.	27
Figura 2. División del estudio en dos partes (contextualización y estudios de caso) con el objetivo de ofrecer una aproximación a la diversidad religiosa desde varias perspectivas.	28
Figura 3. Las principales vertientes de las fronteras sociales según Andreas Wimmer (2008a). .	71
Figura 4. Estrategias de construcción de fronteras.	82
Figura 5. Mecanismos de desplazamiento de fronteras.	83
Figura 6. Mecanismos de expansión de fronteras.	84
Figura 7. Mecanismos de contracción de fronteras.	85
Figura 8. Mecanismos de modificación de fronteras.	86
Figura 9. Mecanismos de transvaloración.	87
Figura 10. Modalidades de disolución de fronteras sociales de carácter étnico.	89
Figura 11. Elementos de construcción de la realidad social.	164
Figura 12. Proceso y criterios de selección de estudios de caso.	178
Figura 13. Esquema de análisis inspirado en los procedimientos de la Teoría Fundamentada.	200
Figura 14. Esquema del análisis de datos.	203
Figura 15. Principales modalidades de migraciones senegalesas desde finales del siglo XIX.	290
Figura 16. Orígenes y destinos de los inmigrantes internacionales.	292

10.2 ÍNDICE DE FOTOS

Foto 1. Edward Evans-Pritchard durante el trabajo de campo en Sudán.	46
Foto 2. Un miembro de Baye Fall en la mezquita de Touba tocando una piedra que sirve para la purificación ritual.	315
Foto 3. Mezquita en Kaolack (Senegal).	317
Foto 4. Celebración del final del periodo de ferias en la Iglesia Evangélica Kichwa.	324
Foto 5. Portada de un disco grabado por uno de los informantes.	332
Foto 6. Los furgones de los otavalos en las cercanías de la iglesia.	355
Foto 7. Una blusa otavaleña en proceso de elaboración durante una reunión de bordado.	367
Foto 8. Entrega de premios de un campeonato de fútbol organizado por los otavalos en España.	381
Foto 9. El grupo de alabanza de la Congregación Kichwa. Celebración de la Navidad.	397
Foto 10. Portada de un libro de alabanzas en kichwa utilizado para preparar el culto.	417

Foto 11. Kaolack (Senegal).	424
Foto 12. Vendedores senegaleses en un mercadillo local en Villanueva.	453
Foto 13. Vendedor ambulante en la Costa Tropical.....	455
Foto 14. Entrada a la da'ira de Mouridiyya.	465
Foto 15. Cartel informativo de la sede de la da'ira de Mouridiyya.....	465
Foto 16. La mezquita llevada por los Mourids.	466
Foto 17. Interior de la sede de la mezquita y da'ira.....	466
Foto 18. Locutorio llevado por migrantes Mourids nombrado como la ciudad santa de la cofradía.....	479
Foto 19. Negocio llevado por migrantes Mourids nombrado como la ciudad santa de la cofradía.	479
Foto 20. Locutorio establecido por migrantes pertenecientes a Tijaniyya.....	480
Foto 21. Expresiones materiales de los vínculos transnacionales.	485
Foto 22. Serigne Mame Mor Mbacké en sus reuniones con las autoridades locales europeas.	496
Foto 23. La mezquita de Touba.	498
Foto 24. Las expresiones en wolof en el espacio público de Villanueva.....	504
Foto 25. Iglesia Evangélica Española.	553
Foto 26. Iglesia de las Asambleas de Hermanos.	553
Foto 27. Centro Familiar Cristiano perteneciente a la Organización de las Asambleas de Dios.	556
Foto 28. Iglesia Evangélica la Casa del Alfarero.	556
Foto 29. Una Iglesia Bautista Bíblica de Villanueva.....	558
Foto 30. Cartel informativo de las reuniones de una iglesia china independiente que utiliza las instalaciones de un centro de Asambleas de Hermanos.	562
Foto 31. Mezquita de Marbella.....	583
Foto 32. Entrada de la Comunidad Musulmana de Villanueva.....	583
Foto 33. Interior de la Comunidad Musulmana de Villanueva.	584
Foto 34. Rótulo del Centro Islámico de Villanueva.	584

10.3 ÍNDICE DE GRÁFICOS

Gráfico 1. Llegadas de ecuatorianos a Estados Unidos y España. 1991 - 2006.....	246
Gráfico 2. Evolución de la tasa de migración neta en Senegal en el periodo 1960-2010.....	287
Gráfico 3. Evolución de la inmigración senegalesa a los tres destinos principales en Europa: Francia, Italia y España.	289
Gráfico 4. Migrantes de origen senegalés residentes en el extranjero: principales países de destino.....	293
Gráfico 5. Evolución del volumen de población de nacionalidad senegalesa en España en el periodo 1998-2014.....	301
Gráfico 6. El porcentaje de población masculina entre personas de nacionalidad senegalesa en distintas Comunidades Autónomas.	303
Gráfico 7. Distribución de la población de nacionalidad senegalesa por Comunidades Autónomas en España (2011).	304
Gráfico 8. Proporción de la población masculina senegalesa por provincias en Andalucía (2011).	305
Gráfico 9. Distribución de la población senegalesa en Andalucía por provincias.....	306
Gráfico 10. Entidades religiosas en España.....	540

Gráfico 11. Auto-definición de los extranjeros y personas con doble nacionalidad en España.	542
Gráfico 12. Número de lugares de culto según religión en Andalucía.	544
Gráfico 13. Las auto-definición religiosa de las entidades.	550
Gráfico 14. Proporción de extranjeros entre las personas adultas que asisten a la entidad al menos una vez a la semana.	564
Gráfico 15. Tipos de actividades sociales, culturales y educativas realizadas en el seno de las entidades evangélicas.	572
Gráfico 16. Tipos de actividades sociales, culturales y educativas realizadas en el seno de las entidades musulmanas.	592

10.4 ÍNDICE DE MAPAS

Mapa 1. Distribución geográfica de los grupos y subgrupos del quechua.	215
Mapa 2. Idiomas kichwa hablados en Ecuador.	216
Mapa 3. Distribución de diferentes grupos étnicos en Senegal.	283
Mapa 4. Distribución de lugares de culto por Comunidades Autónomas.	543

10.5 ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1. Diseño de la investigación (Estudios de caso).	198
Tabla 2. Misiones de mayor influencia entre indígenas.	259
Tabla 3. Denominaciones con congregaciones indígenas.	260
Tabla 4. Destinos de emigrantes internacionales desde Senegal en los últimos cinco años.	291
Tabla 5. Países de destino de emigrantes desde Senegal en los últimos cinco años.	293
Tabla 6. Los diez principales destinos desde Senegal según periodos (1975 – 2007).	294
Tabla 7. Principales motivos para el emprendimiento de la emigración en los últimos cinco años.	295
Tabla 8. Remesas a Senegal.	296
Tabla 9. Principales perfiles de las migraciones de los senegaleses a Europa en la época postcolonial.	307
Tabla 12. Pertenencia a minorías religiosas en España.	541
Tabla 13. Objetivos perseguidos por las entidades evangélicas en Andalucía.	559
Tabla 14. Periodo de fundación de las entidades evangélicas.	560
Tabla 15. Idiomas de las actividades dentro de las entidades.	561
Tabla 16. Asistencia en las actividades más importantes a lo largo del año.	563
Tabla 17. Edad media de los miembros extranjeros en las entidades evangélicas de Andalucía.	567
Tabla 18. Proporción de mujeres entre los miembros extranjeros.	568

11 ANEXOS

11.1 ANEXO I. GLOSARIO PARA EL CASO SENEGALÉS

Amadou Bamba (aprox. 1850 – 1927) – fundador de Mouridiyya, frecuentemente llamado también Serigne Touba.

Baye Fall – rama de Mouridiyya fundada por uno de los discípulos más fieles de Amadou Bamba, Cheikh Ibra Fall. Para sus seguidores el trabajo constituye la principal vía de salvación.

Cheikh (Serigne/marabú) – guía religioso dentro de las cofradías sufíes. Se trata de líderes carismáticos cuya influencia se vincula con el aura de santidad que les rodea, así como con su acceso a *baraka*, es decir, la gracia divina.

da'ira – unidad institucional principal de las ordenes sufíes, surgida a raíz de la expansión de las cofradías en las zonas urbanas.

El Hadji Malick Sy (1855-1922) – fundador del linaje Sy que lidera la rama de Tijaniyya más grande en Senegal. La sede de la organización se halla en Tivaouane.

El Hadji Ibrahima Niassè (1900-75) – fundador de la rama Niassène de Tijaniyya, con sede en Medina Baye en Kaolack.

Gammu – celebración del nacimiento del Profeta Muhammad. En Senegal es especialmente celebrada en Tivaouane, sede de la rama Sy de Tijaniyya.

Grand Magal – es la fiesta celebrada con mayor magnificencia entre los Mourids. Conmemora el exilio del Cheikh Amadou Bamba. Anualmente atrae varios millones de peregrinos a la ciudad sagrada de Touba.

khassaides – poemas místicos del Chaikh Amadou Bamba

Korité (Eid al-Fitr) – fiesta del final del Ramadán.

Mourid – miembro de la cofradía Mouridiyya.

Mouridcentrismo – tendencia de centrarse en Mouridiyya en la indagación académica sobre las cofradías sufíes en Senegal, profundamente visible en el contexto de los estudios sobre el islam y las migraciones.

Mouridiyya – cofradía más influyente y numerosa, junto con Tijaniyya, en el Senegal actual. Se trata de una *tariqa* de origen nativo. Fue fundada por Cheikh Amadou Bamba durante la colonización francesa.

Tabaski (Eid al-Adha) – fiesta del cordero

tariqa (plural: *turuq*) – cofradía u orden dentro del sufismo, la corriente mística en el islam⁴⁴⁵. Son organizaciones centradas en torno a carismáticos guías religiosos llamados *cheikhs*, que asumen el papel de mediación entre los discípulos y Alá. En Senegal la mayoría de los musulmanes pertenece a cofradías, destacando Mouridiyya, Tijaniyya, Qadiriyya y Layene. Estas desempeñan un papel importante en la política y la economía.

teranga – término que con frecuencia es traducido como hospitalidad. Sin embargo, se trata de una idea mucho más amplia en sus implicaciones que lo que se entiende por la noción de hospitalidad en Europa. La *teranga* significa abrir las puertas a cualquier visitante, alimentarle y tratarle como si fuese miembro de la familia durante el tiempo que esta decida quedarse. No se espera regalos a cambio, ni contribuciones a los gastos o trabajo doméstico. Senegal es considerado el “país de la *teranga*”.

Tijani – miembro de la cofradía Tijaniyya.

Tijaniyya – cofradía más numerosa en Senegal. Fue fundada en Argelia en 1781 por Ahmad al-Tijani. Cuenta con seguidores en países como Marruecos, Argelia, Mauritania, Ghana, Nigeria, Níger, Chad, Sudan, República Sudafricana, Indonesia o Estados Unidos.

Tivaouane – sede principal de la rama Sy de Tijaniyya

Touba – ciudad sagrada de Mouridiyya, que alberga a la mezquita más grande del África Subsahariana.

⁴⁴⁵ El término cofradía no constituye una traducción precisa del concepto de *tariqa*. Cofradía denota un tipo de asociación o agrupación de personas, mientras que la *tariqa* significa algo más. En árabe se traduce como la vía, el camino que lleva a la verdad (Nasr 1988).

11.2 ANEXO II. CARTA DE PRESENTACIÓN PARA EL CUESTIONARIO A LAS ENTIDADES RELIGIOSAS



Granada, 20 de Abril de 2012

Estimado responsable de la entidad:

Nos dirigimos a usted con motivo de un estudio de la Universidad de Granada, respaldado por la Fundación Pluralismo y Convivencia, que tiene como objetivo conocer la diversidad religiosa de la Comunidad Autónoma Andaluza. Con frecuencia, en las sociedades actuales, se ha prestado insuficiente atención a la vida religiosa y espiritual, creándose prejuicios acerca de las comunidades de creyentes que poco tienen que ver con la realidad. La presente investigación intenta responder a esta falta de reconocimiento social refutando los estereotipos infundamentados. Se trata de mostrar la riqueza religiosa y espiritual de Andalucía a través de los testimonios de las propias entidades, que son en definitiva la única fuente de información veraz y legítima sobre su realidad.

Para conseguir este objetivo, necesitamos su colaboración. Le pedimos que responda a unas preguntas muy sencillas que no le ocuparán más de 10 minutos. El cuestionario está dirigido al responsable de la entidad y está orientado a recabar datos básicos, tales como la autodefinición de la comunidad, su composición, necesidades y actividades principales. En el caso de grupos en los que se inserte también población inmigrante, se incluyen algunas preguntas adicionales abarcando esta realidad tan reciente y por tanto desconocida.

Puesto que el panorama religioso de la España actual es tan complejo y diverso, es imprescindible que recibamos información de todas las entidades. Sus respuestas no pueden ser sustituidas por ningunas otras. Su ausencia llevaría de nuevo a un conocimiento deformado y empobrecido de la realidad. Todos los datos proporcionados son absolutamente confidenciales y anónimos. En el estudio no aparecerá el nombre de ninguna entidad, siendo necesario sólo para ordenar la información recogida en los cuestionarios.

Los resultados de esta investigación se recogerán en una publicación con el objetivo de ayudar a visibilizar a las comunidades religiosas y espirituales dentro de la sociedad andaluza y mejorar las políticas del Estado dirigidas a ellas.

Estaremos encantados de responder a cualquier pregunta que usted tenga. Puede escribirnos a la dirección arriba indicada o llamar al teléfono 958 248 004.

A la espera de su generosa colaboración. Reciba un cordial saludo,

Directores del proyecto:

A handwritten signature in blue ink, appearing to be 'P. Castón Boyer', written over a horizontal line.

Dr. Pedro Castón Boyer
Catedrático de la Universidad de Granada

A handwritten signature in blue ink, appearing to be 'Rosa M. Soriano Miras', written over a horizontal line.

Dra. Rosa M. Soriano Miras
Profesora Titular de la Universidad de Granada

11.3 ANEXO III. CUESTIONARIO POR CORREO A LAS ENTIDADES EVANGÉLICAS



UNIVERSIDAD DE GRANADA
Departamento de Sociología
Facultad de Ciencias Políticas y Sociología
C/ Rector López Argüeta s/n, 18071 Granada
Tel. 958 248 004, Fax. 958 244 191

MUCHAS GRACIAS POR COLABORAR

Le garantizamos el absoluto anonimato y secreto de sus respuestas en el más estricto cumplimiento de las Leyes sobre secreto estadístico y protección de datos personales. Por favor, responda a todas las preguntas. Si desea realizar cualquier comentario use el espacio que hay en la parte de atrás de este cuaderno. Serán tenidos en cuenta.

POR FAVOR, CUANDO ESTÉ RELLENO, INTRODÚZCALO EN EL SOBRE ADJUNTO Y ENVÍELO

Por favor, cumplimente la tabla con letra clara y mayúscula.

NOMBRE DE LA ENTIDAD:	
AÑO DE FUNDACIÓN DE LA ENTIDAD (aproximadamente):	

Por favor, donde corresponda rellene el recuadro correcto con una X (☒), en otros casos siga las instrucciones entre paréntesis.

P. 1. Se definen como (Señalar todas las opciones que correspondan):

- Cristianos
- Evangélicos
- Anglicanos
- Bautistas
- Carismáticos
- Luteranos
- Metodistas
- Pentecostales
- Presbiterianos
- Iglesia independiente
- Iglesia interdenominacional
- Otro (Por favor, especifique.....)

P. 2. ¿Cuál es el objetivo más importante que persigue su entidad? (Ordene según importancia: 1, 2, 3...)

- El desarrollo espiritual personal
- La ayuda a los demás
- La transformación de la sociedad
- Otro (Por favor, especifique.....)

P. 3. ¿En qué idiomas se llevan a cabo las actividades en la entidad?

- Todas las actividades se llevan a cabo en español
- Todas las actividades se llevan a cabo en otro idioma
(¿Cuál?.....)
- Si se utilizan diferentes idiomas en distintas actividades, *rellene la tabla:*

IDIOMA UTILIZADO	TIPO DE ACTIVIDAD
Español	
Inglés	
Francés	
Otro (¿Cuál?.....)	

P. 4. ¿Aproximadamente cuántas personas asisten a la entidad en las actividades más importantes del año?

- Menos de 10
- Entre 11-30
- Entre 31-50
- Entre 51-100
- Más de 100

P. 5. ¿Aproximadamente cuántos adultos y cuántos menores asisten a las actividades en la entidad al menos una vez a la semana?

	ADULTOS	MENORES
Menos de 10	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Entre 11-30	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Entre 31-50	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Entre 51-100	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Más de 100	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

P. 6. Entre las personas adultas que asisten a la entidad al menos una vez a la semana, los extranjeros constituyen...

- No hay extranjeros
- Menos del 25%
- Entre el 25% y el 50%
- Entre el 51% y el 75%
- Más del 75%
- Alrededor del 100%

Si **no** hay extranjeros pase a la pregunta 7, en la página siguiente

Si hay extranjeros adultos que atienden a la entidad al menos una vez a la semana responda las preguntas 6a – 6h, referentes a este grupo:

P. 6a. Entre los extranjeros, ¿cuántas nacionalidades están presentes?

- 1
- Entre 2-5

- Entre 6-10
- Entre 11-20
- Más de 20

P. 6b. ¿Qué nacionalidades están presentes principalmente?, ¿en qué proporción en relación a la totalidad de los miembros?

NACIONALIDAD	PROPORCIÓN APROXIMADA

P. 6c. ¿Cuántos años lleva en España la mayoría de los miembros extranjeros?

- Menos de 2 años
- Entre 2-10 años
- Más de 10 años

P. 6d. Estos miembros...

- Eran creyentes antes de inmigrar a España
- Se convirtieron después de inmigrar a España (*En este caso, ¿cuál cree que ha sido el motivo principal de la conversión?.....*)

P. 6e. ¿Cómo conocieron a la entidad? (Escoja sólo una opción, la mayoritaria)

- A través de familiares que ya eran miembros de la entidad
- A través de amigos o conocidos que ya eran miembros de la entidad
- A través de familiares, amigos o conocidos que no eran miembros de la entidad
- A través del cartel de la entidad
- A través de medios de comunicación (página web, folletos, revistas, etc.)
- Otro (¿cuál?.....)

P. 6f. ¿Qué proporción forman las mujeres entre los miembros extranjeros?

- Menos del 40%
- Entre el 40% y el 50%
- Entre el 51% y el 60%
- Más del 60%

P. 6g. ¿Cuál es la edad media de los miembros extranjeros?

- Entre 18-40 años
- Entre 41-60 años
- Más de 60 años

P. 6h. Respecto a los últimos años el número de miembros extranjeros de la entidad... (Escoja sólo una opción, la mayoritaria)

- ... tiende a disminuir debido al retorno a los países de origen

- ... tiende a disminuir debido a la emigración a otros países (¿Cuáles?)
 ... tiende a disminuir por otras razones (¿Cuáles?)
 ... no cambia
 ... tiende a aumentar

P. 7. ¿Cuáles son y cuándo tienen lugar las actividades más importantes en su entidad..

- ... a lo largo de la semana?

NOMBRE DE LA ACTIVIDAD	DÍA

- ... a lo largo del año?

NOMBRE DE LA ACTIVIDAD	FECHA

P. 8. ¿Qué otras actividades se llevan a cabo dentro de la entidad? (Señalar todas las opciones que correspondan)

- Clases de idiomas (¿cuáles?,,)
 Asesoramiento jurídico
 Actividades de caridad (¿cuáles?.....)
 Actividades educativas (¿cuáles?.....)
 Actividades culturales (¿cuáles?.....)
 Intervención en prisiones
 Actividades sanitarias (¿cuáles?.....)
 Obra social en el campo de la drogodependencia
 Llevan una ONG (¿cuál es su campo de actividad?.....)
 Otras actividades (¿cuáles?)

P. 9. ¿Realizan alguna actividad con el fin de darse a conocer?

- No
 Sí. ¿Cuál? (en el caso de disponer de una página web, indique su dirección)

P. 10. ¿La entidad pertenece a alguna organización religiosa más amplia?

- No
 Sí. En este caso rellene la tabla:

NOMBRE DE LA ORGANIZACIÓN	
LOCALIZACIÓN DE SU SEDE PRINCIPAL	

P. 11. ¿De qué país procede el responsable de la entidad?

- De España
- De otro país. ¿Cuál?
- Si hay varios responsables, *especifique su procedencia y cargos en la entidad*
1.
2.
3.

P. 12. ¿Consideran que el Estado debería financiar las entidades religiosas?

- Sí, en todo momento
- Sí, pero sólo en ciertas condiciones
- No, de ningún modo

P. 13. ¿Cómo se mantiene la entidad? (Indique sólo la fuente principal)

- Aportaciones de los miembros
- Ayuda de otras entidades religiosas
- Financiación del Estado
- Otras. ¿Cuáles?

P. 14. ¿Cuáles son las principales necesidades de la entidad?

- 1)
- 2)
- 3)

P. 15. El presente cuestionario puede no recoger todas las inquietudes que su entidad tiene. Si considera oportuno añadir otras observaciones relevantes, escríbalas a continuación.

POR FAVOR, INTRODUZCA EL CUESTIONARIO EN EL SOBRE ADJUNTO Y ENVÍELO

MUCHAS GRACIAS POR SU COLABORACIÓN

11.4 ANEXO IV. CUESTIONARIO ON-LINE A LAS ENTIDADES MUSULMANAS

Estudio "Diversidad religiosa en Andalucía"

0% 100%

UNIVERSIDAD DE GRANADA
Departamento de Sociología
Facultad de Ciencias Políticas y Sociología
c/ Rector López Argüeta s/n, 18071 Granada
Tel. 958 248 004, Fax. 958 244 191

Nombre de la entidad:

Año de fundación de la entidad (aproximadamente):

Se definen como (Señale todas las opciones que correspondan):

Musulmanes
 Evangélicos
 Budistas
 Hinduistas
 Cristianos Ortodoxos
 Judíos
 Otro:

¿Cuáles son los objetivos más importantes que persigue su entidad?

El desarrollo espiritual personal
 La ayuda a los demás
 La transformación de la sociedad
 Otro:

¿En qué idiomas se llevan a cabo las actividades en la entidad?

Todas las actividades se llevan a cabo en español
 Todas las actividades se llevan a cabo en otro idioma
 Se utilizan diferentes idiomas en distintas actividades

¿Aproximadamente cuántas personas asisten a la entidad en las actividades más importantes del año?

Por favor escoja... ▼

¿Aproximadamente cuántos adultos y cuántos menores asisten a las actividades en la entidad al menos una vez a la semana? (Marque con una X la casilla adecuada)

	Adultos	Menores
Menos de 10	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Entre 11-30	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Entre 31-50	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Entre 51-100	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Más de 100	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

Entre las personas adultas que asisten a la entidad al menos una vez a la semana, los extranjeros constituyen...

No hay extranjeros
 Menos del 25%
 Entre el 25% y el 50%
 Entre el 51% y el 75%
 Más del 75%
 Alrededor del 100%

Continuar después < Anterior Siguiente > Salir y borrar la encuesta

<p>Entre los extranjeros adultos que atienden a la entidad al menos una vez a la semana, ¿cuántas nacionalidades están presentes?</p> <p> <input type="checkbox"/> 1 <input type="checkbox"/> Entre 2-5 <input type="checkbox"/> Entre 6-10 <input type="checkbox"/> Entre 11-20 <input type="checkbox"/> Más de 20 </p>																
<p>¿Qué nacionalidades están presentes principalmente?, ¿en qué proporción en relación a la totalidad de los miembros?</p> <table border="1"> <thead> <tr> <th></th> <th>Nacionalidad</th> <th>Proporción aproximada</th> </tr> </thead> <tbody> <tr> <td>1</td> <td><input type="text"/></td> <td><input type="text"/></td> </tr> <tr> <td>2</td> <td><input type="text"/></td> <td><input type="text"/></td> </tr> <tr> <td>3</td> <td><input type="text"/></td> <td><input type="text"/></td> </tr> <tr> <td>4</td> <td><input type="text"/></td> <td><input type="text"/></td> </tr> </tbody> </table>			Nacionalidad	Proporción aproximada	1	<input type="text"/>	<input type="text"/>	2	<input type="text"/>	<input type="text"/>	3	<input type="text"/>	<input type="text"/>	4	<input type="text"/>	<input type="text"/>
	Nacionalidad	Proporción aproximada														
1	<input type="text"/>	<input type="text"/>														
2	<input type="text"/>	<input type="text"/>														
3	<input type="text"/>	<input type="text"/>														
4	<input type="text"/>	<input type="text"/>														
<p>¿Cuántos años lleva en España la mayoría de los miembros extranjeros?</p> <p> <input type="checkbox"/> Menos de 2 años <input type="checkbox"/> Entre 2-10 años <input type="checkbox"/> Más de 10 años </p>																
<p>Estos miembros...</p> <p> <input type="checkbox"/> Eran creyentes antes de inmigrar a España <input type="checkbox"/> Se convirtieron después de inmigrar a España </p>																
<p>¿Cómo conocieron a la entidad? (Ecoja sólo una opción, la mayoritaria)</p> <p> <input type="checkbox"/> A través de familiares que ya eran miembros de la entidad <input type="checkbox"/> A través de amigos o conocidos que ya eran miembros de la entidad <input type="checkbox"/> A través de familiares, amigos o conocidos que no eran miembros de la entidad <input type="checkbox"/> A través del cartel de la entidad <input type="checkbox"/> A través de medios de comunicación (página web, folletos, revistas, etc.) <input type="checkbox"/> Otro: <input type="text"/> </p>																
<p>¿Qué proporción forman las mujeres entre los miembros extranjeros?</p> <p> <input type="checkbox"/> Menos del 40% <input type="checkbox"/> Entre el 40% y el 49% <input type="checkbox"/> El 50% <input type="checkbox"/> Entre el 51% y el 60% <input type="checkbox"/> Más del 60% </p>																
<p>¿Cuál es la edad media de los miembros extranjeros?</p> <p> <input type="checkbox"/> Entre 18-40 años <input type="checkbox"/> Entre 41-60 años <input type="checkbox"/> Más de 60 años </p>																
<p>Respecto a los últimos años el número de miembros extranjeros de la entidad... (Ecoja sólo una opción, la mayoritaria)</p> <p> <input type="checkbox"/> ...tiende a disminuir debido al retorno a los países de origen <input type="checkbox"/> ...tiende a disminuir debido a la emigración a otros países <input type="checkbox"/> ...tiende a disminuir por otras razones <input type="checkbox"/> ...no cambia <input type="checkbox"/> ...tiende a aumentar </p>																
<p>Continuar después</p> <p> <input type="button" value="Anterior"/> <input type="button" value="Siguiente"/> <input type="button" value="Salir y borrar la encuesta"/> </p>																

¿Cuáles son y cuándo tienen lugar las actividades más importantes en su entidad a lo largo de la semana?

	Nombre de la actividad	Día
1	<input type="text"/>	<input type="text"/>
2	<input type="text"/>	<input type="text"/>
3	<input type="text"/>	<input type="text"/>

¿Cuáles son y cuándo tienen lugar las actividades más importantes en su entidad a lo largo del año?

	Nombre de la actividad	Fecha
1	<input type="text"/>	<input type="text"/>
2	<input type="text"/>	<input type="text"/>
3	<input type="text"/>	<input type="text"/>
4	<input type="text"/>	<input type="text"/>

¿Qué otras actividades se llevan a cabo dentro de la entidad? (Señale todas las opciones que correspondan y especifique detalles adicionales en las casillas de la derecha)

- | | |
|-------------------------------------------------------------------------|----------------------|
| <input type="checkbox"/> Clases de idiomas | <input type="text"/> |
| <input type="checkbox"/> Asesoramiento jurídico | <input type="text"/> |
| <input type="checkbox"/> Actividades de caridad | <input type="text"/> |
| <input type="checkbox"/> Actividades educativas | <input type="text"/> |
| <input type="checkbox"/> Actividades culturales | <input type="text"/> |
| <input type="checkbox"/> Intervención en prisiones | <input type="text"/> |
| <input type="checkbox"/> Actividades sanitarias | <input type="text"/> |
| <input type="checkbox"/> Obra social en el campo de la drogodependencia | <input type="text"/> |
| <input type="checkbox"/> Llevan una ONG | <input type="text"/> |
| Otro: <input type="text"/> | <input type="text"/> |

¿Realizan alguna actividad con el fin de darse a conocer?

- No
 Sí

¿De qué país procede el responsable de la entidad?

- De España
 De otro país
 Hay varios responsables de distintos países

¿Consideran que el Estado debería financiar las entidades religiosas?

- Sí, en todo momento
 Sí, pero sólo en ciertas condiciones
 No, de ningún modo

¿Cómo se mantiene la entidad? (Indique sólo la fuente principal)

- Aportaciones de los miembros
 Ayuda de otras entidades religiosas
 Financiación del Estado
 Otro:

¿Cuáles son las principales necesidades de la entidad?

- 1
2
3

El presente cuestionario puede no recoger todas las inquietudes que su entidad tiene. Si considera oportuno añadir otras observaciones relevantes, escribalas a continuación.

[Continuar después](#)

[Anterior](#)

[Enviar](#)

[Salir y borrar la encuesta](#)

11.5 ANEXO V. GUIÓN PARA LAS ENTREVISTAS A LOS RESPONSABLES

IDENTIFICACIÓN DEL INFORMANTE:

FECHA Y LUGAR DE LA ENTREVISTA:

1. Auto-definición:

NOMBRE DE LA ENTIDAD:

ADSCRIPCIÓN RELIGIOSA:

2. Historia de la entidad:

- ¿Cuándo fue fundada su entidad religiosa?
- ¿Cuáles fueron las circunstancias de la fundación? (¿Qué personas u organizaciones lideraron el proceso? ¿Con qué recursos contaban? ¿Cuáles fueron las dificultades principales?)
- ¿Cuáles fueron los principales acontecimientos desde la creación de la entidad?
- ¿Cómo ha percibido la población local su entidad a lo largo de su historia?

3. Asistentes:

- ¿Aproximadamente cuántas personas adultas asistieron regularmente a las actividades de la entidad en el periodo inicial de su existencia?
- ¿Cuántas asisten a la entidad en las actividades más importantes del año en la actualidad?
- ¿Cuántas asisten al menos una vez a la semana?
- Entre las personas adultas que asisten a la entidad al menos una vez a la semana, ¿qué proporción forman los extranjeros?
- ¿Qué nacionalidades están presentes principalmente?, ¿en qué proporción en relación a la totalidad de los miembros?
- ¿Cuántos años lleva en España la mayoría de los miembros extranjeros?
- ¿Qué proporción forman las mujeres entre los miembros extranjeros?
- ¿Cuál es la edad media de los miembros extranjeros?
- ¿Existen algunos servicios o actividades dirigidas especialmente a los asistentes extranjeros?
- ¿Para las grandes ceremonias de la vida (bodas, bautismos, funerales, etc.) optan por volver a sus países de origen?

4. Actividades:

- ¿Cuáles son las celebraciones y actividades más importantes a lo largo de la semana? ¿En qué consisten brevemente?
- ¿Cuáles son las celebraciones y actividades más importantes a lo largo del año? ¿En qué consisten brevemente?
- ¿Qué otras actividades llevan a cabo?
- ¿En qué idiomas se realizan las actividades en la entidad?

5. Situación actual:

- ¿Cuáles son las fuentes de financiación de la entidad?
- ¿Pertencen a alguna organización más amplia a nivel regional, nacional o internacional?
- ¿Quién lleva o lidera la entidad?
- ¿Mediante qué vías principales llegan a conocer la entidad los asistentes?
- ¿Realizan algunas actividades con el objetivo de darse a conocer? ¿Cuentan con una página web, una editorial de revistas u otros medios de comunicación?

Invitación a hacer comentarios adicionales que el informante considere relevantes.

11.6 ANEXO VI. LISTADO DE LAS ENTREVISTAS A LOS RESPONSABLES

ENTIDAD	POSICIÓN DEL INFORMANTE DENTRO DE LA ENTIDAD	FECHA DE LA ENTREVISTA
IGLESIA EVANGÉLICA I (IE I)	PASTOR	09/09/2010
IGLESIA EVANGÉLICA II (IE II)	PASTOR	21/09/2010
IGLESIA EVANGÉLICA III (IE III)	UNO DE LOS RESPONSABLES	01/10/2010
IGLESIA EVANGÉLICA IV (IE IV)	PASTOR	29/09/2010
IGLESIA EVANGÉLICA V (IE V)	PASTOR	28/09/2010
IGLESIA EVANGÉLICA VI (IE VI)	PASTOR	08/10/2010
IGLESIA EVANGÉLICA VII (IE VII)	PASTORA	14/10/2010
IGLESIA EVANGÉLICA VIII (IE VIII)	PASTOR	05/03/2010
MEZQUITA I (M I)	IMAM	22/09/2010
MEZQUITA IIa (M IIa)	MIEMBRO DE LA JUNTA DIRECTIVA	21/09/2010
MEZQUITA IIb (M IIb)	MIEMBRO DE LA JUNTA DIRECTIVA	26/09/2010
MEZQUITA IIIa (M IIIa)	IMAM	06/09/2011
MEZQUITA IIIb (M IIIb)	PRESIDENTE	27/03/2012
SALÓN DEL REINO DE LOS TESTIGOS CRISTIANOS DE JEHOVÁ (SR Ia)	ANCIANO	20/09/2010
SALÓN DEL REINO DE LOS TESTIGOS CRISTIANOS DE JEHOVÁ (SR Ib)	ANCIANO	19/09/2010
SALÓN DEL REINO DE LOS TESTIGOS CRISTIANOS DE JEHOVÁ II	ANCIANO	01/10/2011
IGLESIA RUMANA UNIDA A ROMA	SACERDOTE	13/01/2012

11.7 ANEXO VII. GUIÓN PARA LAS ENTREVISTAS: EL CASO KICHWA



UNIVERSIDAD DE GRANADA
 Departamento de Sociología
 Facultad de Ciencias Políticas y Sociología
 C/ Rector López Argüeta s/n, 18071 Granada
 Tel. 958 248 004, Fax. 958 244 191

NÚMERO DE IDENTIFICACIÓN DE LA ENTREVISTA: __

NOMBRE Y APELLIDO:	
DATOS DE CONTACTO:	
FECHA Y LUGAR DE LA ENTREVISTA:	
OBSERVACIONES:	

Presentación y motivos de la entrevista. Cuestión del anonimato.

Bloques temáticos [no exactamente en este orden]:

BLOQUE 1. Introducción

- Historia de la migración (año de llegada, motivos, elección del destino, proceso de migración, fuentes de ayuda, dificultades encontradas, antecedentes de migración entre familiares y amigos).
- Primeros tiempos en Europa y en España (situación familiar, situación administrativa y económica, fuentes de apoyo, dificultades encontradas, percepción de España antes y después de la migración).
- Desarrollo de las siguientes etapas (situación familiar, situación administrativa y económica, fuentes de apoyo, dificultades encontradas).

BLOQUE 2. Religión

- Autodefinición religiosa:
 ¿Tienes alguna religión? Si es así, ¿cuál es? ¿Es algo importante para ti?
 ¿Desde cuándo perteneces a esta religión?
 Si tuvieras que explicar en qué consiste, qué es tu religión, a una persona

que sigue otra religión o no sigue ninguna, ¿qué dirías?

(En el caso de los conversos: ¿Cómo fue el proceso y los motivos de tu conversión? ¿Cómo influye la conversión en tu vida actual?)

- Prácticas y creencias religiosas:
 - ¿Qué es lo más importante para ti en tu religión?
 - ¿Cuáles son las prácticas principales?
 - ¿La migración tuvo alguna influencia en tu forma de ver o practicar la religión?
 - ¿Encuentras algunas dificultades en la realización de las prácticas religiosas en España?
- Iglesia Evangélica Kichwa:
 - ¿Cómo te enteraste de la existencia de la iglesia?
 - ¿Cómo se creó la entidad?
 - ¿Participas en sus actividades? ¿En cuáles? ¿Con que frecuencia? ¿Por qué?
 - ¿Cómo te incorporaste a la iglesia?
 - ¿Participas o has participado en otras iglesias evangélicas?
- Celebraciones principales a lo largo del año:
 - ¿Cuáles son?
 - ¿Cómo y dónde se celebran?
 - ¿Cómo y con qué frecuencia participas en ellas? ¿Por qué?

BLOQUE 3. Situación laboral

- Historia laboral:
 - ¿En qué trabajabas antes de migrar?
 - ¿En qué trabajabas en los primeros tiempos después de la llegada y en las siguientes etapas? ¿Cómo conseguiste ese trabajo?
- Situación laboral en la actualidad.
- Comercio ambulante:
 - ¿En qué consiste el trabajo de un comerciante ambulante (calendario laboral, dificultades, lugares de venta y de abastecimiento)?
 - ¿Cuáles son los productos que se vende?

BLOQUE 4. Redes sociales

- Datos sobre los cinco mejores amigos del informante:
 - ¿Cuál es su lugar de residencia?
 - ¿Cuál es su procedencia?
 - ¿Cuál es su religión?
- Tiempo de ocio:
 - ¿Qué sueles hacer en tu tiempo libre?
 - ¿Con quién pasas el tiempo libre (lugar de residencia, procedencia, religión)?

- Unidad doméstica:
¿Con quién vives (procedencia, religión, relaciones de parentesco)?
- Contactos con el origen:
¿Mantienes contacto con alguien en Ecuador? Si es así, ¿cómo?, ¿con quién?
¿Con qué frecuencia?
¿Ayudas a la familia en el origen u a otras personas u organizaciones?
¿Vuelves a Ecuador? ¿Con qué frecuencia? ¿Por qué?
¿Tienes en tus planes volver de forma definitiva?
- ¿Tienes familia o amigos cercanos en España o en otros países fuera de Ecuador? ¿A quién? ¿Dónde? ¿Mantenéis el contacto?

BLOQUE 5. Dimensión identitaria

- ¿Quién eres?
- ¿Qué significa para ti ser [autodefiniciones nombradas]?

DATOS DEL INFORMANTE

1. Auto-definición religiosa:
2. Sexo:
3. Edad:
4. Año de llegada a España:
5. Ocupación:
6. Nivel de estudios:
7. Nacionalidad:
8. Estado civil:
9. Lugar de procedencia en Ecuador:
10. Idioma materno:

Invitación a hacer comentarios adicionales que el informante considere relevantes.

11.8 ANEXO VIII. GUIÓN PARA LAS ENTREVISTAS: EL CASO SENEGALÉS



UNIVERSIDAD DE GRANADA
 Departamento de Sociología
 Facultad de Ciencias Políticas y Sociología
 c/ Rector López Argüeta s/n, 18071 Granada
 Tel. 958 248 004, Fax. 958 244 191

NÚMERO DE IDENTIFICACIÓN DE LA ENTREVISTA: __

NOMBRE Y APELLIDO:	
DATOS DE CONTACTO:	
FECHA Y LUGAR DE LA ENTREVISTA:	
OBSERVACIONES:	

Presentación y motivos de la entrevista. Cuestión del anonimato.

Bloques temáticos [no exactamente en este orden]:

BLOQUE 1. Introducción

- Historia de la migración (año de llegada, motivos, elección del destino, proceso de migración, fuentes de ayuda, dificultades encontradas, antecedentes de migración entre familiares y amigos).
- Primeros tiempos en Europa y en España (situación familiar, situación administrativa y económica, fuentes de apoyo, dificultades encontradas, percepción de España antes y después de la migración)
- Desarrollo de las siguientes etapas (situación familiar, situación administrativa y económica, fuentes de apoyo, dificultades encontradas)

BLOQUE 2. Religión

- Autodefinición religiosa:
 ¿Tienes alguna religión? Si es así, ¿cuál es? ¿Es algo importante para ti?
 ¿Desde cuándo perteneces a esta religión?
 (En el caso de los conversos: ¿Cómo fue el proceso y los motivos de tu conversión? ¿Cómo influye la conversión en tu vida actual?)
- Prácticas y creencias religiosas:

¿Qué es lo más importante para ti en tu religión? ¿Qué significa para ti vivir como un musulmán?

¿Cuáles son las prácticas principales?

¿La migración tuvo alguna influencia en tu forma de ver o practicar la religión?

¿Encuentras algunas dificultades en la realización de las prácticas religiosas?

- Mezquita:

¿Asistes a alguna mezquita? Si es así, ¿a cuál? ¿Con que frecuencia?

- Cofradías sufíes:

¿Pertenece a alguna *tariqa*?

¿Por qué?

Si tuvieras que explicar a un no-musulmán que es una *tariqa*, ¿qué dirías?

¿Participas en las actividades de la *da'ira* de tu *tariqa* en España? ¿En cuáles? ¿Con que frecuencia? ¿Por qué? ¿En qué consisten estas actividades?

¿Participas económicamente en la *da'ira*?

¿Cómo te enteraste de la existencia de la *da'ira*?

¿Participas o has participado en actividades de otras cofradías?

- Celebraciones principales a lo largo del año:

¿Cuáles son?

¿Cómo y dónde se celebran?

¿Cómo y con que frecuencia participas en ellas? ¿Por qué?

- Marabús:

¿Qué es un marabú?

¿Participas en las reuniones con los marabús en España? ¿Cuáles? ¿Por qué?

¿En cuántas has participado este año?

- Percepción del islam por parte de los no-musulmanes en España.

BLOQUE 3. Situación laboral

- Historia laboral:

¿En qué trabajabas antes de migrar?

¿En qué trabajabas en los primeros tiempos después de la llegada y en las siguientes etapas? ¿Cómo conseguiste este trabajo?

- Situación laboral en la actualidad.

BLOQUE 4. Redes sociales

- Los cinco mejores amigos del informante:

¿Cuál es su lugar de residencia?

¿Cuál es su procedencia?

¿Cuál es su religión? ¿Pertenece a alguna *tariqa*?

- Unidad doméstica:
¿Con quién vives (procedencia, religión, *tariqa*, relaciones de parentesco)?
- Asociaciones:
¿Pertenece a alguna asociación? Si es así, ¿a cuál? ¿Por qué? ¿Cómo participas?
- Contactos con el origen:
¿Mantienes contacto con alguien en Senegal? Si es así, ¿cómo? ¿Con quién?
¿Con qué frecuencia?
¿Ayudas a la familia en el origen u a otras personas u organizaciones?
¿Vuelves a Senegal? ¿Con qué frecuencia? ¿Por qué?
¿Tienes en tus planes volver de forma definitiva?
- ¿Tienes familia o amigos cercanos en España u en otros países fuera de Senegal? ¿A quién? ¿Dónde? ¿Manteneis el contacto?

BLOQUE 5. Dimensión identitaria

- ¿Quién eres?
- ¿Qué significa para ti ser [autodefiniciones nombradas]?

DATOS DEL INFORMANTE

1. Auto-definición religiosa:
2. Tariqa:
3. Sexo:
4. Edad:
5. Año de llegada a España:
6. Ocupación:
7. Nivel de estudios:
8. Nacionalidad:
9. Estado civil:
10. Lugar de procedencia en Senegal:
11. Idioma materno:

Invitación a hacer comentarios adicionales que el informante considere relevantes.

11.9 ANEXO IX. INFORMANTES: EL CASO KICHWA

INFORMANTE (NOMBRE FICTICIO)	RELIGIÓN	RELIGIÓN ABREVIADA: EC (convertido); E (evangélico desde Ecuador); C (católico)	SEXO	EDAD	AÑO DE LLEGADA A EUROPA	OCUPACIÓN
Mario	Convertido en la emigración	EC	V	26	1996	Comerciante ambulante en ferias
Diana	Evangélica desde Ecuador	E	M	28	2000	Comerciante ambulante en ferias
Franklin	Convertido con la creación de la iglesia	EC	V	24	2002	Comerciante ambulante en ferias
Luis	Convertido en la emigración	EC	V	59	2008	Jubilado (ayuda a sus familiares en las ferias)
David	Evangélico desde Ecuador	E	V	41	1995	Comerciante ambulante en ferias
Diego	Evangélico desde Ecuador	E	V	34	1995	Comerciante ambulante en ferias
Carmen	Convertida al casarse con un evangélico	EC	M	28	2000	Comerciante ambulante en ferias
Juana	Evangélica desde Ecuador	E	M	33	2000	Comerciante ambulante en ferias
Ana	Evangélica desde Ecuador	E	M	37	2003	Comerciante ambulante en ferias

Wilmer	Convertido en la emigración antes de venir a	EC	V	41	2003	Comerciante ambulante en ferias
Camila	Evangélica desde Ecuador	E	M	23	2005	Comerciante ambulante en ferias
Silvia	Convertida en Ecuador	EC	M	33	2001	Comerciante ambulante en ferias
Narcizo	Evangélico desde Ecuador	E	V	29	2002	Comerciante ambulante en ferias
Isabel	Convertida con la creación de la iglesia	EC	M	34	2002	Comerciante ambulante en ferias
Lucía	Convertido con la creación de la iglesia	EC	M	36	1999	Comerciante ambulante en ferias
Jaime	Convertido con la creación de la iglesia	EC	V	37	1997	Comerciante ambulante en ferias
Daniela	Convertida con la creación de la iglesia	EC	M	31	2003	Comerciante ambulante en ferias
Fabián	Convertido con la creación de la iglesia	EC	V	34	2000	Comerciante ambulante en ferias
Enrique	Convertido con la creación de la iglesia	EC	V	29	2000	Comerciante ambulante en ferias
Nina	Evangélica desde Ecuador	E	M	29	2001	Comerciante ambulante en ferias
Melania	Evangélica desde Ecuador	E	M	32	1999	Comerciante ambulante en ferias

Blanca	Evangélica desde Ecuador	E	M	15	2011	Estudiante
Óscar	Evangélico desde Ecuador	E	V	40	1993	Comerciante ambulante en ferias
Sofía	Convertida con la creación de la iglesia	EC	M	39	2003	Comerciante ambulante en ferias
Víctor	Convertido en España	EC	V	28	1999	Comerciante ambulante en ferias
Jennifer	Evangélica desde Ecuador	E	M	26	2010	Comerciante ambulante en ferias (inicialmente empleada de hogar)
Fernando	Católico	C	V	38	2004	Músico/comerciante ambulante en las ferias
Magdalena	Convertida desde Ecuador, casada con un católico	EC	M	29	2003	Comerciante ambulante en ferias
Jorge	Convertido con la creación de la iglesia	EC	V	31	2003	Comerciante ambulante en ferias
Paulo	-	-	V		2002	Pastor de la iglesia "Misión"

11.10 ANEXO X. INFORMANTES: EL CASO SENEGALÉS

INFORMANTE (NOMBRE FICTICIO)	AUTO- DEFINICIÓN EN TÉRMINOS RELIGIOSOS	RELIGIÓN ABREVIADA: M (Mourid); BF (Mourid, Baye Fall); T (Tijani); SC (Sin cofradía); C (Católico)	SEXO	EDAD	AÑO DE LLEGADA A EUROPA	OCUPACIÓN
Mahi	Mourid	M	V	25	2006	Venta ambulante; construcción; agricultura
Abdoulaye	Mourid	M	V	24	2008	Venta ambulante
Ousmane	Mourid	M	V	33	2002	Desempleado
Macky	Mourid	M	V	35	2003	Dependiente en un locutorio
Bouna	Musulmán; No perteneciente a ninguna cofradía	SC	V	32	2004	Construcción
Amadou	Mourid; Baye Fall	BF	V	33	2005	Albañil
Papa	Mourid	M	V	48	2001	Comercio exterior

Moussa	Mourid	M	V	51	2002	Desconocido
Malick	Musulmán; No perteneiente a ninguna cofradía	SC	V	32	2000	Informático
Awa	Católica	C	M	29	2008	Comercio
Mansour	Tijani	T	V	36	2005	Comercio
Madia	Mourid	M	V	34	2003	Dueño de un locutorio y de una carnicería
Oussenyou	Mourid	M	V	28	2006	Dependiente en un locutorio
Kiné	Mourid	M	M	25	2008	Venta ambulante
Fama	Mourid	M	M	46	2007	Venta ambulante; ama de casa
Samba	Tijani	T	V	27	2001	Dependiente en una tienda

Mustafá	Mourid; Baye Fall	BF	V	26	2006	Portero en una discoteca; construcción; agricultura
Ali	Tijani	T	V	29	2003	Desempleado
Mbay	Tijani	T	V	27	2003	Venta ambulante; construcción; agricultura
Doudou	Tijani	T	V	41	2004	Venta ambulante; agricultura
Babacar	Tijani	T	V	35	2005	Comercio
Fátima	Mourid/Tijani	M/T	M	35	2006	Ama de casa; los veranos hace trenzas
Assen	Musulmán; Mourid; No practicante	NP	V	28	2008	Agricultura
Medun	Tijani	T	V	18	2004	Estudiante
Mamadou	Tijani	T	V	16	2009	Estudiante

Adi	Tijani	T	V	30	2006	Venta ambulante en los mercadillos
Ibrahima	Tijani	T	V	18	2010	Estudiante
Yaya	Mourid	M	M	21	Nacida en España	Venta ambulante en las ferias
Lamine	Tijani	T	V	25	2008	Venta ambulante en los mercadillos; agricultura; Estudiante de la E.S.O.
Momar	Desconocido	D	V	27	2007	Venta ambulante; estudiante de la E.S.O. para adultos
Guirane	Tijani	T	V	35	2006	Venta ambulante; agricultura
Mohammed	Mourid; Baye Fall	BF	V	31	2006	Venta ambulante en las ferias y mercadillos
Abdala	Mourid	M	V	39	2005	Uno de los responsables de la da'ira de Mouridiyya
Ndiss	Mourid	M	V	37	2006	Desempleado; voluntario en una ONG

Omar	Mourid	M	V	36	2006	Venta; agricultura
Fadal	Tijani	T	V	48	1990	Camarero
Tako	Tijani	T	M	31	2006	Servicio doméstico (limpieza, cocina, etc.)
Fatou	Tijani	T	V	44	1996	Desempleada
Papi*ss	Mourid	M	V	28	2007	Estudiante de Máster; empleado del transporte público
Tamsir	Tijani	T	V	30	2004	Estudiante de doctorado
Dame	Mourid	M	V	25	2003	Venta ambulante en las ferias
Abdul	Musulmán; No pertenece a ninguna cofradía	SC	V	31	2001	Empleado de una ONG
Ablaye	Mourid; Baye Fall	BF	V	27	2010	Desempleado

Madia	Mourid; Baye Fall	BF	V	34	2006	Agricultura (entre Francia y España)
El Hadji	Tijani	T	V	Desconocido	No se aplica	Guía religioso Tijaniyya
Daouda	Tijani	T	V	28	2009	Distribución de folletos; estudiante
Laye	Tijani	T	V	33	2007	Desconocido
Bara	Musulmán; no perteneciente a ninguna cofradía	SC	V	62	2004	Periodista jubilado
Fallou	Baye Fall	BF	V	Desconocido	No se aplica	Guía religioso Baye Fall

11.11 ANEXO XI. PLANTEAMIENTOS TEÓRICOS Y CÓDIGOS FINALES: EL CASO KICHWA

CÓDIGOS SUSTANTIVOS	CÓDIGOS TEÓRICOS
Respuestas a la demanda de la “autenticidad cultural”	PRAGMATISMO ÉTNICO Y ESTABILIZACIÓN (Estrategias creativas de enfrentamiento de demanda de la “autenticidad cultural”, permitiendo la deconstrucción de la visión romántica de la movilidad de los kichwa otavalo. Objetivo: Estabilización de proyectos migratorios y relativa seguridad económica y legal)
Motivaciones de la migración	
Recorridos migratorios: hacia estabilización	
Explotación y precariedad laboral	
Redes migratorias	
Situación administrativa y legal	
Caracterización de la iglesia	INFLUENCIA DE LA ETNICIDAD EN LA CREACIÓN DE LA IGLESIA (La auto-definición como otavalo así como las dinámicas intragrupalas cotidianas influyeron en la creación de la iglesia)
Creación: redes sociales preexistentes	
Creación: idioma, vestimenta, reserva	
Inserción en otras iglesias	
Prácticas institucionales	
Influencia de la religión en los lazos intragrupalas	
Fases del recorrido laboral	RELIGIOSIDAD SEGMENTADA (Alto nivel de homogeneidad laboral directamente ligado al desarrollo de “empresariado inmigrante” tiene repercusiones cruciales en el ámbito de las prácticas religiosas)
Nicho laboral compartido	
Influencia del trabajo en prácticas religiosas: culto semanal	
Influencia del trabajo en prácticas religiosas: festividades anuales	
Influencia del trabajo en prácticas religiosas: otros	
Religiosidad en emigración: desde inestabilidad a estabilidad	RECHAZO DEL “MUNDO” (Testimonios sobre la transformación personal que se vinculan con la visión de la religión como marco interpretativo clave de los recorridos vitales)
Identificación como cristianos	
Creencias: “vivir en el mundo”	
(In)seguridad	
Transformación personal	
Objetivos materiales de la migración	
Experiencias religiosas personales	
Prácticas religiosas personales	
Influencia de la religión en valores	
Conexión relacional: Redes de amistad	
Conexión relacional: Relaciones de pareja	TENSIÓN ENTRE LA IDENTIFICACIÓN ÉTNICA Y RELIGIOSA (La creación de la Iglesia Kichwa no conduce a

Impacto de prohibiciones religiosas	una simple reafirmación étnica ya que introdujo líneas divisorias entre los otavalos en Villanueva debilitando el conexionismo relacional)
Religión influencia en división interna	
Otras iglesias kichwa en España	
Otra Iglesia kichwa en Villanueva	
Diversificado las redes sociales	
Vínculos con el origen	DECLIVE DEL EMPRESARIADO TRANSNACIONAL (Transformaciones económicas así como el cambio del perfil socio-demográfico obstaculiza la implicación en actividades transnacionales)
Contexto religioso Ecuador	
Lazos religiosos con el origen	
Auto-definición	FLUIDEZ DE LA DIMENSIÓN ÉTNICA (Predominan posturas flexibles en cuanto a la identificación colectiva. Se trata de un patrón muy visible en el ámbito de los marcadores de fronteras sociales)
Identificaciones étnicas	
Religión y auto-definición	
Marcadores: idioma	
Otros marcadores	
Influencia de la religión en el idioma	
Influencia de la religión en la vestimenta	

11.12 ANEXO XII. PLANTEAMIENTOS TEÓRICOS Y CÓDIGOS FINALES: EL CASO SENEGALÉS

CÓDIGOS SUSTANTIVOS	CÓDIGOS TEÓRICOS
Definiciones de la religión	ENTRE EL UNIVERSALISMO MUSULMAN Y ENFÁSIS EN EL ORIGEN (La diversidad interna se plasma en diferenciadas maneras de construir los significados religiosos)
Percepción de la sociedad de acogida sobre el islam	
Definiciones "Golden rule"	
Mantenimiento o no de la religión en la emigración	TRABAJO: UNA OBLIGACIÓN RELIGIOSA (Subordinación de otros ámbitos de vida al trabajo, siendo este una obligación religiosa. Surgen patrones de religiosidad segmentada)
Inserción en el mercado laboral	
Atribución del significado religioso al trabajo	
Remesas	PERMEABILIDAD DE LAS DIVISIONES RELIGIOSAS EN LA VIDA COTIDIANA (Pese a la separación a nivel institucional existe permeabilidad de las divisiones religiosas en la vida cotidiana: crítica del excepcionalismo Mourid)
Tariqa: definiciones	
Cofradías y colonialismo	
Unión/división de cofradías	
Unidades domesticas	
Mouridiyya: organización	
Mouridiyya: actividades e involucración en estos	
Mouridiyya: Cuestiones económicas	
Funcionamiento de la mezquita	
Da'ira Baye Fall	
Tijaniyya: organización	
Tijaniyya: actividades e involucración en estos	
Tijaniyya: cuestiones económicas	
Cultura material	
Dificultades en la realización de las prácticas religiosas	
Movilidad transnacional	TRANSNACIONALISMO LOCALIZADO (Las instituciones religiosas contribuyen al fomento de la identificación con origen, pero también median en las relaciones con acogida)
Contactos cotidianos con el origen	
Focos múltiples	
Retorno	
Involucración en el origen a través de las instituciones religiosas	
Actividades de los guías religiosos	
Reuniones con guías: reafirmación nacional	
Da'ira de Mouridiyya y representación política	

Magal y Gammu: reafirmación nacional y de los lazos con acogida	
Problemática legal	RELIGIÓN: UN RECURSO PARA MOVILIZACIÓN COLECTIVA FRENTE A DESIGUALDADES (El diferencial religioso constituye tan sólo uno de los elementos que repercuten en la frontera con la sociedad de acogida: aspectos jurídico-legales, temática racial. Las cofradías religiosas constituyen un elemento crucial del tejido asociativo de los senegaleses permitiendo enfrentar las desigualdades jurídico-legales y socio-económicos en el destino. Patrones de religiosidad segmentada)
Racismo	
Representaciones coloniales y postcoloniales	
Asociación de los senegaleses	
Mecanismos de movilización colectiva	FALTA DE DIMENSIONES IDENTITARIAS MUY DENSAS EN TÉRMINOS RELIGIOSOS O NACIONALES (Religión constituye un elemento de las fronteras sociales pero no conlleva "grupalidad")
Auto-definición	
Teranga	
Solidaridad	
Valores familiares	
Relaciones de género	
Diferencial religioso	
Relaciones intergeneracionales	
Percepción de la sociedad de acogida sobre los senegaleses	
Interacciones cotidianas y relaciones de amistad	
Historia de la movilidad	ESCASAS REFERENCIAS EXPLÍCITAS A LA RELIGIÓN EN LA MOTIVACIÓN DE LA MIGRACIÓN (Existe multiplicidad de motivaciones de la migración pero la religión no constituye un componente importante de estos)
Motivación para el emprendimiento de la migración	
Redes migratorias	

12 BIBLIOGRAFÍA

- ABDULLAH, Z. 2012. Transnationalism and the Politics of Belonging: African Muslim Circuits in Western Spaces. *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 32, no. 4, pp. 427–449.
- ACHEBE, C. 2000a. An African Voice. Interview with Chinua Achebe by Katie Bacon. *The Atlantic Online* [en línea], no. 8. [Consulta: 16 junio 2014]. Disponible en: <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2000/08/an-african-voice/306020/>.
- ACHEBE, C. 2000b. *Home and Exile*. Oxford: Oxford University Press.
- AGENCE NATIONALE DE LA STATISTIQUE ET DE LA DÉMOGRAPHIE 2014. Recensement Général de la Population et de l'Habitat, de l'Agriculture et de l'Élevage (RGPHAE 2013). Rapport définitif. [en línea]. [Consulta: 15 diciembre 2014]. Disponible en: <http://www.ansd.sn/ressources/rapports/Rapport-definitif-RGPHAE2013.pdf>.
- AHLUWALIA, P. 2001. *Politics and Post-colonial Theory: African inflections*. London and New York: Routledge.
- ÁLAMO, Ó. 2006. El regreso de las identidades perdidas: movimientos indígenas en países centro-andinos. [en línea]. [Consulta: 8 abril 2014]. Disponible en: <http://www.tesisenxarxa.net/handle/10803/7241>.
- ALBA, R. 1985. The twilight of ethnicity among Americans of European ancestry: The case of Italians. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 8, no. 1, pp. 134–158.
- ALBA, R. 2005. Bright vs. blurred boundaries: Second-generation assimilation and exclusion in France, Germany, and the United States. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 28, no. 1, pp. 20–49.
- ALEXANDER, C., KAUR, R. y ST LOUIS, B. 2012. Identities: new directions in uncertain times. *Identities*, vol. 19, no. 1, pp. 1–7.
- ALLIEVI, S. 2005. How the immigrant has become Muslim. *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 21, no. 2, pp. 135–63.
- ALMEIDA, J. 1995. La etnicidad como principio político activo en el urbanismo latinoamericano: el caso de Otavalo, Ecuador. *Sarance*, no. 22, pp. 13–29.
- AL-SHARMANI, M. 2006. Living Transnationally: Somali Diasporic Women in Cairo. *International Migration*, vol. 44, no. 1, pp. 55–77.
- AMMERMAN, N.T. 1997. Golden Rule Christianity: Lived Religion in the American Mainstream. En: D. HALL (ed.), *Lived Religion in America: Towards a History of Practice*. Princeton: Princeton University Press,
- AMMERMAN, N.T. 2003. Religious identities and religious institutions. En: M. DILLON (ed.), *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 207–24.
- AMMERMAN, N.T. 2007a. Introduction. En: N.T. AMMERMAN (ed.), *Everyday religion: Observing modern religious lives*. New York: Oxford University Press.
- AMMERMAN, N.T. 2007b. Studying Everyday Religion: Challenges for the Future. En: N.T. AMMERMAN (ed.), *Everyday religion: Observing modern religious lives*. New York: Oxford University Press.

- AMMERMAN, N.T. 2013. *Sacred stories, spiritual tribes: Finding religion in everyday life*. Oxford: Oxford University Press.
- ANDERSON, B. 1993. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el surgimiento y difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ANDRADE, S. 2004. *Protestantismo indígena: procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo*. Quito: Editorial Abya Yala.
- ANDRÉS, L. 2008. *Imaginario en formación: aprendiendo a pensar al otro en un colegio de élite de Quito*. Quito: Editorial Abya Yala.
- ANTHIAS, F. 2001. New hybridities, old concepts: the limits of «culture». *Ethnic and Racial Studies*, vol. 24, no. 4, pp. 619–641.
- APARICIO, R., LABRADOR, J. y TORNOS, A. 1999. *Inmigrantes, integración, religiones: un estudio sobre el terreno*. Madrid: Univ Pontifica Comillas.
- ARANGO, J. 2004. *Las migraciones internacionales a comienzos del siglo XXI*. Madrid: UAM Ediciones.
- ARJONA, Á. y CHECA, J.C. 2009. Estudios de empresariado inmigrante en España. *Revista del Ministerio de Trabajo e Inmigración*, no. 80, pp. 255–268.
- ASAD, T. 1986. *The idea of an anthropology of Islam*. Washington: Georgetown University.
- ASAD, T. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.
- ATIENZA, D. 2005. *Viaje e identidad: La génesis de la élite kichwa-otavaleña en Madrid, España*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- ATIENZA, D. 2011. Indentidades Indígenas Transnacionales: Kichwa-otavaleños en la Diáspora. [en línea]. [Consulta: 8 junio 2014]. Disponible en: <http://www.xiphiasgladius.es/documentos/Identidades+Indigenas+Transnacionales.pdf>.
- BABOU, C.A. 2002. Brotherhood solidarity, education and migration: The role of the dahiras among the Murid Muslim community of New York. *African Affairs*, vol. 101, no. 403, pp. 151–170.
- BABOU, C.A. 2007. *Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853-1913*. Ohio: Ohio University Press.
- BAIL, C.A. 2008. The Configuration of Symbolic Boundaries against Immigrants in Europe. *American Sociological Review*, vol. 73, no. 1, pp. 37-59.
- BAIZÁN, P. 2012. A reassessment of family reunification in Europe. The case of Senegalese couples. *DemoSoc Working Papers* [en línea]. [Consulta: 25 abril 2013]. Disponible en: <http://www.recercat.net/handle/2072/180162>.
- BAIZÁN, P. y GONZÁLEZ-FERRER, A. 2014. What drives Senegalese migration to Europe? The role of economic restructuring, labor demand and the multiplier effect of networks. *DemoSoc Working Paper* [en línea]. [Consulta: 11 febrero 2015]. Disponible en: http://rhttp://www.upf.edu/demosoc/_pdf/DEMOSOC_52.pdf <http://www.upf.edu/handle/10230/22623>.
- BANCO MUNDIAL 2014. Migración y remesas. [en línea]. [Consulta: 30 diciembre 2014]. Disponible en: <http://go.worldbank.org/FV1037K50o>.

- BANK, K. 2010. *Słownik Wiedzy o Religiach*. Krakow: Park.
- BANKS, M. 1996. *Ethnicity: Anthropological Constructions*. New York: Routledge.
- BANKSTON, C. y ZHOU, M. 1995. Religious Participation, Ethnic Identification, and Adaptation of Vietnamese Adolescents in an Immigrant Community. *The Sociological Quarterly*, vol. 36, no. 3, pp. 523-534.
- BANTON, M. 2008. The sociology of ethnic relations. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 31, no. 7, pp. 1267-1285.
- BARKER, M. 1981. *The new racism: conservatives and the ideology of the tribe*. London: Junction Books.
- BARTH, F. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias sociales*. México: FCE.
- BARTOLOMEO, A., FAKHOURY, T. y PERRIN, D. 2010. CARIM-Migration Profile. Senegal. [en línea]. [Consulta: 28 julio 2011]. Disponible en: http://www.carim.org/public/migrationprofiles/MP_Senegal_EN.pdf.
- BASCH, L., GLICK SCHILLER, N. y SZANTON BLANC, C. 1994. *Nations unbound: Transnational projects, postcolonial predicaments, and deterritorialized nation-states*. Langhorne, PA: Gordon and Breach.
- BASS, L. y SOW, F. 2006. Senegalese families: the confluence of ethnicity, history, and social change. En: Y. OHENEBA-SAKYI y B.K. TAKYI (eds.), *African Families at the Turn of the 21st Century*. Westport: Greenwood Publishing Group.
- BASTENIER, A. 1998. L'incidence du facteur religieux dans la «conscience ethnique» des immigrés marocains en Belgique. *Social Compass*, vol. 45, no. 2, pp. 195-218.
- BAUBÖCK, R. y FAIST, T. 2010. *Diaspora and transnationalism: concepts, theories and methods*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- BAUMANN, G. 1999. *The multicultural riddle: rethinking national, ethnic, and religious identities*. New York: Psychology Press.
- BAUMANN, G. y GINGRICH, A. 2006. *Grammars of identity/alterity: a structural approach*. New York: Berghahn Books.
- BAUMAN, Z. 2000. *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*. Warszawa: PIW.
- BAUMAN, Z. 2001. Identity in the globalizing world. *Social Anthropology*, vol. 9, no. 2, pp. 121-129.
- BAUMAN, Z. 2005. *Identidad*. Madrid: Losada.
- BAVA, S. 2000. Reconversions et nouveaux mondes commerciaux des mourides à Marseille. *Hommes et migrations*, no. Mars-Avril, pp. 46-55.
- BAVA, S. 2002. Entre Touba et Marseille: le mouride migrant et la société locale. En: M.-C. DIOP (ed.), *La société sénégalaise entre le global et le local*. Paris: Karthala.
- BAVA, S. 2003a. De la « baraka aux affaires » : ethos económico-religieux et transnationalité chez les migrants sénégalais mourides. *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 19, no. 2, pp. 69-84.
- BAVA, S. 2003b. Les Cheikhs mourides itinérants et l'espace de la ziyâra à Marseille. *Anthropologie et sociétés*, vol. 27, no. 1, pp. 149-166.

- BAVA, S. 2011. Migration-Religion Studies in France: Evolving Toward a Religious Anthropology of Movement. *Annual Review of Anthropology*, vol. 40, no. 1, pp. 493-507.
- BAVA, S. y CAPONE, S. 2010. Religions transnacionales et migrations: regards croisés sur un champ en mouvement. *Autrepart*, no. 4, pp. 3-15.
- BEBBINGTON, A. 2000. Reencountering development: Livelihood transitions and place transformations in the Andes. *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 90, no. 3, pp. 495-520.
- BECKFORD, J. 2003a. Social Movements as Free-floating Religious Phenomena. En: R.K. FENN (ed.), *The Blackwell companion to sociology of religion*. Oxford: Blackwell Publishing.
- BECKFORD, J. 2003b. *Social theory and religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BECK, S.H. y MIJESKI, K.J. 2000. Indigena self-identity in Ecuador and the rejection of mestizaje. *Latin American Research Review*, vol. 35, no. 1, pp. 119-137.
- BELLAH, R.N., MADSEN, R., SULLIVAN, W.M., SWIDLER, A. y TIPTON, S.M. 1985. *Habits of the heart: Individualism and commitment in American life*. New York: Harper and Row.
- BENEDYKTOWICZ, Z. 2000. *Portrety« obcego»: od stereotypu do symbolu*. Kraków: UJ.
- BERGER, P. 1974. Modern identity: Crisis and continuity. En: W. DILLON (ed.), *The Cultural Drama. Modern Identities and Social Ferment*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- BERGER, P. 1999. *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*. Michigan: W. B. Eerdmans Publishing.
- BERGER, P. 2005. *El dosel sagrado: para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Editorial Kairos.
- BERGER, P. 2006. An Interview with Peter Berger. [en línea]. Disponible en: <http://iasc-culture.org/THR/archives/AfterSecularization/8.12PBerger.pdf>.
- BERGER, P. y LUCKMANN, T. 2003. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BERIÁIN, J. y SÁNCHEZ DE LA YNCERA, I. 2012. Las metamorfosis del hecho religioso en una edad post-secular. En: R. LASHERAS, *Umbrales. Minorías religiosas en Navarra*. Barcelona: Icaria.
- BERTOLI, S., MORAGA, J.F.-H. y ORTEGA, F. 2011. Immigration Policies and the Ecuadorian Exodus. *The World Bank Economic Review*, vol. 25, no. 1, pp. 57-76.
- BERTRAND, M. y MULLAINATHAN, S. 2003. Are Emily and Greg more employable than Lakisha and Jamal? A field experiment on labor market discrimination. [en línea]. [Consulta: 15 octubre 2014]. Disponible en: <http://www.nber.org/papers/w9873>.
- BLANCO, C. 2007. Transnacionalismo. Emergencia y fundamentos de una nueva perspectiva migratoria. *Papers. Sociología*, no. 85, pp. 13-29.
- BLANCO, M.C. 2000. *Las migraciones contemporáneas*. Madrid: Alianza Editorial.
- B.O.E. 1978. Constitución española, 29 de diciembre de 1978, no. 311.
- B.O.E. 1980. Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, no. 177.

- B.O.E. 1992. Ley 26/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España, no. 272.
- BOKHARI, R. 2014. Bihishti Zewar: Islam, Text, and the Daily Lives of Gujarati Women in Leicester. En: L. WOODHEAD, N.M. DESSING, J.S. NIELSEN y N. JELDTOFT (eds.), *Everyday Lived Islam in Europe*. Aldershot: Ashgate Publishing, Ltd.
- BOP, C. 2005. Roles and the position of women in Sufi brotherhoods in Senegal. *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 73, no. 4, pp. 1099–1119.
- BORDES-BENAYOUN, C. 2012. La diaspora ou l'éthnique en mouvement. *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 28, no. 1, pp. 13–31.
- BOURDIEU, P. 1986. The forms of capital. En: J. RICHARDSON (ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. New York: Greenwood.
- BOURDIEU, P. y WACQUANT, L.J. 2007. *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- BOWEN, J.R. 1993a. Discursive monotheisms. *American Ethnologist*, vol. 20, no. 1, pp. 185–190.
- BOWEN, J.R. 1993b. *Muslims through discourse: Religion and ritual in Gayo society*. Princeton: Princeton University Press.
- BOWEN, J.R. 2004. Beyond migration: Islam as a transnational public space. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 30, no. 5, pp. 879–894.
- BOWEN, J.R. 2012. *A new Anthropology of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOWEN, J.R. 2014. *Religions in Practice. An Approach to the Anthropology of Religion*. Boston: Pearson.
- BRECKENRIDGE, J. 2012. Choosing a Methodological Path: Reflections on the Constructivist Turn. [en línea]. [Consulta: 27 mayo 2015]. Disponible en: <http://groundedtheoryreview.com/2012/06/01/choosing-a-methodological-path-reflections-on-the-constructivist-turn/>.
- BRIONES, R., TARRÉS, S., SALGUERO, Ó., FERNÁNDEZ, E., MACIAS, C. y SUÁREZ, V. 2010. *Y tu (de) quién eres?: minorías religiosas en Andalucía*. Barcelona: Icaria.
- BRUBAKER, R. 2002. Ethnicity without groups. *Archives européennes de sociologie*, vol. 43, no. 2, pp. 163–189.
- BRUBAKER, R. 2005. The 'diaspora' diaspora. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 28, no. 1, pp. 1–19.
- BRUBAKER, R. 2009. Ethnicity, Race, and Nationalism. *Annual Review of Sociology*, vol. 35, no. 1, pp. 21–42.
- BRUBAKER, R. 2012a. Categories of analysis and categories of practice: a note on the study of Muslims in European countries of immigration. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 36, no. 1, pp. 1–8.
- BRUBAKER, R. 2012b. Religion and nationalism: four approaches. *Nations and Nationalism*, vol. 18, no. 1, pp. 2–20.
- BRUBAKER, R. y COOPER, F. 2001. Más allá de la «identidad». *Apuntes de investigación del CECYP*, vol. 7, pp. 1–66.

- BRUBAKER, R., LOVEMAN, M. y STAMATOV, P. 2004. Ethnicity as cognition. *Theory and Society*, vol. 33, no. 1, pp. 31–64.
- BRUCE, S. 2003. The Social Process of Secularization. En: R.K. FENN (ed.), *The Blackwell companion to sociology of religion*. Oxford: Blackwell Publishing.
- BRYCESON, D. y VUORELA, U. (eds.) 2002. *The transnational family: New European frontiers and global networks*. New York: Bloomsbury Academic.
- BRYMAN, A. 2004. *Social research methods*. Oxford: Oxford University Press.
- BUGGENHAGEN, B. 2012. Fashioning Piety: Women's Dress, Money, and Faith among Senegalese Muslims in New York City. *City & Society*, vol. 24, no. 1, pp. 84–104.
- BURTON, J., NANDI, A. y PLATT, L. 2010. Measuring ethnicity: challenges and opportunities for survey research. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 33, no. 8, pp. 1332–1349.
- CADGE, W. y ECKLUND, E. 2007. Immigration and religion. *Annu. Rev. Sociol.*, vol. 33, pp. 359–379.
- CADGE, W., LEVITT, P. y SMILDE, D. 2011. De-Centering and Re-Centering: Rethinking Concepts and Methods in the Sociological Study of Religion. *Journal for the scientific study of Religion*, vol. 50, no. 3, pp. 437–449.
- CAICEDO, L.P. 2010. Los kichwa-otavalos en Bogotá. En: A. TORRES (ed.), *Niñez indígena en migración: derechos en riesgo y traumas culturales*. Quito: FLACSO, Sede Ecuador, pp. 139–226.
- CANESSA, A. 2000. Contesting hybridity: Evangelistas and Kataristas in highland Bolivia. *Journal of Latin American Studies*, vol. 32, no. 01, pp. 115–144.
- CAPONE, S. 2004. A propos des notions de globalisation et de transnationalisation. *Civilisations*, vol. 51, no. 1/2, pp. 9–22.
- CAPONE, S. 2010. Religions «en migration»: De l'étude des migrations internationales à l'approche transnationale. *Autrepart*, no. 4, pp. 235–259.
- CARRERO, V., SORIANO, R. y TRINIDAD, A. 2012. *Teoría fundamentada «Grounded Theory»: El desarrollo de teoría desde la generalización conceptual*. Madrid: CIS.
- CARTER, D. 1997. *States of grace: Senegalese in Italy and the new European immigration*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- CASANOVA, J. 2000. *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC.
- CASANOVA, J. 2007a. La inmigración y el nuevo pluralismo religioso: una comparación Unión Europea/Estados Unidos. *Revista CIDOB d'afers internacionals*, no. 77, pp. 13–39.
- CASANOVA, J. 2007b. Rethinking secularization: A global comparative perspective. En: P. BEYER y L. BEAMAN, *Religion, Globalization, and Culture*. Leiden: Brill, pp. 101–120.
- CASTELLS, M. 2003. *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad*. Madrid: Alianza.
- CASTELLS, M. 2004. *The Power of Identity: The Information Age: Economy, Society, and Culture*. Oxford: Blackwell Publishing.
- CASTLES, S. y MILLER, M. 2009. *The age of migration*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

- CASTÓN, P. 1985. La religiosidad tradicional en Andalucía. Una aproximación sociológica. En: P. CASTÓN (ed.), *La religión en Andalucía. Aproximación a la religiosidad popular*. Sevilla: Biblioteca de la Cultura Andaluza, pp. 131–175.
- CASTÓN, P. 2002. La secularización en la sociedad española. En: J. IGLESIAS (ed.), *La sociedad: teoría e investigación empírica*. Madrid: CIS.
- CASTÓN, P. y RAMOS, M. del M. 2008. Historia y evolución de los conceptos iglesia y secta en sociología. En: E. BERICAT (ed.), *El Fenómeno Religioso. Presencia de la Religión y de la Religiosidad en las Sociedades Avanzadas*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces.
- CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS, C. 2008. Estudio nº2752 sobre religiosidad. [en línea]. [Consulta: 10 junio 2010]. Disponible en: http://www.cis.es/cis/export/sites/default/-Archivos/Marginales/2760_2779/2776/e277600.html.
- CERTEAU, M. de 1984. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- CHARMAZ, K. 2008. Grounded Theory as an Emergent Method. En: S.N. HESSE-BIBER y P. LEAVY (eds.), *Handbook of emergent methods*. New York: Guilford Press, pp. 155–172.
- CHARMAZ, K. 2014. *Constructing Grounded Theory*. Thousand Oaks: SAGE.
- CHECA, J.C. y ARJONA, Á. 2007. Factores explicativos de la segregación residencial de los inmigrantes en Almería. *Revista internacional de sociología*, vol. 65, no. 48, pp. 173–200.
- CHEN, C. 2006. From filial piety to religious piety: Evangelical christianity reconstructing Taiwanese immigrant families in the United States. *International Migration Review*, vol. 40, no. 3, pp. 573–602.
- COLEMAN, J.S. 1988. Social capital in the creation of human capital. *American journal of sociology*, no. 94, pp. 95–120.
- COLLIER, J. y BUITRÓN, A. 1949. *The awakening valley*. Chicago: University of Chicago Press.
- COLLINS, R. 2007. The classical tradition in sociology of religion. En: J.A. BECKFORD y J. DEMERATH (eds.), *The SAGE handbook of the sociology of religion*. London, Thousand Oaks, New Delhi, Singapore: Sage.
- COLLOREDO-MANSFELD, R. 1998. 'Dirty Indians', Radical Indígenas, and the Political Economy of Social Difference in Modern Ecuador. *Bulletin of Latin American Research*, vol. 17, no. 2, pp. 185–205.
- COLLOREDO-MANSFELD, R. 1999. *The Native Leisure Class: Consumption and Cultural Creativity in the Andes*. Chicago: University of Chicago Press.
- COLLOREDO-MANSFELD, R. 2002. Autonomy and interdependence in native movements: Towards a pragmatic politics in the Ecuadorian Andes. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, vol. 9, no. 2, pp. 173–195.
- ČOLOVIĆ, I. 2001. *Polityka symboli*. Warszawa: Czarne.
- CONEJO, M., YAMBERLA, J. y CACHIGUANGO, I. 2003. Los quichua-otavalo: economía e identidad. En: T. CARRASCO, D. ITURRALDE y J. UQUILLAS (eds.), *Doce*

- experiencias de desarrollo indígena en América Latina*. Quito: Abya-Yala, pp. 193–213.
- CONNOR, P. 2008. Increase or decrease? The impact of the international migratory event on immigrant religious participation. *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 47, no. 2, pp. 243–257.
- CONSEJO ECONÓMICO Y SOCIAL 2004. La inmigración y el mercado de trabajo en España. [en línea]. [Consulta: 5 marzo 2013]. Disponible en: <http://www.ces.es/documents/10180/18510/info204>.
- CONTRERAS, V. 2008. La diversidad de las comunidades musulmanas en Canarias. En: F. DÍEZ, N. VERONA, R. RODRÍGUEZ, V. CONTRERAS, A. GALVÁN, Á. GARCÍA y J. ABU TARBUS, *Religiones entre continentes: Minorías religiosas en Canarias*. Barcelona: Icaria.
- COOLEY, C.H. 1992. *Human nature and the social order*. New Jersey: Transaction Publishers.
- CRESPO, R. 2006. Participación y Asociacionismo Senegales. En: M. JABARDO, *Senegaleses en España. Conexiones entre origen y destino* [en línea]. [Consulta: 9 septiembre 2009]. Disponible en: http://extranjeros.empleo.gob.es/es/ObservatorioPermanenteInmigracion/Publicaciones/fichas/publicacion_11.html.
- CRESPO, R. 2007a. Los «móodu-móodu» y su impacto en la sociedad de origen. *Empresariado étnico en España* [en línea]. [Consulta: 25 abril 2013]. Disponible en: <http://extranjeros.empleo.gob.es/es/ObservatorioPermanenteInmigracion/Publicaciones/EmpresariadoEtnico.html>.
- CRESPO, R. 2007b. Redes migratorias entre África y Cataluña. En: F. INIESTA, *África en Diáspora*. Barcelona: Fundación CIDOB.
- CROWDER, M. 1977. *West Africa: an introduction to its history*. London: Longman.
- CRUISE, D. 1996. A lost generation? Youth identity and state decay in West Africa. En: T. RANGER y R. WERNER (eds.), *Postcolonial Identities in Africa*. London: Zed Books.
- CRUISE, D. 2003. *Symbolic Confrontations: Muslims Imagining the State in Africa*. London: C. Hurst & Co. Publishers.
- CRUISE, D. y COULON, C. 1989. Senegal. En: D. CRUISE, J. DUNN y R. RATHBONE (eds.), *Contemporary West African States*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CRUZ, P. 2011. Pueblos indígenas, migración transnacional e identidades. *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, vol. 18, no. 34.
- CURTIN, P., FEIERMAN, S., THOMPSON, L. y VANSINA, J. 2003. *Historia Afryki. Narody i cywilizacje*. Gdańsk: Wydawnictwo MARABUT.
- D'AMICO, L. 2011. Otavalan Women, Ethnicity, and Globalization. [en línea]. [Consulta: 17 marzo 2014]. Disponible en: <http://muse.jhu.edu/books/9780826349934>.
- DANECKI, J. 2007. *Podstawowe wiadomości o islamie*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- DAVIDMAN, L. 2007. The New Voluntarism and the Case of Unsynagogued Jews. En: N.T. AMMERMAN (ed.), *Everyday religion: Observing modern religious lives*. Oxford: Oxford University Press.

- DAVIE, G. 1994. *Religion in Britain since 1945: Believing without belonging*. Oxford: Blackwell.
- DAVIE, G. 2003. Patterns of Religion in Western Europe: An Exceptional Case. En: R.K. FENN (ed.), *The Blackwell companion to sociology of religion*. Oxford: Blackwell Publishing.
- DAVIE, G. 2007a. *The Sociology of Religion*. Thousand Oaks: SAGE.
- DAVIE, G. 2007b. Vicarious religion: A Methodological Challenge. En: N.T. AMMERMAN (ed.), *Everyday religion: Observing modern religious lives*. Oxford: Oxford University Press.
- DEBEVEC, L. 2012. Postponing Piety in Urban Burkina Faso. Discussing Ideas on When to Start Acting as a Pious Muslim. En: S. SCHIELKE y L. DEBEVEC (eds.), *Ordinary lives and grand schemes: an anthropology of everyday religion*. New York, Oxford: Berghahn Books.
- DE COULANGES, N.D.F. 2012. *The ancient city: A study of the religion, laws, and institutions of Greece and Rome*. Mineola: Courier Dover Publications.
- DE HAAS, H. 2007. The myth of invasion: Irregular migration from West Africa to the Maghreb and the European Union. [en línea]. [Consulta: 9 agosto 2011]. Disponible en: <http://heindehaas.com/Publications/de%20Haas%202007%20Irregular%20migration%20from%20West%20Africa%20.pdf>.
- DE HAAS, H. 2013. Lampedusa: Only the dead can stay. [en línea]. [Consulta: 2 febrero 2014]. Disponible en: <http://heindehaas.blogspot.fi/2013/10/lampedusa-only-dead-can-stay.html>.
- DE LA TORRE, C. 2006. Ethnic movements and citizenship in Ecuador. *Latin American Research Review*, vol. 41, no. 2, pp. 247–259.
- DE LA TORRE, L. 2006. La interculturalidad desde la perspectiva del desarrollo social y cultural. [en línea], [Consulta: 14 junio 2014]. Disponible en: <http://www.flacsoandes.org/dspace/handle/10469/5694>.
- DENZIN, N. y LINCOLN, Y. 2012. Introducción general. La investigación cualitativa como disciplina y como práctica. En: N. DENZIN y Y. LINCOLN (eds.), *Manual de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa.
- DERRIDA, J. 1989. *De la gramatología*. Madrid: Siglo XXI.
- DESAI, G. 2011. Between Indigeneity and Diaspora: Questions from a Scholar Tourist. *interventions*, vol. 13, no. 1, pp. 53–66.
- DESSING, N.M. 2014. How to Study Everyday Islam. En: L. WOODHEAD, N.M. DESSING, J.S. NIELSEN y N. JELDTOFT (eds.), *Everyday Lived Islam in Europe*. Aldershot: Ashgate Publishing, Ltd.
- DESSING, N.M., JELDTOFT, N., NIELSEN, J.S. y WOODHEAD, L. 2014. Introduction. En: L. WOODHEAD, N.M. DESSING, J.S. NIELSEN y N. JELDTOFT (eds.), *Everyday Lived Islam in Europe*. Aldershot: Ashgate Publishing, Ltd.
- DIALLO, E.H.S.A. 2011. Exploring a Sufi Tradition of Islamic Teaching: Educational and Cultural Values Among the Sy Tijāniyya of Tivaouane (Senegal). *Social compass*, vol. 58, no. 1, pp. 27–41.

- DIEHL, C. y KOENIG, M. 2013. God Can Wait - New Migrants in Germany Between Early Adaptation and Religious Reorganization. *International Migration*, vol. 51, no. 3, pp. 8-22.
- DIETZ, G. 2010. Migration and religion in Spain. [en línea]. [Consulta: 23 marzo 2012]. Disponible en: http://migrationeducation.de/fileadmin/uploads/Migration_and_religion.pdf.
- DÍEZ, F. 2006. *Breve historia de las religiones*. Madrid: Alianza.
- DÍEZ, F. 2007. Religiones del mundo. En: J. BUADES y F. VIDAL, *Minorías de lo mayor: minorías religiosas en la comunidad valenciana*. Madrid: Icaria.
- DÍEZ, F. 2010. The Visibilization of Religious Minorities in Spain. *Social Compass*, vol. 57, no. 2, pp. 235-252.
- DÍEZ, F., VERONA, N., RODRÍGUEZ, R., CONTRERAS, V., GALVÁN, A., GARCÍA, Á. y ABU TARBUSH, J. 2008. *Religiones entre continentes: Minorías religiosas en Canarias*. Barcelona: Icaria.
- DIJKSTRA, S., GEUIJEN, K. y DE RUIJTER, A. 2001. Multiculturalism and social integration in Europe. *International Political Science Review*, vol. 22, no. 1, pp. 55-84.
- DILLON, M. 2003. The Sociology of Religion in Late Modernity. En: M. DILLON (ed.), *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DIOUF, M. 2000. The Senegalese Murid trade diaspora and the making of a vernacular cosmopolitanism. *Public Culture*, vol. 12, no. 3, pp. 679-702.
- DROOGERS, A. 2009. Defining religion: a social science approach. *The Oxford handbook of the sociology of religion*. Oxford: Oxford University Press, pp. 263-79.
- DURKHEIM, É. 1982. *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Madrid: Akal.
- DURKHEIM, É. 2001. *La división del trabajo social*. Madrid: AKAL.
- EBAUGH, H. 2002. Presidential address 2001. Return of the sacred: Reintegrating religion in the social sciences. *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 41, no. 3, pp. 385-395.
- EBAUGH, H. y CHAFETZ, J. 2000. *Religion and the New Immigrants: Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations*. Walnut Creek: Altamira Press.
- EBAUGH, H. y CHAFETZ, J.S. 2000. Structural adaptations in immigrant congregations. *Sociology of Religion*, vol. 61, no. 2, pp. 135-153.
- EBAUGH, H. y CHAFETZ, J.S. 2002. *Religion Across Borders: Transnational Immigrant Networks*. Walnut Creek: Altamira Press.
- EBIN, V. 1990. Commerçants et missionnaires: une confrérie musulmane sénégalaise à New York. *Hommes et migrations*, vol. 1132, pp. 25-31.
- EBIN, V. 1995. International networks of a trading diaspora: the Mourides of Senegal abroad. En: A. OHILIPPE y A. DIOP, *La Ville à guichets fermés* [en línea]. Paris: IFAN/ORSTOM, [Consulta: 19 octubre 2013]. Disponible en: <http://dlc.dlib.indiana.edu/dlc/handle/10535/5879>.

- EBIN, V. 1996. Making room versus creating space: the construction of spatial categories by itinerant Mouride traders. En: B.D. METCALF, *Making Muslim Space in North America and Europe*. Berkeley: Univ of California Press.
- EICKELMAN, D.F. 1982. The study of Islam in local contexts. *Contributions to Asian Studies*, vol. 17, pp. 1–16.
- ELIA, A. 2006. *Les Foulbe de la vallée du Sénégal en Italie: réseaux ethno-communautaires et stratégies migratoires*. Paris: Editions L'Harmattan.
- ELIADE, M. 1997. *Historia wierzeń i idei religijnych*. Warszawa: PAX.
- ELIADE, M. 2005. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós.
- EMERSON, M.O. y HARTMAN, D. 2006. The Rise of Religious Fundamentalism. *Annual Review of Sociology*, vol. 32, pp. 127-144.
- ERIKSEN, T.H. 2002. *Ethnicity and nationalism: Anthropological perspectives*. London: Pluto Press.
- ESCALERA 2003. Cultura físico-deportiva: una propuesta desde la antropología. En: F.X. MEDINA (ed.), *Culturas en juego: ensayos de antropología del deporte en España*. Barcelona: Icaria Editorial.
- ESTRUCH, J., GÓMEZ, J., GRIERA, M. del M. y IGLESIAS, A. 2007. *Las otras religiones. Minorías religiosas en Cataluña*. Barcelona: Icaria.
- ETHNOLOGUE 2014. World languages. *Ethnologue* [en línea]. [Consulta: 31 mayo 2014]. Disponible en: <http://www.ethnologue.com/>.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. 1956. *Nuer religion*. Oxford: Oxford Univ Press.
- FAIST, T. 2010. Cultural Diversity and Social Inequalities. *Social Research*, vol. 77, no. 1, pp. 297-324.
- FENTON, S. 2003. *Ethnicity*. Cambridge: Polity Press.
- FERNÁNDEZ, G. y SORIA, P. 2014. La trata de mujeres y niñas nigerianas: esclavitud entre fronteras y prejuicios. [en línea]. [Consulta: 26 agosto 2015]. Disponible en: http://www.lrmcidii.org/wp-content/uploads/2014/04/Women_s_Link_Trata_de_mujeres_y_ni_as_africanas.pdf.
- FINA, A.D. 2000. Orientation in Immigrant Narratives: The Role of Ethnicity in the Identification of Characters. *Discourse Studies*, vol. 2, no. 2, pp. 131-157.
- FITZGERALD, T. 1990. Hinduism and the 'World Religion' fallacy. *Religion*, vol. 20, no. 2, pp. 101-118.
- FLICK, U. 2009. *An Introduction to Qualitative Research*. Thousand Oaks: SAGE.
- FONER, N. 2001. Transnationalism then and now: New York immigrants today and at the turn of the twentieth century. En: H.R. CORDERO-GUZMÁN, R.C. SMITH y R. GROSGOUEL (eds.), *Migration, Transnationalization, and Race in a Changing New York*. Philadelphia: Temple University Press.
- FONER, N. y ALBA, R. 2008. Immigrant Religion in the U.S. and Western Europe: Bridge or Barrier to Inclusion? *International Migration Review*, vol. 42, no. 2, pp. 360–392.
- FONTANA, J. 2000. *Europa ante el espejo*. Barcelona: Crítica.

- FOUCAULT, M. 1980. *Power/knowledge: Selected interviews and other writings, 1972-1977*. New York: Pantheon.
- FOUCAULT, M. 2008. *Enfermedad mental y personalidad*. Barcelona: Paidós.
- FRAZER, J. 2002. *Złota gałąź. Studia z magii i religii*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- FREUD, S. 2012. *El porvenir de una ilusión*. Barcelona: Taurus.
- FRIEDMAN, J. 2002. From roots to routes Tropes for trippers. *Anthropological Theory*, vol. 2, no. 1, pp. 21-36.
- GALEANO, E. 2000. *Patatas arriba. La escuela del mundo al revés*. Madrid: Siglo XXI.
- GARCES-FOLEY, K. 2007. New Opportunities and New Values: The Emergence of the Multicultural Church. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 612, no. 1, pp. 209-224.
- GARCÍA, P. 2007. Cultura. En: A. BARAÑANO, M. DEVILLARD, M. CÁTEDRA y J.L. GARCÍA (eds.), *Diccionario de relaciones interculturales: diversidad y globalización*. Madrid: Editorial Complutense, pp. 47-51.
- GARCÍA, P. 2004. La representación del otro. Figuras de la alteridad en la conquista de América. Una propuesta fenomenológica. [en línea]. [Consulta: 6 mayo 2013]. Disponible en: http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFeno7/pdf/14_GARCIA_RUIZ.pdf.
- GARFINKEL, H. 1967. *Studies in ethnomethodology*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- GASPARETTI, F. 2011. Relying on Teranga: Senegalese Migrants to Italy and Their Children Left Behind. *Autrepart*, vol. n°57-58, no. 1, pp. 215-232.
- GATES, H.L. y APPIAH, K.A. 1995. Editors' introduction: Multiplying identities. En: K.A. APPIAH y H.L. GATES (eds.), *Identities*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 1-6.
- GEERTZ, C. 1971. *Islam observed: Religious development in Morocco and Indonesia*. Chicago: University of Chicago Press.
- GEERTZ, C. 2003. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GELLNER, E. 1983. *Muslim society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GELLNER, E. 1991. *Narody i nacjonalizm*. Warszawa: PIW.
- GERDES, F. 2007. Senegal Country Profile. [en línea]. [Consulta: 15 agosto 2008]. Disponible en: <http://focus-migration.hwwi.de/Senegal.2636.0.html?&L=1>.
- GIDDENS, A. 1991. *Modernity and self-identity. Cambridge: Polity*.
- GILROY, P. 1987. *There ain't no black in the Union Jack: the cultural politics of race and nation*. London: Hutchinson.
- GIRÓ, J. y MATA, A. 2013. Las estructuras asociativas de los senegaleses en España. *Revista Internacional de Sociología*, vol. 71, no. Extra_1, pp. 91-115.
- GLASER, B. 1998. *Doing grounded theory: Issues and discussions*. Mill Valey: Sociology Press.
- GLASER, B. y STRAUSS, A. 1999. *The discovery of grounded theory: Strategies for qualitative research*. Hawthorne: Aldine de Gruyter.

- GLAZER, N. y MOYNIHAN, D.P. 1963. *Beyond the melting pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians and Irish of New York City*. Cambridge, MA: MIT Press.
- GLICK SCHILLER, N., CAGLAR, A. y GULDBRANDSEN, T.C. 2006. Beyond the ethnic lens: Locality, globality, and born-again incorporation. *American Ethnologist*, vol. 33, no. 4, pp. 612–633.
- GOFFMAN, E. 2001. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GOFFMAN, E. 2009. *Stigma: Notes on the management of spoiled identity*. New York: Simon and Schuster.
- GÓMEZ, C., SANZ, A., DEL OLMO, N. y FRANCO DE ESPÉS, C. 2009. *Construyendo redes. Minorías religiosas en Aragon*. Barcelona: Icaria.
- GONZALES, G. 1994. Migrations, nuptialité et famille dans la vallée du fleuve Sénégal. *Revue européenne de migrations internationales*, vol. 10, no. 3, pp. 83–109.
- GONZÁLEZ, J.A. 1987. El buen salvaje de Rousseau. Inflexión de la antropología y de la estética. *Gazeta de Antropología*, no. 5, pp. 1-10.
- GRANDE, R., DEL REY POVEDA, A. y FERNÁNDEZ, E. 2013. Movilidad Ocupacional de los Inmigrantes en España: entre la etnoestratificación y la mejora ocupacional. [en línea]. [Consulta: 3 mayo 2015]. Disponible en: <http://www.fes-web.org/uploads/files/modules/congress/11/papers/453.pdf>.
- GRAW, K. 2012. Divination and Islam. Existential Perspectives in the Study of Ritual and Religious Praxis in Senegal and Gambia. En: S. SCHIELKE y L. DEBEVEC (eds.), *Ordinary lives and grand schemes: an anthropology of everyday religion*. New York, Oxford: Berghahn Books.
- GREIL, A. y DAVIDMAN, L. 2007. Religion and Identity. En: J. BECKFORD y J. DEMERATH (eds.), *The SAGE handbook of the sociology of religion*. London, Thousand Oaks, New Delhi, Singapore: Sage Publications.
- GRILLO, R. 1998. *Pluralism and the politics of difference: State, culture, and ethnicity in comparative perspective*. Oxford: Clarendon.
- GRILLO, R. 2004. Islam and transnationalism. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 30, no. 5, pp. 861–878.
- GRILLO, R.D. 2003. Cultural essentialism and cultural anxiety. *Anthropological Theory*, vol. 3, no. 2, pp. 157–173.
- GROS, C. 1999. Evangelical Protestantism and Indigenous Populations. *Bulletin of Latin American Research*, vol. 18, no. 2, pp. 175–197.
- GUAMÁN, J. 2010. Protestantismo en Ecuador. Tipología y formas institucionales. [en línea]. [Consulta: 8 julio 2013]. Disponible en: http://www.feine.org.ec/pacha/wp-content/uploads/2011/10/Protestantismo_en_Ecuador_Guaman_2010.pdf.
- GUARDIOLA, A., CARMEN, M., ESPINAR RUIZ, E., SÁNCHEZ, H. y ISABEL, M. 2010. Los inmigrantes como amenaza. Procesos migratorios en la televisión española. *Convergencia*, vol. 17, no. 53, pp. 49-68.
- GUARNIZO, L.E., PORTES, A. y HALLER, W. 2003. Assimilation and Transnationalism: Determinants of Transnational Political Action among Contemporary Migrants. *American Journal of Sociology*, vol. 108, no. 6, pp. 1211-1248.

- GUBERT, F. 2005. Migrant remittances and their impact on development in the home economies: the case of Africa. [en línea]. [Consulta: 14 febrero 2015]. Disponible en: http://www.oecd-ilibrary.org/social-issues-migration-health/migration-remittances-and-development/migrant-remittances-and-their-impact-on-development-in-the-home-economies-the-case-of-africa_9789264013896-4-en.
- GUÈYE, C. 2002. *Touba: la capitale des mourides*. Paris: Karthala.
- GUMUCIO, C.P. 2002. Religion and the Awakening of Indigenous People in Latin America. *Social Compass*, vol. 49, no. 1, pp. 67–81.
- GUPTA, A. y FERGUSON, J. 1992. Beyond «culture»: Space, identity, and the politics of difference. *Cultural anthropology*, vol. 7, no. 1, pp. 6–23.
- HABERMAS, J. 1992. Citizenship and national identity: some reflections on the future of Europe. *Praxis international*, vol. 12, no. 1, pp. 1-19.
- HAGAN, J. y EBAUGH, H. 2003. Calling upon the sacred: Migrants' use of religion in the migration process. *International Migration Review*, vol. 37, no. 4, pp. 1145–1162.
- HALE, H.E. 2004. Explaining Ethnicity. *Comparative Political Studies*, vol. 37, no. 4, pp. 458-485.
- HALL, D. 1997a. Introduction. En: D.D. HALL (ed.), *Lived religion in America: Toward a history of practice*. Princeton: Princeton University Press,
- HALL, D. (ed.) 1997b. *Lived Religion in America: Towards a History of Practice*. Princeton: Princeton University Press.
- HALL, D. y BROWN, A. 1997. Family Strategies and Religious Practice: Baptism and the Lord's Supper in Early New England. En: D.D. HALL (ed.), *Lived religion in America: Toward a history of practice*. Princeton: Princeton University Press.
- HALL, S. 1996. Who needs «identity». En: S. HALL y P. Du GAY (eds.), *Questions of cultural identity*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage.
- HAMMERSLEY, M. y ATKINSON, P. 1994. *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- HANNERZ, U. 1994. Sophiatown: the view from afar. *Journal of southern African studies*, vol. 20, no. 2, pp. 181–193.
- HEELAS, P., WOODHEAD, L., SEEL, B., TUSTING, K. y SZERSZYNSKI, B. 2005. *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- HEIL, T. 2014. Are neighbours alike? Practices of conviviality in Catalonia and Casamance. *European Journal of Cultural Studies*, vol. 17, no. 4, pp. 452-470.
- HERBERG, W. 1983. *Protestant--Catholic--Jew: An Essay in American Religious Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.
- HERNÁNDEZ, R., FERNÁNDEZ, C. y BAPTISTA, P. 2006. *Metodología de la investigación*. México: Mc Graw Hill.
- HERNANDO, M. y GARCÍA, P. 2009. *Religion.es. Minorías religiosas de Castilla-La Mancha*. Barcelona: Icaria.
- HERVIEU-LÉGER, D. 1997. „What scripture tells me“: Spontaneity and regulation within the Catholic charismatic renewal. En: D. HALL (ed.), *Lived Religion in America: Towards a History of Practice*. Princeton: Princeton University Press.

- HERVIEU-LÉGER, D. 1998. The Transmission and Formation of Socioreligious Identities in Modernity An Analytical Essay on the Trajectories of Identification. *International Sociology*, vol. 13, no. 2, pp. 213-228.
- HIRSCHMAN, C. 1987. The meaning and measurement of ethnicity in Malaysia: An analysis of census classifications. *The Journal of Asian Studies*, vol. 46, no. 03, pp. 555-582.
- HIRSCHMAN, C. 2004. The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States. *International Migration Review*, vol. 38, no. 3, pp. 1206-1233.
- HOBSBAWM, E. 2000. *Entrevista sobre el siglo XXI*. Barcelona: Crítica.
- HOBSBAWM, E. 2008. Wprowadzenie. En: E. HOBSBAWM y T. RANGER, *Wynajdywanie tradycji*. Kraków: UJ.
- HOEFNAGELS, A. 2007. The Dynamism and Transformation of «Tradition»: Factors Affecting the Development of Powwows in Southwestern Ontario. *Ethnologies*, vol. 29, no. 1-2, pp. 107-141.
- HUARCAYA, S.M. 2003. *No es embriaguéis: borrachera, identidad y conversión evangélica en Cacha, Ecuador*. Quito: Editorial Abya Yala.
- HUARCAYA, S.M. 2010. Othering the Mestizo: Alterity and indigenous politics in Otavalo, Ecuador. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, vol. 5, no. 3, pp. 301-315.
- HUARCAYA, S.M. 2011. *Othering National Identity Alterity and Indigenous Activism in Otavalo, Ecuador*. Ph.D. Michigan: University of Michigan.
- HUBER, A. y O'REILLY, K. 2004. The construction of Heimat under conditions of individualised modernity: Swiss and British elderly migrants in Spain. *Ageing and Society*, vol. 24, no. 03, pp. 327-351.
- HUTCHINSON, S.E. 1996. *Nuer dilemmas: coping with money, war, and the state*. Oakland: Univ of California Press.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA 2001. Censo de Población y Viviendas 2001. [en línea]. [Consulta: 12 octubre 2014]. Disponible en: <http://www.ine.es>.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA 2011. Censo de Población y Viviendas 2011. [en línea]. [Consulta: 12 octubre 2014]. Disponible en: <http://www.ine.es>.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA 2014a. Estadística del Padrón Continuo a 1 de enero de 2014. [en línea]. [Consulta: 12 octubre 2014]. Disponible en: <http://www.ine.es/>.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA 2014b. Estadística del Padrón Continuo. Principales series de población desde 1998. [en línea]. [Consulta: 12 octubre 2014]. Disponible en: <http://www.ine.es/>.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y CENSOS 2010. Censo de población y vivienda 2010. *Instituto Nacional de Estadística y Censos* [en línea]. [Consulta: 12 junio 2014]. Disponible en: <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/resultados/>.
- ITZIGSOHN, J. y DORE-CABRAL, C. 2000. Competing Identities? Race, Ethnicity and Panethnicity Among Dominicans in the United States. *Sociological Forum*, vol. 15, no. 2, pp. 225-247.
- JABARDO, M. 2006. *Senegaleses en España. Conexiones entre origen y destino*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.

- JACKSON, M. 1989. *Paths toward a clearing: Radical empiricism and ethnographic inquiry*. Bloomington: Indiana University Press.
- JACOBSON, J. 1997. Religion and ethnicity: dual and alternative sources of identity among young British Pakistanis. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 20, no. 2, pp. 238–256.
- JACOBSON, J., ICHIJO, A. y SMITH, A.D. 1997. Introduction. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 20, no. 2, pp. 235-237.
- JACOBSON, M.F. 1999. *Whiteness of a Different Colour: European Immigrants and the Alchemy of Race*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- JELDTOFT, N. 2011. Lived Islam: religious identity with ‘non-organized’ Muslim minorities. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 34, no. 7, pp. 1134–1151.
- JELDTOFT, N. 2014. The Hypervisibility of Islam. En: L. WOODHEAD, N.M. DESSING, J.S. NIELSEN y N. JELDTOFT (eds.), *Everyday Lived Islam in Europe*. Aldershot: Ashgate Publishing.
- JENKINS, R. 1994. Rethinking ethnicity: identity, categorization and power. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 17, no. 2, pp. 197-223.
- JENKINS, R. 2008. *Social identity*. New York: Routledge.
- JETTINGER, B. 2005. Senegal country study. [en línea]. [Consulta: 8 noviembre 2013]. Disponible en: <https://www.compas.ox.ac.uk/fileadmin/files/Publications/Reports/Senegal%20050115.pdf>.
- JHA, M. 1994. *Introduction to Indian Anthropology*. New Delhi: Vikas Publishing House Pvt Ltd.
- JODŁOWIEC-DZIEDZIC, A. 2003. *The Holocaust of Cracow’s Jews*. Kraków: The Historical Museum of the City of Cracow.
- JOHNSON, M.C. 2006. «The proof is on my palm»: debating ethnicity, Islam and ritual in a new African diaspora. *Journal of Religion in Africa*, pp. 50–77.
- JOHNSON, N.K. 2004. Senegalese «into Frenchmen»? The French Technology of Nationalism in Senegal. *Nationalism and Ethnic Politics*, vol. 10, no. 1, pp. 135-158.
- JOKISCH, B. y PRIBILSKY, J. 2002. The Panic to Leave: Economic Crisis and the «New Emigration» from Ecuador. *International Migration*, vol. 40, no. 4, pp. 75-102.
- JORDÁN, F. 2003. Reforma agraria en Ecuador. [en línea]. [Consulta: 6 julio 2014]. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/subida/Bolivia/cides-umsa/20120904031218/13reforma.pdf>.
- KAAG, M. 2008. Mouride transnational livelihoods at the margins of a European society: The case of residence Prealpino, Brescia, Italy. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 34, no. 2, pp. 271-285.
- KAAG, M. 2013. Transnational Elite Formation: The Senegalese Murid Community in Italy. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 39, no. 9, pp. 1425–1439.
- KALMIJN, M. 1998. Inter-marriage and Homogamy: Causes, Patterns, Trends. *Annual Review of Sociology*, vol. 24, pp. 395-421.

- KALMIJN, M. y VAN TUBERGEN, F. 2006. Ethnic intermarriage in the Netherlands: Confirmations and refutations of accepted insights. *European Journal of Population*, vol. 22, no. 4, pp. 371–397.
- KAPLAN, A.K. 1998. *De Senegambia a Cataluña: Procesos de aculturación e integración social*. Barcelona: Fundación «la Caixa».
- KEARNEY, M. 1995. The local and the global: The anthropology of globalization and transnationalism. *Annual review of anthropology*, no. 24, pp. 547–565.
- KEIM, C.A. 1999. *Mistaking Africa: Curiosities and inventions of the American mind*. New York: Basic Civitas Books.
- KINGSTON, C., IRIKANA, G.J., DIENYE, V.U. y KINGSTON, K.G. 2011. The Impacts of the World Bank and IMF Structural Adjustment Programmes on Africa: The Case Study of Cote D'Ivoire, Senegal, Uganda, and Zimbabwe. *Sacha Journal of Policy and Strategic Studies*, vol. 1, no. 2, pp. 110–130.
- KIVISTO, P. 2001. Theorizing transnational immigration: A critical review of current efforts. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 24, no. 4, pp. 549–577.
- KIVISTO, P. 2007. Rethinking the Relationship Between Ethnicity and Religion. En: J.A. BECKFORD y J. DEMERATH (eds.), *The SAGE handbook of the sociology of religion*. London, Thousand Oaks, New Delhi, Singapore: Sage.
- KLOOSTERMAN, R. y RATH, J. 2001. Immigrant entrepreneurs in advanced economies: mixed embeddedness further explored. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 27, no. 2, pp. 189–201.
- KOROVKIN, T. 1998. Commodity production and ethnic culture: Otavalo, northern Ecuador. *Economic development and cultural change*, vol. 47, no. 1, pp. 125–154.
- KOROVKIN, T. 2001. Reinventing the communal tradition: Indigenous peoples, civil society, and democratization in Andean Ecuador. *Latin American Research Review*, vol. 36, no. 3, pp. 37–67.
- KROEBER, A.L. y KLUCKHOHN, C. 1952. *Culture: A critical review of concepts and definitions*. Cambridge, MA: Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology.
- KUHN, M.H. y MCPARTLAND, T.S. 1954. An empirical investigation of self-attitudes. *American Sociological Review*, vol. 19, no. 1, pp. 68–76.
- KUPER, A. 2001. *Cultura: La versión de los antropólogos*. Barcelona: Paidós.
- KYLE, D. 1999. The Otavalo trade diaspora: social capital and transnational entrepreneurship. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22, no. 2, pp. 422–446.
- KYLE, D. 2000. *Transnational peasants: Migrations, networks, and ethnicity in Andean Ecuador*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.
- KYLE, D. 2001. La diáspora del comercio otavaleño: Capital social y empresa transnacional. [en línea], [Consulta: 12 junio 2014]. Disponible en: <http://flacsoandes.org/dspace/handle/10469/4892>.
- KYMLICKA, W. 2010. Ethnicity and liberalism in the USA. En: J. REX y M. GUIBERNAU (eds.), *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism, and Migration*. Cambridge and Malden: Polity Press.

- LACOMBA, J. y MONCUSÍ, A. 2006. Senegaleses en la Comunidad Valenciana: redes, cofradías y venta ambulante. En: M. JABARDO, *Senegaleses en España. Conexiones entre origen y destino*. Madrid: Ministerio de trabajo y asuntos sociales, pp. 74–78.
- LALANDER, R. 2010. Between Interculturalism and Ethnocentrism: Local Government and the Indigenous Movement in Otavalo-Ecuador. *Bulletin of Latin American Research*, vol. 29, no. 4, pp. 505–521.
- LALANDER, R. 2014. La interseccionalidad en la política identitaria de los Indígenas Evangélicos Ecuatorianos. *Ecuador Debate*, no. 90, pp. 173-198.
- LAMINE, A.-S. 2005. L'ethnicité comme question sociologique. *Archives de sciences sociales des religions*, no. 131/132, pp. 189-197.
- LAMONT, M. y MOLNÁR, V. 2002. The Study of Boundaries in the Social Sciences. *Annual Review of Sociology*, vol. 28, no. 1, pp. 167-195.
- LASHERAS, R. 2012. *Umbrales. Minorías religiosas en Navarra*. Barcelona: Icaria.
- LEMA OTAVALO, L. 2007. La cultura viajera de los Kichwa Otavalo del Ecuador. *Migraciones indígenas en las Américas*. San José: Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- LEVINE, H.B. 1999. Reconstructing ethnicity. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 5, pp. 165–180.
- LEVITT, P. 1998. Local-level global religion: The case of US-Dominican migration. *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 37, no. 1, pp. 74–89.
- LEVITT, P. 2003. «You know, Abraham was really the first immigrant»: religion and transnational migration. *International Migration Review*, vol. 37, no. 3, pp. 847–873.
- LEVITT, P. 2004. Redefining the boundaries of belonging: The institutional character of transnational religious life. *Sociology of Religion*, vol. 65, no. 1, pp. 1–18.
- LEVITT, P. 2006. God Needs No Passport Trying to define the new boundaries of belonging. *Harvard Divinity Bulletin* [en línea], vol. 34, no. 3. [Consulta: 26 septiembre 2012]. Disponible en: <http://www.hds.harvard.edu/news-events/harvard-divinity-bulletin/articles/god-needs-no-passport>.
- LEVITT, P. 2007a. *God needs no passport: immigrants and the changing American religious landscape*. London and New York: New Press.
- LEVITT, P. 2007b. Redefining the boundaries of belonging: The transnationalization of religious life. En: N.T. AMMERMAN (ed.), *Everyday religion: Observing modern religious lives*. New York: Oxford University Press.
- LEVITT, P. 2007c. Rezar por encima de las fronteras: cómo los inmigrantes están cambiando el panorama religioso. *Migración y Desarrollo*, no. 8, pp. 66–88.
- LEVITT, P. y LAMBA-NIEVES, D. 2011. Social Remittances Revisited. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 37, no. 1, pp. 1-22.
- LINDFORS, B. 2002. Chinua Achebe. *Africa talks back: interviews with Anglophone African writers*. Lawrenceville: Africa World Press.
- LINTON, R. 1936. *The Study of Man*. New York: Appleton-Century.
- LIU, M.-M. 2013. Migrant Networks and International Migration: Testing Weak Ties. *Demography*, vol. 50, no. 4, pp. 1243–1277.

- LIVI BACCI, M. 2012. *Breve historia de las migraciones*. Madrid: Alianza.
- LLITERAS, S. 2009. A Path to Integration: Senegalese Tijanis in Cape Town. *African Studies*, vol. 68, no. 2, pp. 215-233.
- LOGAN, J.R., ZHANG, W. y ALBA, R.D. 2002. Immigrant enclaves and ethnic communities in New York and Los Angeles. *American Sociological Review*, vol. 67, no. 2, pp. 299-322.
- LÓPEZ, B., RAMÍREZ, Á., HERREO, E., KIRHLANI, S. y TELLO, M. 2007. *Arrraigados: minorías religiosas en la Comunidad de Madrid*. Barcelona: Icaria.
- LOZANO, B. 2003. En el aniversario de Erving Goffman (1922-1982). *REIS*, no. 102, pp. 47-61.
- LUCKMANN, T. 1967. *The invisible religion: The problem of religion in modern society*. New York: Macmillan.
- LUKENS-BULL, R.A. 1999. Between text and practice: Considerations in the anthropological study of Islam. *Marburg Journal of Religion*, vol. 4, no. 2, pp. 10-20.
- LYOTARD, J.-F. 1993. *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra.
- MAALOUF, A. 1999. *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza.
- MACMASTER, N. 2001. *Racism in Europe: 1870-2000*. New York: Palgrave Macmillan.
- MAIR, P. 2013. Conceptos y formación de conceptos. En: D. della PORTA y M. KEATING (eds.), *Enfoques y metodologías en las Ciencias Sociales: Una perspectiva pluralista*. Madrid: Ediciones AKAL.
- MALCOLM X y HALEY, A. 2001. *The autobiography of Malcolm X*. London: Penguin Classics.
- MALDONADO, G. 2004a. *Comerciantes y viajeros. De la imagen etnoarqueológica de «lo indígena» al imaginario del kichwa Otavalo «universal»*. Quito: Abya-Yala.
- MALDONADO, G. 2004b. De la imagen Etnoarqueológica de «Lo Indígena» al imaginario del Kichwa Otavalo «Universal». [en línea], [Consulta: 12 junio 2014]. Disponible en: <http://flacsoandes.org/dspace/handle/10469/636>.
- MALINOWSKI, B. 1984. *Wierzenia pierwotne i formy ustroju społecznego*. Warszawa: PWN.
- MANNING, P. 1990. The slave trade: the formal demography of a global system. *Social Science History*, vol. 14, no. 2, pp. 255-279.
- MANZANERA, R. y LIZARRAGA, C. 2013. Acciones colectivas femeninas y empoderamiento económico en la comunidad de Soni (Tanzania). *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 8, no. 2, pp. 233-258.
- MARTHALER, S. 2008. Nicolas Sarkozy and the politics of French immigration policy. *Journal of European Public Policy*, vol. 15, no. 3, pp. 382-397.
- MARTI, G. 2008. Fluid Ethnicity and Ethnic Transcendence in Multiracial Churches. *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 47, no. 1, pp. 11-16.
- MARTÍNEZ-ARIÑO, J., GRIERA, M.M., GARCÍA-ROMERAL, G. y FORTEZA, M. 2012. Inmigración, diversidad religiosa y centros de culto en la ciudad de Barcelona. *Migraciones*, no. 30, pp. 101-133.

- MARX, K. 2005. *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- MASSEY, D., ARANGO, J., HUGO, G., KOUAOUCCI, A., PELLEGRINO, A. y TAYLOR, J.E. 2008. Teorías de Migración Internacional: una revisión y aproximación. *Revista de Derecho Constitucional Europeo-ReDCE*, vol. 5, no. 10, pp. 435-478.
- MASSEY, D. y SANCHEZ, M. 2007. Latino and American identities as perceived by immigrants. *Qualitative Sociology*, vol. 30, no. 1, pp. 81-107.
- MASSEY, D.S. y HIGGINS, M.E. 2011. The effect of immigration on religious belief and practice: A theologizing or alienating experience? *Social science research*, vol. 40, no. 5, pp. 1371-1389.
- MCGUIRE, M. 2007. Embodied practices: Negotiation and resistance. En: N.T. AMMERMAN, *Everyday religion: Observing modern religious lives*. New Jersey: Oxford University Press, pp. 187-200.
- MCGUIRE, M. 2008. *Lived religion: Faith and practice in everyday life*. Oxford: Oxford University Press.
- MCGUIRE, M.B. 1982. *Pentecostal Catholics: Power, charisma, and order in a religious movement*. Philadelphia: Temple University Press.
- MCKAY, J. 1985. Religious diversity and ethnic cohesion: a three generational analysis of Syrian-Lebanese Christians in Sydney. *International Migration Review*, vol. 19, no. 2, pp. 318-334.
- MEAD, G.H. 2009. *Mind, self, and society: From the standpoint of a social behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press.
- MEISCH, L. 2002. *Andean Entrepreneurs: Otavalo Merchants and Musicians in the Global Arena*. Austin: University of Texas Press.
- MENJÍVAR, C. 2003. Religion and immigration in comparative perspective: Catholic and evangelical Salvadorans in San Francisco, Washington, DC, and Phoenix. *Sociology of Religion*, vol. 64, no. 1, pp. 21-45.
- MERTON, R.K. 1968. Continuities in the theory of reference groups and social structure. En: R.K. MERTON, *Social theory and social structure*. New York: Free Press, pp. 335-440.
- MICHERA, W. 1992. *AntyDäniken*. Warszawa: Wydawnictwo G. D.
- MIDTBØEN, A.H. 2014. Discrimination of the Second Generation: Evidence from a Field Experiment in Norway. *Journal of International Migration and Integration*, no. December, pp. 1-20.
- MILES, M.B. y HUBERMAN, A.M. 1994. *Qualitative data analysis: An expanded sourcebook*. Thousand Oaks: Sage.
- MINISTERIO DE EMPLEO Y SEGURIDAD SOCIAL. 2014. Extranjeros con certificado de registro o tarjeta de residencia en vigor según sexo, nacionalidad y régimen. 30-09-2013 a 30-06-2014. [en línea]. [Consulta: 2 octubre 2015]. Disponible en: <http://extranjeros.empleo.gob.es/es/Estadisticas/operaciones/con-certificado/index.html#Detallados>.
- MITCHELL, C. 2006. The religious content of ethnic identities. *Sociology*, vol. 40, no. 6, pp. 1135-1152.

- MOATES, S. y CAMPBELL, B.C. 2006. Incursión, fragmentación y tradición: La ecología histórica de la zona Andina de Cotacachi. En: R.E. RHOADES (ed.), *Desarrollo con identidad: comunidad, cultura, y sustentabilidad en los Andes*. Quito: Abya Yala.
- MODOOD, T. 1998. Anti-Essentialism, Multiculturalism and the 'Recognition' of Religious Groups. *Journal of Political Philosophy*, vol. 6, no. 4, pp. 378-399.
- MONTES DEL CASTILLO, Á. y MARTÍNEZ, M.J. 2011. *Diversidad cultural y religión. Minorías religiosas en la Región de Murcia*. Barcelona: Icaria.
- MORENO, S. 2006. *Aquí y allí, viviendo en los dos lados: los senegaleses de Sevilla, una comunidad transnacional*. Sevilla: Junta de Andalucía.
- MORENO, S. 2013. Cofradías sufíes senegalesas en contextos migratorios. Espacios religiosos transnacionales para la reproducción de identidades. *Studia Africana*, no. 22, pp. 76-88.
- MORERAS, J. 2006. Migraciones y pluralismo religioso. Elementos para el debate. *Documentos CIDOB. Migraciones*, no. 9, pp. 1-55.
- MORRIS, B. 2009. *Religión y antropología. Una introducción crítica*. Madrid: Ediciones AKAL.
- MURTI, L. 2010. With and without the white coat: The racialization of Southern California's Indian physicians. [en línea]. [Consulta: 3 mayo 2015]. Disponible en: <http://gradworks.umi.com/34/03/3403743.html>.
- NACIONES UNIDAS 2013a. International Migration 2013. [en línea]. [Consulta: 17 octubre 2013]. Disponible en: <http://www.un.org/en/development/desa/population/theme/international-migration/index.shtml>.
- NACIONES UNIDAS 2013b. Trends in International Migrant Stock: Migrants by Destination and Origin. [en línea]. [Consulta: 29 enero 2015]. Disponible en: <http://www.un.org/en/development/desa/population/migration/data/estimates2/estimatesorigin.shtml>.
- NAGEL, J. 1994. Constructing ethnicity: Creating and recreating ethnic identity and culture. *Social problems*, vol. 41, pp. 152-176.
- NASR, H. 1988. *Idee i wartości islamu*. Warszawa: PAX.
- NDIAYE, B. 2006. „Muridiyyah” w Senegal. Rehabilitacja i afrykanizacja islamu. En: A. ŻUKOWSKI (ed.), *Forum Politologiczne*. Olsztyn: Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, pp. 279-302.
- NDOYE, E.H.A. 2007. La Emigración Senegalesa hacia España. En: D. GODENAU, V.M.Z. HERNÁNDEZ y C.B. EXPÓSITO (eds.), *La inmigración irregular en Tenerife*. Tenerife: Cabildo de Tenerife.
- NEITZ, M.J. 2012. Lived Religion: Signposts of Where We Have Been and Where We Can Go from Here. *Religion, Spirituality and Everyday Practice* [en línea]. [Consulta: 7 noviembre 2013]. Disponible en: http://link.springer.com/chapter/10.1007/978-94-007-1819-7_4.
- NOLL, M.A. 2000. *A history of Christianity in the United States and Canada*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- NORRIS, P. y INGLEHART, R. 2011. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.

- NUSCHE, D. 2009. What Works in Migrant Education?: A Review of Evidence and Policy Options, OECD Education Working Papers. [en línea]. [Consulta: 27 octubre 2011]. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.1787/227131784531>.
- OBSERVATORIO DEL PLURALISMO RELIGIOSO EN ESPAÑA 2014a. Explotación de datos: Directorio de lugares de culto. Diciembre de 2014. [en línea]. [Consulta: 30 marzo 2015]. Disponible en: http://www.observatorioreligion.es/buscador/search_comunidades.srv?ccaa=Andaluc%EDa&comu=&prov=&city=&conf=.
- OBSERVATORIO DEL PLURALISMO RELIGIOSO EN ESPAÑA 2014b. Explotación de datos: Directorio de lugares de culto. Junio de 2014. [en línea]. [Consulta: 30 agosto 2014]. Disponible en: http://www.observatorioreligion.es/buscador/search_comunidades.srv?ccaa=Andaluc%EDa&comu=&prov=&city=&conf=.
- OBUCINA, O. 2013. Occupational trajectories and occupational cost among Senegalese immigrants in Europe. *Demographic Research*, vol. 28, no. 19, pp. 547–580.
- ODGERS-ORTIZ, O. 2003. Migración, identidad y religión: aproximaciones al estudio del papel de la práctica religiosa en la redefinición identitaria de los migrantes mexicanos. [en línea]. [Consulta: 20 febrero 2012]. Disponible en: <http://alhim.revues.org/index447.html>.
- OLMOS, A. 2009. *La población inmigrante extranjera y la construcción de la diferencia: discursos de alteridad en el sistema educativo andaluz* [en línea]. Granada: Universidad de Granada. [Consulta: 13 julio 2013]. Disponible en: <http://hera.ugr.es/tesisugr/18323856.pdf>.
- ORDÓÑEZ, A. 2008. Migración transnacional de los kichwa otavalo y la fiesta del Pawkar Raymi. En: A. TORRES y J. CARRASCO (eds.), *Al Filo de la Identidad: La Migración Indígena en América Latina*. Quito: FLACSO.
- ORDÓÑEZ, A. 2014. ‘Como el agua vuelve al mar, volvemos’. La importancia de la comunidad en la migración kichwa otavalo (Ecuador). *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* [en línea], no. 27. [Consulta: 8 julio 2014]. Disponible en: <http://alhim.revues.org/4987>.
- ORDÓÑEZ, J.T., GINCEL, F.A.C. y BERNAL, D.R. 2013. Migraciones de los Kichwas-Otavalo en Bogotá. *Revista de Estudios Sociales*, vol. 48, pp. 43-56.
- O'REILLY, M. y PARKER, N. 2013. ‘Unsatisfactory Saturation’: a critical exploration of the notion of saturated sample sizes. *Qualitative Research*, vol. 13, no. 2, pp. 190-197.
- ORSI, R. 1997. Everyday miracles: The study of lived religion. En: N.T. AMMERMAN (ed.), *Lived religion in America: Toward a history of practice*. Princeton: Princeton University Press, pp. 3–21.
- ORSI, R. 2012. Everyday Religion and the Contemporary World. The Un-Modern, or What Was Supposed to Have Disappeared but Did Not. En: S. SCHIELKE y L. DEBEVEC (eds.), *Ordinary lives and grand schemes: an anthropology of everyday religion*. New York, Oxford: Berghahn Books.
- OTTO, R. 1993. *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*. Wrocław: Wydawnictwo Thesaurus Press.
- PARGA, J.S. 1999. *Cultura política en la sociedad ecuatoriana*. Quito: Editorial Abya Yala.

- PARSONS, E.C. 1945. *Peguche, Canton of Otavalo, Province of Imbabura, Ecuador: A Study of Andean Indians*. Chicago: The University of Chicago Press.
- PEEL, D.Y. 2000. The cultural work of Yoruba ethnogenesis. En: J. HUTCHINSON y A. SMITH (eds.), *Nationalism: Critical Concepts in Political Science*. New York: Routledge.
- PÉREZ-AGOTE, A. y GARCÍA, J.A.S. 2005. *La situación de la religión en España: a principios del siglo XXI*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- PESANTEZ, B. 2006. Las redes familiares en el proceso migratorio de los ecuatorianos a España. *Alternativas. Cuadernos de Trabajo Social*, vol. 14, no. 15-34.
- PIŁASZEWICZ, S. 1994. *Potęga księgi i miecza prawdy: religia, cywilizacja i kultura islamu w Afryce Zachodniej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- PLÜSS, C. 2009. Migration and the globalization of religion. En: P. CLARKE (ed.), *The Oxford handbook of the sociology of religion*. Oxford: Oxford University Press, pp. 491–506.
- PORTES, A. 1995. *The Economic Sociology of Immigration: Essays on Networks, Ethnicity, and Entrepreneurship*. New York: Russell Sage Foundation.
- PORTES, A. 2003. Conclusion: Theoretical convergencies and empirical evidence in the study of immigrant transnationalism. *International Migration Review*, vol. 37, no. 3, pp. 874–892.
- PORTES, A. 2014. *Sociología económica, una investigación sistemática*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- PORTES, A., GUARNIZO, L.E. y HALLER, W.J. 2002. Transnational entrepreneurs: An alternative form of immigrant economic adaptation. *American Sociological Review*, vol. 67, no. 2, pp. 278-298.
- PORTES, A., GUARNIZO, L.E. y LANDOLT, P. 1999. The study of transnationalism: pitfalls and promise of an emergent research field. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22, no. 2, pp. 217–237.
- PORTES, A. y JENSEN, L. 1987. What's an Ethnic Enclave: The Case for Conceptual Clarity. *American Sociological Review*, no. 52, pp. 768-71.
- PORTES, A. y RUMBAUT, R. 2006. *Immigrant America: a portrait*. Berkeley: Univ. of California Press.
- PORTES, A. y SENSENBRENNER, J. 1993. Embeddedness and immigration: Notes on the social determinants of economic action. *American Journal of Sociology*, vol. 98, no. 6, pp. 1320–1350.
- POSERN-ZIELINSKI, A. 1999. La Fiesta del Yamor: Etnicidad, tradición y conflictos étnicos en Otavalo, Ecuador. En: K. KOONINGS y P. SILVA (eds.), *Construcciones étnicas y dinámica sociocultural en América Latina*. Quito: Abya-Yala.
- PRIETO, M. 2008. Rosa Lema y la Misión cultural ecuatoriana indígena a Estados Unidos: turismo, artesanías y desarrollo. En: C. DE LA TORRE y M. SALGADO (eds.), *Galo Plaza y su época*. Quito: FLACSO, Sede Ecuador, pp. 157–191.
- PUTNAM, R. 1993. The prosperous community: social capital and public life. *The American Prospect*, no. 13, pp. 35-42.

- PUTNAM, R.D. 2001. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon and Schuster.
- RAIJMAN, R. y PINSKY, Y. 2013. Religion, ethnicity and identity: Former Soviet Christian immigrants in Israel. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 36, no. 11, pp. 1687-1705.
- RAJ, D.S. 2000. «Who the hell do you think you are?» Promoting religious identity among young Hindus in Britain. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 23, no. 3, pp. 535-558.
- REDFIELD, R. 1956. *Peasant society and culture: an anthropological approach to civilization*. Chicago: University of Chicago Press.
- REHER, D. y SANZ, A. 2011. ¿España en la encrucijada? Consideraciones sobre el cambio de ciclo migratorio. *Revista Internacional de Sociología (RIS)*, vol. 1, pp. 9-45.
- REIMER-KIRKHAM, S. 2009. Lived Religion. *Nursing Ethics*, vol. 16, no. 4, pp. 406-417.
- RELAÑO PASTOR, A.M. 2011. Crossing language and identity as a critical border ethnographer in Southern California. *Journal of Language, Identity and Education*, vol. 10, no. 3, pp. 186-205.
- RICCIO, B. 2001. From 'ethnic group' to 'transnational community'? Senegalese migrants' ambivalent experiences and multiple trajectories. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 27, no. 4, pp. 583-599.
- RICCIO, B. 2004. Transnational Mouridism and the Afro-Muslim Critique of Italy. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 30, no. 5, pp. 929-944.
- RICCIO, B. 2005. Talking about migration-some ethnographic notes on the ambivalent representation of migrants in contemporary Senegal. *Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien*, vol. 8, no. 5, pp. 99-118.
- RICCIO, B. 2008. West African transnationalisms compared: ghanaians and senegalese in Italy. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 34, no. 2, pp. 217-234.
- RICCIO, B. 2011. Rehearsing Transnational Citizenship: Senegalese Associations, Co-development and Simultaneous Inclusion. *African Diaspora*, vol. 4, no. 1, pp. 97-113.
- RICCIO, B. y UBERTI, S. degli 2013. Senegalese Migrants In Italy: Beyond The Assimilation/Transnationalism Divide. *Urban anthropology and studies of cultural systems and world economic development*, vol. 42, no. 3-4, pp. 207-254.
- RICOEUR, P. 1999. *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI.
- RIM, J. 2000. Afinidades étnicas e identidades elegidas: Instituciones religiosas, elección matrimonial y construcción de la comunidad entre coreano-estadounidenses de segunda generación. En: X. COLLER, *Estudios de caso*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- RINKEN, S. 2007. La inmigración en Andalucía: una visión desde el siglo XXI,. [en línea]. [Consulta: 23 agosto 2010]. Disponible en: <http://www.centrodeestudiosandaluces.es/index.php?mod=publicaciones&cat=16&id=1967&ida=0&idm=>.
- RINKEN, S., BERMÚDEZ-TORRES, A. y CORTÉS-SÁNCHEZ, M. del P. 2012. El impacto de la crisis sobre el proceso de asimilación económica de los inmigrantes en España. [en línea]. [Consulta: 3 mayo 2015]. Disponible en: http://dstats.net/download/http://www.juntadeandalucia.es/justiciaeinterior/opam/si tes/default/files/DOC/RinkenEtAl_Bilbao2012.pdf.

- ROBINSON, D. 1991. Beyond Resistance and Collaboration: Amadu Bamba and the Murids of Senegal. *Journal of Religion in Africa*, vol. 21, no. 2, pp. 149–171.
- ROBIN, V. 2004. Indiens, Quechuas ou Paysans ? *Amérique Latine Histoire et Mémoire* [en línea], no. 10. [Consulta: 14 diciembre 2012]. Disponible en: <http://alhim.revues.org/index98.html>.
- RODRÍGUEZ, D. 2002. *Endogamia, exogamia y relaciones interétnicas, un estudio sobre la formación y dinámica de la pareja y la familia, centrado en inmigrantes de Senegal y Gambia entre Cataluña y África*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- RODRÍGUEZ, D. 2006. Mixed marriages and transnational families in the intercultural context: a case study of African–Spanish couples in Catalonia. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 32, no. 3, pp. 403–433.
- RODRÍGUEZ, E.C. 2013. Comparando movimientos indígenas: Bolivia y Ecuador (1990–2008). *Íconos - Revista de Ciencias Sociales*, no. 44, pp. 35–48.
- ROSANDER, E.E. 2006. Cosmopolitas y locales: Mujeres senegalesas en movimiento. En: M. JABARDO, *Senegaleses en España. Conexiones entre origen y destino*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- ROSÓN, F.J. 2014. Daily Life and Conflict in the Albayzín Neighbourhood in Granada. En: L. WOODHEAD, N.M. DESSING, J.S. NIELSEN y N. JELDTOFT (eds.), *Everyday Lived Islam in Europe*. Aldershot: Ashgate Publishing, Ltd.
- ROTHER, D., MUZZATTI, S. y MULLINS, C.W. 2006. Crime on the high seas: Crimes of globalization and the sinking of the Senegalese Ferry Le Joola. *Critical Criminology*, vol. 14, no. 2, pp. 159–180.
- RUBIO, S.P. 2000. El trasvase de desigualdades de clase y etnia entre mujeres: los servicios de proximidad. *Papers: revista de sociología*, no. 60, pp. 275–289.
- RUIZ, A. 2008. Estrategias, inversiones e interacciones de las mujeres migrantes kichwa otavalo. En: A. TORRES y J. CARRASCO (eds.), *Al Filo de la Identidad: La Migración Indígena en América Latina*. Quito: FLACSO.
- RUIZ, A.R. 2013. Conversiones y vínculos religiosos en la migración de los Kichwa Otavalo. *Cultura y Religión. Revista de Sociedades en Transición*, vol. 6, no. 2, pp. 64–77.
- RUIZ, E.J. (ed.) 2010. *Pluralidades latentes: minorías religiosas en el País Vasco*. Barcelona: Icaria.
- SAID, E. 2008. *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.
- SAKHO, P., BEAUCHEMIN, C., SCHOUMAKER, B., FLAHAUX, M.-L. y OTHERS 2013. New patterns of migration between Senegal and Europe. [en línea]. [Consulta: 13 febrero 2015]. Disponible en: <http://mafeproject.site.ined.fr/fichier/rte/29/WP%2021.pdf>.
- SALGUERO, Ó. 2014. *Espacio público y privado en el contexto del pluralismo religioso: minoría religiosas en Granada y su área metropolitana*. Granada: Universidad de Granada.
- SALL, M. 2010. Straightforward critics or would-be candidates? International migrants and the management of local affairs and development: the case of the Senegal River valley. *Environment and Urbanization*, vol. 22, no. 1, pp. 81–89.

- SALZBRUNN, M. 2004. The occupation of public space through religious and political events: How Senegalese migrants became a part of Harlem, New York. *Journal of Religion in Africa*, vol. 34, no. 4, pp. 468-492.
- SAMB, B. 2010. Estado Laico y Sufismo en Senegal. *Nova Africa*, no. 26, pp. 7-21.
- SCHIELKE, S. 2010. Second thoughts about the anthropology of Islam, or how to make sense of grand schemes in everyday life. *Berlin: Zentrum Moderner Orient Working Papers* [en línea], [Consulta: 6 noviembre 2014]. Disponible en: https://zmo.de/publikationen/WorkingPapers/schielke_2010.pdf.
- SCHIELKE, S. y DEBEVEC, L. 2012. Introduction. En: S. SCHIELKE y L. DEBEVEC (eds.), *Ordinary lives and grand schemes: an anthropology of everyday religion*. New York, Oxford: Berghahn Books.
- SCHILLER, N.G., BASCH, L. y BLANC-SZANTON, C. 1992. Towards a definition of transnationalism. *Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 645, no. 1, pp. ix-xiv.
- SCHIMMEL, A. 2007. *Introducción al sufismo*. Barcelona: Editorial Kairós.
- SCHMIDT DI FRIEDBERG, O. 1994. *Islam, solidarietà e lavoro: I muridi senegalesi in Italia*. Turin: Fondazione Agnelli.
- SCHÜTZ, A. 1993. *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Barcelona: Paidós.
- SHEPARD, W. 2009. *Introducing Islam*. New York: Routledge.
- SHERINGHAM, O. 2013. *Transnational Religious Spaces: Faith and the Brazilian Migration Experience*. New York, Oxford: Palgrave Macmillan.
- SHINER, L. 1967. The concept of secularization in empirical research. *Journal for the Scientific Study of Religion*, no. 6, pp. 207-220.
- SILBERMAN, R., ALBA, R. y FOURNIER, I. 2007. Segmented assimilation in France? Discrimination in the labour market against the second generation. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 30, no. 1, pp. 1-27.
- SILVA, A. 2012. La migración transnacional de los Kichwas Otavalo a la ciudad de México en tiempos de la globalización. [en línea]. [Consulta: 10 octubre 2013]. Disponible en: <http://www.pacarinadelsur.com>
- SIMMEL, G. 1950. *The sociology of Georg Simmel*. New York: Free Press.
- SINATTI, G. 2006. Diasporic cosmopolitanism and conservative translocalism: narratives of nation among Senegalese migrants in Italy. *Studies in Ethnicity and Nationalism*, vol. 6, no. 3, pp. 30-50.
- SINATTI, G. 2014. Masculinities and Intersectionality in Migration: Transnational Wolof Migrants Negotiating Manhood and Gendered Family Roles. [en línea]. [Consulta: 10 febrero 2015]. Disponible en: http://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-642-28012-2_11.
- SMITH, T.L. 1978. Religion and ethnicity in America. *The American Historical Review*, vol. 83, no. 5, pp. 1155-1185.
- SMITH, W.R. 1972. *The religion of the Semites: the fundamental institutions*. New York: Schocken Books.

- SOARES, B.F. 2004. An African Muslim Saint and his Followers in France. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 30, no. 5, pp. 913-927.
- SOLÉ, C., RUBIO, S.P. y CAVALCANTI, L. 2007. *El empresariado inmigrante en España* [en línea]. Barcelona: Fundación« la Caixa». [Consulta: 3 mayo 2015]. Disponible en: http://www.fundacion.lacaixa.es/StaticFiles/StaticFiles/39d4ffd999ea2110VgnVCM20000128cf10aRCRD/es/es21_inx_esp.pdf.
- SORIANO, R. 2003. *La inmigración femenina marroquí en el poniente almeriense*. Granada: Universidad de Granada.
- SORIANO, R. 2006. La inmigración femenina marroquí y su asentamiento en España. Un estudio desde la Grounded Theory. *Revista Internacional de Sociología*, vol. 64, no. 43, pp. 169-191.
- SORIANO, R. 2010. Análisis sociológico de la Ley 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social. Sus reformas (8/2000, 11/2003, 14/2003, 2/2009) y su implicación social. *Papers: revista de sociologia*, vol. 96, no. 3, pp. 683-705.
- SORIANO, R. y RICO, J. 2012. Políticas de integración y asentamiento migratorio. En: A. IZQUIERDO y W. CORNELIUS (eds.), *Políticas de control migratorio: estudio comparado de España y EE. UU.* Barcelona: Bellaterra, pp. 213-250.
- SORIANO, R., TRINIDAD, A. y KOPINAK, K. 2015. Los efectos de los Programas de Ajuste Estructural en la desigualdad: El caso de Marruecos y México. *Praxis Sociológica*, no. 19, pp. 15-38.
- SOW, P. 2004a. Mujeres inmigrantes y/o esposas de inmigrantes senegaleses y gambianos en Cataluña (España): entre la vida familiar y la vida profesional. *Documents d'anàlisi geogràfica*, no. 43, pp. 69-88.
- SOW, P. 2004b. Prácticas comerciales transnacionales y espacios de acción de los senegaleses en España. En: A. ESCRIVÁ y N. RIBAS (coords.), *Migración y Desarrollo*. Córdoba: CSIC.
- SOW, P. 2006. Grupos étnicos y patrones migratorios. En: M. JABARDO, *Senegaleses en España. Conexiones entre origen y destino*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales,
- SPALEK, B. 2005. A critical reflection on researching Black Muslim women's lives post-September 11th. *International Journal of Social Research Methodology*, vol. 8, no. 5, pp. 405-418.
- SPURR, D. 1993. *The rhetoric of empire: Colonial discourse in journalism, travel writing, and imperial administration*. Durham: Duke University Press.
- STARK, R. y BAINBRIDGE, W.S. 1985. *The future of religion: Secularization, revival, and cult formation*. Berkeley: Univ of California Press.
- STEVENS, D. 2004. Spreading the word: Religious beliefs and the evolution of immigrant congregations. *Sociology of religion*, vol. 65, no. 2, pp. 121-138.
- STOLL, D. 1984. «What right do you have to indoctrinate our indigenous people?» - the polemic against the Summer Institute of Linguistics. *America Indígena*, vol. 44, no. 1, pp. 9-24.
- STOLLE-MCALLISTER, J. 2013. Intercultural Processes in Kichwa Governed Municipalities in Northern Ecuador. *Journal of Intercultural Studies*, vol. 34, no. 1, pp. 1-17.

- STRAUSS, A. y CORBIN, J. 1994. Grounded Theory Methodology. An overview. En: N. DENZIN y Y. LINCOLN (eds.), *Handbook of qualitative research*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications.
- STRAUSS, A. y CORBIN, J. 2002. *Bases de la investigación cualitativa: técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- SUÁREZ-NAVAZ, L. 1998. Estrategias de pertenencia y marcos de exclusión: colectivos sociales y Estados en un mundo transnacional. [en línea]. [Consulta: 23 abril 2014]. Disponible en: https://www.academia.edu/206545/Transnational_Senegalese_Migration.
- SUÁREZ-NAVAZ, L. 2012. Kichwa Migrations Across the Atlantic Border Regime: Transterritorial Practices of Identity and Rights within a Postcolonial Frame. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 17, no. 1, pp. 41–64.
- SUGDEN, J. y BAIRNER, A. (eds.) 2000. *Sport in Divided Societies*. Aachen: Meyer & Meyer Sport.
- SULLINS, D.P. 2006. Gender and Religion: Deconstructing Universality, Constructing Complexity. *American Journal of Sociology*, vol. 112, no. 3, pp. 838-880.
- SZYJEWSKI, A. 2001. *Etnologia religii*. Kraków: NOMOS.
- TAGUIEFF, P.-A. 1987. *La force du préjugé: essai sur le racisme et ses doubles*. Paris: Editions Gallimard.
- TAJFEL, H. 1984. *Grupos humanos y categorías sociales: estudios de psicología social*. Barcelona: Herder.
- TARRÉS, S. y SALGUERO, Ó. 2010. Musulmanes en Andalucía. En: R. BRIONES, Ó. SALGUERO, S. TARRÉS, C. MACIAS, V. SUÁREZ y E. FERNÁNDEZ, *Y tu (de) quién eres?: minorías religiosas en Andalucía*. Barcelona: Icaria.
- TAYLOR, C. 2007. *A secular age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- THOMAS, W. y ZNANIECKI, F. 2004. *El campesino polaco en Europa y en América*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- TIMERA, M. 1996. *Les Soninké en France: d'une histoire à l'autre*. Paris: Karthala.
- TORRES, A. 2004. El espejismo de la igualdad: comunidad, clase y etnia en la emigración de los kichwa Otavalo. [en línea]. [Consulta: 28 febrero 2014]. Disponible en: http://www.flacso.org.ec/docs/at_espejismo.pdf.
- TORRES, A. 2005. De Punyaro a Sabadell... la emigración de los kichwa otavalo a Cataluña. En: G. HERRERA, A. TORRES y M.C. CARILLO (eds.), *La migración ecuatoriana: transnacionalismo, redes e identidades*. Quito: Flacso-Sede Ecuador,
- TRINIDAD, A., CARRERO, V. y SORIANO, R. 2006. *Teoría fundamentada«Grounded Theory»: La construcción de la teoría a través del análisis interpretacional*. Madrid: CIS.
- TURNER, V. 1995. *The ritual process: Structure and anti-structure*. New Jersey: Transaction Publishers.
- TYLOR, E.B. 1977. *Cultura primitiva: los orígenes de la cultura*. Madrid: Ayuso.

- TYMOWSKI, M. (ed.) 1996. *Historia Afryki do początku XIX wieku*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- UCLA LANGUAGE MATERIALS PROJECT 2013. Quichua. [en línea]. [Consulta: 8 marzo 2014]. Disponible en: <http://www.lmp.ucla.edu/Profile.aspx?menu=004&LangID=5>.
- UNITED NATIONS, DESA-POPULATION DIVISION AND UNICEF 2014. Migration Profiles - Common Set of Indicators (Senegal). [en línea]. [Consulta: 29 enero 2015]. Disponible en: <http://esa.un.org/MigGMGProfiles/indicators/indicators.htm>.
- UPTON, D. 1996. Ethnicity, Authenticity, and Invented Traditions. *Historical Archaeology*, vol. 30, no. 2, pp. 1-7.
- UVIN, P. 1999. Ethnicity and power in Burundi and Rwanda: Different paths to mass violence. *Comparative politics*, vol. 31, no. 3, pp. 253-271.
- VALLES, M. 1999. *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid: Síntesis Editorial.
- VALLES, M. 2007. *Entrevistas cualitativas. Cuadernos Metodológicos*. Madrid: CIS.
- VAN AMERSFOORT, H. 1978. 'Minority' as a sociological concept. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 1, no. 2, pp. 218-234.
- VAN DEN BERGHE, P.L. 1981. *The ethnic phenomenon*. New York: Elsevier.
- VAN DIJK, R.A. 2002. Religion, reciprocity and restructuring family responsibility in the Ghanaian Pentecostal diaspora. [en línea], [Consulta: 12 enero 2015]. Disponible en: <https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/9601>.
- VAN GENNEP, A. 2006. *Obrzędy przejścia*. Warszawa: PIW.
- VAN NIEUWENHUYZE, I. 2009. *Getting by in Europe's Urban Labour Markets: Senegambian Migrants' Strategies for Survival, Documentation and Mobility*. Amsterdam, NLD: Amsterdam University Press.
- VÁZQUEZ, I. 2014. *La inmigración senegalesa en Galicia: remesas y cuidados en familias transnacionales* [en línea]. La Coruña: Universidade da Coruña. [Consulta: 11 febrero 2015]. Disponible en: <http://ruc.udc.es/handle/2183/12341>.
- VÁZQUEZ, J.L. 1996. Identidad y religión en inmigración: a propósito de las estrategias de inserción de los musulmanes senegaleses. *Alternativas: cuadernos de trabajo social*, no. 4, pp. 59-76.
- VERTOVEC, S. 1999. Conceiving and researching transnationalism. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22, no. 2, pp. 447-462.
- VERTOVEC, S. 2001a. Religion and diaspora. En: R. WARNE (ed.), *New approaches to the study of religion*. Berlin: Verlag de Gruyter.
- VERTOVEC, S. 2001b. Transnationalism and identity. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 27, no. 4, pp. 573-582.
- VERTOVEC, S. 2002. Religion in migration, diasporas and transnationalism. [en línea]. [Consulta: 5 agosto 2010]. Disponible en: www.riim.metropolis.net.
- VERTOVEC, S. 2007. Super-diversity and its implications. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 30, no. 6, pp. 1024-1054.
- VERTOVEC, S. 2014. Reading «Super-Diversity». [en línea]. [Consulta: 16 octubre 2014]. Disponible en: <http://compasanthology.co.uk/reading-super-diversity/>.

- VERTOVEC, S. y WESSENDORF, S. 2005. Migration and cultural, religious and linguistic diversity in Europe: An overview of issues and trends. [en línea]. [Consulta: 25 enero 2015]. Disponible en: <http://dare.uva.nl/document/39845>.
- VIDAL, F. y BUADES, J. 2007. *Minorías de lo mayor: minorías religiosas en la comunidad valenciana*. Barcelona: Icaria Editorial.
- VILAR, J.B. 1994. *Intolerancia y Libertad en la España Contemporánea: Los Orígenes Del Protestantismo Español Actual*. Madrid: Ediciones AKAL.
- VILLALÓN, L.A. 1995. *Islamic society and state power in Senegal: Disciples and citizens in Fatick*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WALTER, T. y DAVIE, G. 1998. The religiosity of women in the modern West. *British Journal of Sociology*, vol. 49, no. 4, pp. 640–660.
- WARNER, R.S. 1997. Religion, boundaries, and bridges. *Sociology of Religion*, vol. 58, no. 3, pp. 217–238.
- WEBER, M. 1987. *Ensayos sobre la sociología de la religión*. Madrid: Taurus.
- WEBER, M. 1993. *Economía y sociedad : esbozo de sociología comprensiva*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- WEBER, M. 2003. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- WILLAIME, J.P. 1996. Laïcité et religion en France. En: G. DAVIE y D. HERVIEU-LÉGER (eds.), *Identités religieuses en Europe*. Paris: La Découverte, pp. 153–171.
- WILLEMS, R. 2013. Local realities and global possibilities: deconstructing the imaginations of aspiring migrants in Senegal. *Identities*, vol. 21, no. 3, pp. 1–16.
- WILLIAMS, R.B. 1988. *Religions of immigrants from India and Pakistan: New threads in the American tapestry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WILLIAMS, R.R. 2010. Space for god: Lived religion at work, home, and play. *Sociology of Religion*, vol. 71, no. 3, pp. 257–279.
- WILMER, F. 2010. First nations in the USA. En: M. GUIBERNAU y J. REX (eds.), *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism, and Migration*. Cambridge and Malden: Polity Press, pp. 184–198.
- WIMMER, A. 2008a. Elementary strategies of ethnic boundary making. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 31, no. 6, pp. 1025–1055.
- WIMMER, A. 2008b. The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries: A Multilevel Process Theory. *American Journal of Sociology*, vol. 113, no. 4, pp. 970–1022.
- WIMMER, A. 2013. *Ethnic boundary making: Institutions, power, networks*. Oxford: Oxford University Press.
- WIMMER, A. 2014. Ethnic boundary making as strategic action: reply to my critics. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 37, no. 5, pp. 834–842.
- WIMMER, A. y GLICK SCHILLER, N. 2002. Methodological nationalism and beyond: nation–state building, migration and the social sciences. *Global networks*, vol. 2, no. 4, pp. 301–334.
- WOODHEAD, L. 2011. Five concepts of religion. *International Review of Sociology—Revue Internationale de Sociologie*, vol. 21, no. 1, pp. 121–143.

- WOODHEAD, L. 2014. Strategic and tactical religion. En: L. WOODHEAD, N.M. DESSING, J.S. NIELSEN y N. JELDTOFT (eds.), *Everyday Lived Islam in Europe*. Aldershot: Ashgate Publishing, Ltd.
- WOODHEAD, L. y HEELAS, P. 2002. *Religions in the modern times: an interpretative anthology*. Oxford and Malden: Blackwell Publishing.
- WOOLF, V. 2008. *Un cuarto propio*. Madrid: Horas y horas.
- WRIGHT, Z. s.f. El concepto de Desbordamiento Espiritual (al-fayḍa) en la doctrina Tiḡānī. [en línea]. [Consulta: 28 agosto 2015]. Disponible en: http://www.tariqa-tijaniyya.es/fayda_01.html.
- WUTHNOW, R. 1998. *After Heaven: Spirituality in America since the 1950s*. Berkeley: University of California Press.
- WUTHNOW, R. 2003. Studying Religion, Making it Sociological. En: M. DILLON (ed.), *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- YANG, F. 1999. ABC and XYZ: Religious, ethnic and racial identities of the new second generation Chinese in Christian churches. *Amerasia Journal*, vol. 25, no. 1, pp. 89–114.
- YANG, F. y EBAUGH, H. 2001a. Religion and ethnicity among new immigrants: The impact of majority/minority status in home and host countries. *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 40, no. 3, pp. 367–378.
- YANG, F. y EBAUGH, H. 2001b. Transformations in new immigrant religions and their global implications. *American Sociological Review*, no. 66, pp. 269–288.
- ZHOU, M. 2004. Revisiting ethnic entrepreneurship: Convergencies, controversies, and conceptual advancements. *International Migration Review*, vol. 38, no. 3, pp. 1040–1074.
- ZOLBERG, A.R. y WOON, L.L. 1999. Why Islam is like Spanish: Cultural Incorporation in Europe and the United States. *Politics & Society*, vol. 27, no. 1, pp. 5–38.
- ZUBRZYCKI, B. 2011. Senegaleses en Argentina: un análisis de la Mouridiyya y sus asociaciones religiosas. *Boletín Antropológico*, vol. 29, no. 81, pp. 49–64.
- ZUBRZYCKI, G. 2009. *The Crosses of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*. Chicago: University of Chicago Press.