

Z-678

A

ANALES DEL
MUSEO
NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA

N O S O T R O S

2 0 0 0

NÚMERO VII



MINISTERIO DE EDUCACIÓN, CULTURA Y DEPORTE
SECRETARÍA DE ESTADO DE CULTURA

Edita:

© SECRETARÍA GENERAL TÉCNICA.

Subdirección General de Información y Publicaciones

NIPO: 176-01-189-6

ISSN: 1135-1853

Depósito legal: M. 35241-2000

Imprime: IMPRESOS Y REVISTAS, S.A.

ANALES
DEL MUSEO
NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA

2000

NÚMERO VII

N O S O T R O S

Edición Dirigida
y Coordinada por:

CONCEPCIÓN MORA POSTIGO

SUBDIRECCIÓN GENERAL DE MUSEOS ESTATALES
Museo Nacional de Antropología

Consejo de Redacción:

Pedro Manuel Berges Soriano
Andrés Carretero Pérez
Concepción Mora Postigo
Pilar Romero de Tejada
Francisco de Santos Moro
Concha García-Hoz Rosales

Correspondencia:

Alfonso XII, 68
28014 Madrid
Teléf. 91 530 64 18
Fax 91 467 70 98
email: concepcion.mora@mna.mcu.es

Avenida Juan de Herrera, 2
28040 Madrid
Teléf. 91 549 71 50
Fax 91 544 69 70

Coordinación:

Concepción Mora Postigo

Diseño y maquetación:

José Manuel Fernández del Riego

Foto de portada:

Mujer y niña saharauí a la entrada de la *jaima*
Archivo Museo Nacional de Antropología



MINISTERIO
DE EDUCACIÓN,
CULTURA Y DEPORTE

Ministra de Educación, Cultura y Deporte
Pilar del Castillo

Secretario de Estado de Cultura
Luis Alberto de Cuenca

Director General de Bellas Artes y Bienes Culturales
Joaquín Puig de la Bellacasa

INDICE

EDITORIAL	9.
ARTÍCULOS	
MARGARITA DEL OLMO <i>«Los conversos españoles al Islam: De mayoría a minoría por la llamada de Dios»</i>	13
PIETER HOVENS <i>«Ethnic associations, cultural rights and government policy: A case study of Gypsy organizations and minority policy in the Netherlands»</i>	41
TERESA FIGUEROA SÁNCHEZ <i>«La agricultura capitalista en California y las familias inmigrantes mexicanas como pequeñas productoras de fresón»</i>	89
VIRGINIA FONS <i>«Ser minoría en África central y en migración: El caso de los Ndowé de Guinea Ecuatorial»</i>	119
MERCEDES JABARDO VELASCO <i>«Migración, multiculturalismo y minorías étnicas en España»</i>	139
MUSEO	
PILAR ROMERO DE TEJADA <i>«Antropología y museología: Nuevas concepciones para los museos etnográficos»</i>	167
FERNANDO MARTÍNEZ DE ALEGRÍA BILBAO; CONCEPCIÓN MORA POSTIGO <i>«Objetos de "arte plumario" del Museo Nacional de Antropología»</i>	191

NOTICIAS

231

NORMAS DE PRESENTACIÓN
DE ORIGINALES

237

El termino minoría tiene sus orígenes en Europa y está ligado a la evolución política que culminó con la formación de los llamados Estados nacionales que configuraron el continente hasta 1919. La tendencia hacia la uniformidad, es decir, a un territorio concreto debía corresponderle un grupo definido, chocó con aquellos grupos que tradicionalmente habían mantenido un régimen autónomo de gobierno y que además poseían una lengua y culturas propias. Algunos optaron por la dispersión pero otros se quedaron en aquellas zonas, en las que siempre habían vivido, en una situación subordinada.

¿Qué se entiende por minoría?. La sociología define la minoría como un conjunto de personas que dentro del grupo social se diferencian de los demás por su raza, creencia, lengua, etc., comportando estas diferencias connotaciones de carácter negativo. Una minoría no tiene por qué ser un grupo antiguamente definido e identificado como tal. La minoría puede surgir por diversas razones, cambios de carácter sociales o económicos. La pertenencia a algunos de estos grupos, exceptuando el racial, puede haber sido escogida libremente, sin que la mayoría dominante haya ejercido ningún tipo de presión o se hayan impuesto restricciones. Según algunos autores la pertenencia a una minoría está estrechamente ligada con las características raciales dentro de la cultura o espacio nacional —frecuente en África—, mientras que por ejemplo en la India el pilar para la formación de grupos minoritarios son la religión y la lengua.

Minority Rights Group International señala que no hay consenso a nivel internacional sobre la definición de minoría y que ésta no tiene que estar necesariamente ligada al número de individuos que la forman. Señala también que dentro de las minorías existen miembros marginados por razones de edad, sexo, discapacidad o clase. Las minorías están muy a menudo entre los grupos más pobres y marginados de la sociedad. La actual situación política en muchos países ha dado lugar a la formación de otro tipo de minoría,

ETHIOPIA

como pueden ser los refugiados políticos o los que por razones puramente económicas abandonaron sus países de origen.

El estudio de las minorías tradicionalmente se ha realizado bajo dos enfoques distintos: El antropológico, centrado en la descripción de la cultura, sus instituciones, costumbres, creencias etc. El sociológico, que se ha ocupado de analizar las relaciones, basándose en conceptos generales, entre el/los grupos minoritarios y el dominante. La mayoría de los estudios realizados se han centrado principalmente en aspectos muy concretos, como el demográfico, los derechos políticos, el nivel de educación, etc.

Algunos autores han señalado la relación existente entre las teorías antropológicas y las políticas sociales aplicadas por los estados sobre las minorías étnicas. «Con el paradigma del evolucionismo, que llevaba consigo la clasificación jerárquica etnocéntrica de las culturas, se practicó la política de conversión, compulsión o conformidad a la cultura occidental, si se quería participar en el bienestar y en el progreso. Con el principio del relativismo cultural se cambió la *asimilación* forzosa por la política de *integración* de las minorías, donde se intenta aculturar a los individuos en las pautas y valores de la sociedad dominante, aunque respetando "ciertas" peculiaridades culturales y folklóricas de las minorías que, poco a poco, irían desapareciendo dentro del *melting pot* de la sociedad global...[ahora] el *pluralismo cultural*, que asume como un bien la persistencia de las minorías étnicas y sostiene que la diversidad cultural de los grupos minoritarios es una riqueza común de toda la sociedad global, reclamando una política de protección a las minorías étnicas.» (Calvo Buezas, 1990: 23-24).

La situación de minoría normalmente implica un status inferior bien a nivel económico, político, jurídico o/y social. Lo que se puede traducir en la ocupación de puestos de trabajo de menor categoría y peor remunerados, en el no disfrute de los mismos derechos políticos etc. Aunque hay ocasiones en que la mi-

noría puede separarse voluntariamente con el objetivo de conservar ciertas tradiciones.

En la actualidad los Estados multiétnicos comienzan a ser la norma aunque nos encontramos con continuos intentos de imponer la cultura dominante a expensas de los derechos de las minorías lo que, en muchos casos, conduce a la intolerancia, una intolerancia cada vez más acrecentada y, en ocasiones, a enfrentamientos armados. Los detonantes de los conflictos pueden y son diversos pero los problemas se encuentran profundamente enraizados en la estructura de la sociedad y en su tradición cultural. Generalmente en el grupo dominante durante largo tiempo han prevalecido prejuicios y estereotipos que dificultan la convivencia y la integración y que por consiguiente perpetúan la discriminación. «There are few signs that the start of the millennium has heralded a new era for minority communities and indigenous peoples. Institutional discrimination is rife worldwide ranging from the abuse shown towards asylum-seekers in Western Europe...» (Annual Report 2000, Minority Rights Group International).

Europa Occidental se encuentra ante una avalancha de emigrantes procedentes del Tercer Mundo y de la Europa del Este y que traen consigo todo su bagaje cultural, lo que lleva a re-pensar las interrelaciones en la minorías y la sociedad de acogida. (Juliano, D., 1993).

Concepción Mora Postigo

ARTICULOS

LOS CONVER

SOS ESPAÑOLES AL
ISLAM: DE MAYORÍA
A MINORÍA POR LA
LLAMADA DE DIOS

Margarita del Olmo

Departamento de Antropología.

CSIC

RESUMEN

El artículo analiza un grupo muy particular en el seno de la sociedad española contemporánea. Se trata de una serie de personas que han decidido adoptar el Islam como religión. La autora argumenta que esa conversión, que es, en principio, una decisión personal, tiene una serie de consecuencias sociales importantes porque transforman el papel del converso e incide en sus relaciones con otros individuos, tanto en su propio grupo como fuera de él.

ABSTRACT

The paper analyzes a peculiar group within the contemporary Spanish society at large: people who have decided

to become Muslims. The conversion is an individual act but one with deep social consequences. The author tries to show why and how the social status of a newly convert is transformed what are the consequences regarding his/her social relationships, not only within the group of converts but also with the rest of the members of the main society.

INTRODUCCIÓN

Pocos españoles conocen el fenómeno de transformación religiosa de algunos ciudadanos, nacidos y educados en España, convertidos recientemente al Islam por elección voluntaria; y menos españoles son aún los que entienden esta decisión. El presente artículo puede resultar ilustrativo para todos ellos, si bien mi intención no es explicar las razones de este cambio personal, sino analizar algunas de las consecuencias sociales que implica esta transformación, motivadas principalmente por el proceso que se anuncia en el título: la decisión de adoptar el Islam, hoy día, en España, es una decisión que, en la medida en que se hace pública, traslada al converso, en términos sociales, desde la mayoría a la que pertenece por nacimiento y educación a una minoría musulmana, integrada fundamentalmente por inmigrantes y sus descendientes, de la que poco sabe, en términos generales, la sociedad mayoritaria, pero de la que mucho presume. Lo que la mayoría de los españoles presume sobre este grupo de personas viene determinado, tanto por la memoria histórica que hemos ido elaborando, asumiendo y recreando a lo largo de los procesos de transformación en España, como por las ideas que constituyen el imaginario colectivo de Occidente sobre el Islam. Sin embargo, en mi opinión, hasta este momento hemos aprendido poco como resultado de la convivencia reciente con inmigrantes procedentes de países musulmanes, y aún menos se ha sentido la necesidad de revisar algunas de las

ideas preconcebidas sobre ellos y sobre la variedad enorme de interpretaciones que integramos monolíticamente bajo la etiqueta del Islam.

Por todo ello, la decisión de adoptar una nueva religión como neófito en el caso concreto del Islam, si bien puede deberse a los mismos motivos que inclinan a otras personas a convertirse al budismo o al sintoísmo (por citar dos ejemplos ajenos a la tradición occidental), implica unas consecuencias sociales mucho más profundas. Mi objetivo en este artículo es analizar las que considero más relevantes.

EL GRUPO DE CONVERSOS ESPAÑOLES

Una persona se convierte al Islam simplemente recitando la *shahada* o «profesión de fe»: «No hay más Dios que Dios y Muhamad es su Profeta». Esta fórmula varía ligeramente en función de los distintos contextos sociales. Por ejemplo, las personas que se convierten al Islam en la Mezquita de la M-30 de Madrid, repitiendo las palabras del imán, añaden a la frase citada, esta otra: «Jesucristo es un profeta, y no es Dios ni hijo de Dios». De esta manera el converso está haciendo explícito uno de los puntos de mayor disensión entre el cristianismo en general (donde se incluye la religión católica) y el Islam, me refiero al dogma de la Santísima Trinidad: «Tres personas distintas, pero un solo Dios verdadero». En el Islam Dios es uno y la doctrina de la Santísima Trinidad, una herejía.

El Corán no exige testigos para este momento tan importante que marca la entrada de una persona en la comunidad islámica, de modo que la conversión puede ser tanto un acto público como privado. Las mezquitas, sin embargo, pueden extender un documento que acredite la conversión, cuando el individuo lo requiere. Por este motivo no es posible determinar el número de personas que se han convertido al Islam en España, aunque la Organización de las Naciones Unidas estima que, hoy día, en España viven en torno a

¹ Fernández (2001:25) es de quien tomo la cifra, La misma autora, citando la ONU como fuente, afirma que en 1975 había en España unos 15 conversos, y que la cantidad ha ascendido a 5.000 en el año 2000, de los que el 60% serían mujeres. En mi opinión esto datos deben emplearse con mucha cautela, y si tienen algún valor es el de reflejar la progresión del fenómeno de la conversión al Islam en España. No creo que sea posible determinar con una mínima precisión las cifras de conversos por las razones que he desarrollado en el texto.

² F. Américo Cuervo-Arango (1995:155-164) y R. Tatary Bakry (1995:165-172) analizan extensamente, tanto el marco jurídico español, como el acuerdo suscrito.

³ El trabajo de campo, que se incluye en el proyecto de investigación mencionado en la primera nota, «Los conversos españoles al Islam», se inició durante la primavera de 1998 y continúa aún en curso, si bien en su fase final. La muestra de estudio empleada en el trabajo no es una muestra estadística, sino una muestra de «saturación de diferencias», como corresponde a un trabajo cualitativo. Véase Trotter y otros (2001:13,2,144). Por este motivo no puedo inferir datos generales para el grupo, tales como status, edad, etc.

400.000 musulmanes. Esta cifra incluye no sólo a los conversos sino a las personas nacionalizadas españolas, bien por haber inmigrado de países de mayoría musulmana, bien por haber nacido en el seno de una familia que profesa el Islam¹.

Según el derecho islámico la filiación se transmite por vía exclusivamente masculina, de manera que los hijos de un padre musulmán se consideran musulmanes. No obstante, las personas nacidas en el seno de la religión, al llegar a la edad adulta suelen confirmar su aceptación del Islam y asumir conscientemente el compromiso de todo musulmán de profundizar continuamente su fe.

Por otra parte, el estado español ha ratificado oficialmente el Islam como religión de «notorio arraigo» en nuestro país. A partir de este reconocimiento, el 10 de noviembre de 1992 se firmó un acuerdo específico con la Comisión Islámica de España, donde se sentaron las bases jurídicas que regulan los derechos y los deberes específicos del colectivo musulmán en nuestro país².

LA CONVERSIÓN AL ISLAM

Aunque soy consciente de la variedad de experiencias personales que se incluyen bajo la etiqueta de converso, los relatos que he reunido a través de mi trabajo de campo en Madrid entre las personas que se han convertido al Islam³, me permiten apreciar algunas trayectorias comunes en el proceso de conversión⁴. He ordenado los relatos distinguiendo tres fases distintas, que he denominado:

Las señales de la llamada
El proceso de aprendizaje para la conversión
La entrada en la comunidad musulmana

A través de esta división pretendo hacer más claro el proceso de transformación social del converso, agru-

⁴ El respeto a la identidad de los informantes me impide ofrecer algunos datos más personales. Mi interés, de todos modos, no se centra en sus razones privadas para explicar la conversión, sino en las circunstancias sociales que permiten la existencia de este grupo en la sociedad española.

pando los cambios similares que me han relatado distintas personas, y distinguiendo momentos diferentes a lo largo de todo el proceso.

Cuando hablo de una primera etapa, a la que he dado el título de *Las señales de la llamada*, me refiero a lo que mis interlocutores han señalado como experiencias significativas anteriores a la conversión.

Los conversos agrupan dos tipos de relatos para referirse a su vida anterior a su encuentro con el Islam.

Por un lado, suelen emplear la metáfora de «un sentimiento de vacío» para expresar la insatisfacción que experimentaban en sus vidas, y a la vez, un deseo de buscar un sentido a la existencia. Me han hablado tanto de ideales políticos como de otras experiencias religiosas y vitales. Al contrario de lo que se suele presumir en la mayoría sobre ellos, los conversos suelen ser personas experimentadas y curiosas: han viajado, han pertenecido a diversos grupos y organizaciones, han emprendido carreras profesionales, etc., y, por lo general, han dudado de todo ello o, al menos, les ha resultado insuficiente para encontrar un sentido trascendente a la existencia.

Por otro lado, suelen referirme sus primeros encuentros con musulmanes, de manera esporádica y casi siempre determinados por el azar (turistas de vacaciones, vecinos del barrio, etc.). Cuando se refieren a estos primeros encuentros con el Islam, señalan que su actitud hacia esa religión no era diferente de la de cualquier español: compartían con el resto de la sociedad los mismos prejuicios en contra del Islam y los musulmanes, y señalan: «Las mismas ideas que puedas tener tú como no musulmana».

Al compararse en ese momento su existencia con la de cualquier español no musulmán y señalar que compartían los mismos prejuicios de la mayoría sobre el Islam, están empleando en su discurso un recurso narrativo que tiene dos consecuencias fundamentales. En primer lugar, es una forma de reclamar su pertenencia a la mayoría; en segundo, nos identifica a los no mu-

sulmanes con un momento de su pasado. A través de este recurso están creando una tensión narrativa en el discurso que resulta muy efectiva, puesto que la conversión, interpretada de esta forma, se presenta como un desenlace lógico de esa tensión.

El análisis de estos relatos me inclina a argumentar que esta manera de organizar el discurso implica una interpretación particular de las diferencias que separan nuestros estilos de vida, y que al identificarlos con dos estadios temporales distintos, permiten distinguir los grupos de esta forma: los que se han convertido al Islam y los que *aún* no lo han hecho. Volveré más adelante a retomar este argumento para analizar sus consecuencias.

La segunda etapa, *el proceso de aprendizaje para la conversión*, comienza cuando el converso decide adoptar el Islam como religión, o al menos cuando lo contempla como una opción plausible.

Un estudio de los relatos recogidos me permite subrayar una idea compartida por todos ellos: el cambio de perspectiva en su percepción del Islam y los musulmanes. Este cambio viene determinado por un proceso de reflexión en torno a los prejuicios, por una toma de conciencia de la deformación de las ideas aprendidas anteriormente sobre el Islam, y por un deseo de conocer la religión y a sus fieles al margen de la distorsión y de los estereotipos.

A la luz de este cambio de perspectiva, los conversos comienzan un periodo de aprendizaje que idealmente continuará a lo largo de toda la vida, el cual implica muchas veces también un desaprender tradiciones, costumbres y normas que anteriormente nunca habían puesto en duda. Están abandonando una manera de concebir, entender y predecir lo que ocurre en el mundo para adquirir otra perspectiva distinta, desde la cual, todo tiene un significado distinto.

En términos sociales, este profundo proceso de cambio implica una transformación importante de las relaciones sociales del converso: por un lado busca esta-

blecer nuevos contactos con musulmanes, y estos contactos cobran un enorme protagonismo en su vida, por el otro están sometiendo sus relaciones anteriores a una revisión y reinterpretación desde la nueva perspectiva adquirida.

Considero que esta etapa finaliza cuando el converso decide formalizar su aceptación del Islam recitando la *shajada*. Independientemente de que lo haga en público o en privado, este momento simbólico marca su *entrada en la comunidad musulmana*, donde es recibido por los miembros de la misma.

Siempre que he asistido a una conversión pública, el converso se veía inmediatamente rodeado de otros musulmanes de su mismo sexo, que le daban la bienvenida con alegría y le ofrecían distintas muestras de solidaridad.

En el caso de los conversos españoles, cuya educación y costumbres adquiridas a lo largo de la vida son muchas veces contrarias a las normas coránicas, la asistencia por parte de otros miembros de la comunidad es absolutamente necesaria, puesto que a partir de ese momento van a enfrentarse a una variedad de problemas prácticos en la vida diaria. La mayoría de estos problemas se derivan del hecho de que, a partir de la conversión, desaparece la frontera entre la esfera religiosa y otras facetas de la vida, de manera que para un musulmán, de la misma forma que ocurre en muchas otras confesiones, la religión no sólo es una forma de explicar la vida, sino una manera de vivir todos los días. En muchos casos el apoyo de otros miembros del grupo ha resultado crucial para mantener la decisión expresada en el acto de la conversión.

Un ejemplo muy significativo de los problemas de la vida cotidiana a los que me refiero es la manera de concebir y usar el espacio. La mayoría de los conversos que conozco tienen que aprender a emplear el espacio dividido por sexos, y ello plantea una serie de problemas prácticos en todo momento para una persona que no está acostumbrada a hacerlo.

El velo, al que me referiré más adelante, es un elemento que permite a una mujer cruzar la frontera de su espacio y acceder a algunos lugares del espacio de los hombres. Sin embargo, un hombre no puede entrar en el espacio reservado a las mujeres bajo ningún concepto (excepto cuando se trata de las mujeres de su familia). Los niños están exentos de esta regla y cruzan de un lado a otro sin problema, muchas veces permiten las relaciones indirectas entre un grupo y otro.

Otra norma importante relacionada con el espacio es la necesidad de conocer hacia dónde está orientada *La Meca*, pues un musulmán, del que se espera que rece cinco veces al día, debe hacerlo mirando hacia allí.

Las complejas normas que determinan los estados de pureza e impureza, son otro ejemplo significativo del proceso de aprendizaje que debe seguir un converso, puesto que para rezar debe hallarse en estado de pureza, y existen muchas situaciones que la contaminan (las relaciones sexuales, la menstruación, estar en contacto con algunos animales o sustancias, etc.). Debe conocer, igualmente, cuáles son los mecanismos que permiten restaurar la pureza cuando ésta se ha perdido. Algunas situaciones, como la menstruación, no se pueden remediar, y una persona debe abstenerse de orar en ese estado; otras, sin embargo, se solucionan a través de las abluciones (mayores o menores), que consisten en lavarse determinadas partes del cuerpo, para lo cual las mezquitas reservan una sala a propósito.

A través de estos ejemplos creo que el lector puede comprender la complejidad del proceso de aprendizaje al que debe someterse un converso, ya que un musulmán, generalmente, crece aprendiendo este tipo de normas.

De todas formas, la conversión, por sí sola, no implica una transformación social, sólo cuando esa conversión se hace pública, es decir del dominio de las antiguas relaciones del converso, hecho que puede ocurrir de forma gradual, es cuando deja de pertenecer a la

mayoría, y comienza a ser identificado como miembro de un grupo minoritario, con todas las consecuencias sociales que este cambio entraña.

Casi todos los grupos marcan simbólicamente, de una forma u otra, la entrada de un nuevo miembro. En el caso de los conversos españoles, existe una costumbre que se puede interpretar de esta manera, me refiero al cambio de nombre. Se espera que todo musulmán adopte un nombre que tenga significado para la tradición islámica, y la mayoría de los nombres corrientes en España no cumplen este requisito. Por lo tanto, las personas recién convertidas suelen elegir un nombre musulmán. Las mujeres, por ejemplo, suelen escoger el nombre de una de las esposas del Profeta, o de otra mujer cuya vida se considere que ha sido significativa a lo largo de la historia del Islam.

Sin embargo, el cambio de nombre es un cambio sujeto a un proceso gradual. Es frecuente que el converso lo emplee en la comunidad musulmana y continúe utilizando su nombre anterior fuera de ella. También es posible que el nuevo nombre sea introducido de forma gradual. Normalmente, el hecho de que un converso sea llamado por uno u otro, suele indicar si la persona que lo emplea conoce o no la conversión, y si la acepta de buen grado o no. En la medida en que el nombre musulmán se extiende entre las relaciones del converso, su conversión se hace pública.

Entre las mujeres, además del cambio de nombre, existe otro símbolo que las distingue automáticamente como musulmanas: la adopción del velo. El Corán dictamina que tanto hombres como mujeres deben vestir con modestia, pero este mandato está sujeto a diversas interpretaciones. Casi todos los musulmanes se cubren tronco y extremidades con ropas sueltas que impiden adivinar la forma del cuerpo; en el caso de las mujeres, el pelo es un símbolo de belleza y, por lo tanto, la mayor parte de los musulmanes considera que debe ser cubierto en público⁵. La mayoría de los conversos españoles considera que la esfera privada de

⁵ La costumbre de cubrirse el pelo, que ha dado lugar a variadas controversias en el mundo islámico en función de cómo se interprete el Corán, difiere de unos lugares a otros y también a lo largo de la historia, y depende, muchas veces, de las costumbres tradicionales de cada lugar. Algunas mujeres llevan la cabeza descubierta, mientras que otras no muestran en absoluto su cuerpo, unas lo hacen por convicción, en cambio otras por imposición. La variedad de actitudes con respecto al velo es tan grande como la de las formas de vivir e interpretar la religión.

⁶ del Olmo (Ms), véase también al respecto M. Marín (1997).

la mujer la constituyen todas sus relaciones con mujeres, independientemente de su posición social o su religión, y además los hombres de su familia nuclear (padre, marido, hermanos e hijos). He argumentado en otro lugar⁶ que la obligación de cubrirse el pelo es una forma simbólica de proteger a la mujer con respecto a posibles parejas sexuales, y que, por lo tanto, se emplea como un recurso para controlar la sexualidad femenina. Ya he indicado anteriormente que según el derecho islámico la filiación, y por lo tanto la herencia y la pertenencia al grupo, se establece únicamente por vía paterna, por lo tanto, el control sexual de las mujeres es una forma de tratar de clarificar la paternidad, empleada por muchas otras sociedades, especialmente en el Mediterráneo.

El velo de una mujer musulmana en la sociedad española refleja estas ideas, y también el desacuerdo de la mayoría con respecto a ellas, donde la filiación puede establecerse también por la línea femenina. Por tanto, el velo en la cabeza de una conversa es un símbolo que la marca como mujer y como musulmana, revelando en público su conversión. Por este motivo es un marcador simbólico que no está sujeto a la misma capacidad de manipulación que el cambio de nombre, que se puede ir adoptando, como he dicho, de forma gradual y progresiva. A pesar de ello, algunas musulmanas se cubren con el velo sólo en la mezquita, y se lo quitan al salir de ella, y como llevar la cabeza cubierta en el interior del recinto de la mezquita es un requisito obligatorio para todas las mujeres, sean musulmanas o no, es la forma de llevarlo lo que distingue a una musulmana de la que no lo es.

Como he aclarado anteriormente, bajo la etiqueta de converso se reúne una cierta variedad de experiencias personales distintas.

Hasta este momento me he ocupado exclusivamente de las experiencias compartidas, pero voy ahora a dedicar algunas líneas a casos diferentes. De hecho, hace ya varios años Mikel Epalza (1995) llegó a

identificar 49 clases distintas de conversión a lo largo de la historia de España. Entre ellos cabe destacar, de manera significativa las conversiones nominales.

Por conversiones nominales me refiero a aquellas personas que se convierten al Islam como un requisito determinado por unas circunstancias concretas, y que no tienen intención de vivir como musulmanes practicantes. Los casos más corrientes son los de los hombres, pues una mujer musulmana sólo puede casarse con un hombre musulmán, en tanto que un hombre musulmán lo puede hacer con una mujer cristiana o judía⁷.

Además de las conversiones nominales, me parece importante señalar los casos de los conversos que, después de un tiempo como musulmanes, abandonan el Islam⁸. Ante mi pregunta sobre la experiencia de estas personas, un converso me ofreció su punto de vista, que creo que puede resultar ilustrativo:

«... pienso que, en algunas ocasiones, la conversión puede ser una conversión un poco a la ligera. Eh... Por un lado pienso, por, por el hecho de que aquí, aunque ahora hay más medios, pero tampoco, digamos, hay los medios suficientes como para..., por ejemplo, muchas veces atraer a una persona hacia el Islam y asegurar que esa persona se mantenga en el Islam. En el sentido de que, muchas veces, no hay personas con formación suficiente como para hacerse cargo de, de quienes se convierten al Islam. Entonces, a lo mejor está inclinado hacia el Islam, vas a la Mezquita, el, el imán o una persona que esta allí, pues te da una serie de libros, y tú los lees, y después... puede parecerte bien y convertirte al Islam. Y luego, a lo mejor, falta... Quizás una cuestión del, del lenguaje, o del dominio de, osea, de nuestra lengua⁹, no son capaces, y no hay medios suficientes para, digamos, para responder a las preguntas que esa persona puede irse planteando posteriormente. Ni tampoco hay muchas veces un, un ambiente en el cual esa persona se puede integrar, o... ¿Entiendes? Y eso pues, pienso que si la persona ha, ha

⁷ Ya indiqué antes que el derecho islámico reconoce la filiación únicamente por vía paterna, éste es el motivo de que una mujer musulmana sólo pueda casarse dentro de la comunidad, mientras que un hombre, que es quien confiere a sus hijos el status de musulmanes, pueda elegir pareja en un grupo más amplio.

⁸ A lo largo de mi trabajo de campo he tenido la oportunidad de documentar ambos casos: los conversos sólo de forma nominal, y los que después de una temporada como musulmanes, han abandonado la religión.

⁹ El árabe clásico es la lengua sagrada del Islam.

¹⁰ Entrevista realizada en noviembre de 2000.

ido y, y se ha interesado, pero no era un interés..., no sé, muy profundo, llega un momento que, al no, al no sentirse integrado en un grupo y al no sentirse, no sé, no sentir que hay alguien que está, digamos, mirando por él y ayudándole, pues puede llegar a, a abandonarlo. Y yo, vamos, he conocido algún caso¹⁰.

Otra conversa, en relación a los medios que disponen los conversos en Madrid me ofreció la siguiente opinión, se refiere concretamente a las clases para conversos españoles que imparte, los sábados por la mañana, el imán del Centro Cultural Islámico (Mezquita de la M-30):

«Es limitado porque, claro, él, él explica en, en árabe y tiene tres traductores, a veces dos, a veces uno, pero sin embargo hay muchas cosas, ¿no? He visto que la gente, a veces, no sabe interpretar mucho lo que lee, entonces dice: pero es que la guerra... Entonces es como que se creen unas cosas y hacen preguntas, y sólo es una hora, y como que se centra en un tema. Claro, entonces, mientras le traducen a él, y él habla en árabe y luego le traducen al español, entonces... ¡No es suficiente! Pero, pues yo pienso a veces que cuando alguien tiene pues las ganas reales de... , o cree mucho en el Islam y eso... Tú mismo pues te haces campo, ¿no? Hablas, consultas, tú mismo, porque si de pronto te quedas esperando a que ellos hagan por tí, ¡no lo van a hacer! Porque no tienen tampoco los medios, ¿no? Y los libros vienen también en inglés, en español, en francés, pero a veces casi no hay muchos en español, ¿no? En español casi no hay libros que te expliquen»¹¹.

¹¹ Entrevista realizada en noviembre de 2000.

Sin embargo, en el análisis presente voy a dejar de lado éstas y otras experiencias, y voy a dedicar mi atención a los que se convierten por convicción propia y que continúan, por el momento, siendo musulmanes.

A grandes rasgos, una vez que el converso ha entrado a formar parte de la comunidad musulmana, se le plantean dos alternativas de vida en España:

continuar residiendo en el mismo sitio en el que vivía anteriormente, haciendo los ajustes necesarios, o integrarse en una comunidad completamente constituida por musulmanes, al margen de la sociedad mayoritaria¹².

Algunas personas han optado por la segunda vía y se convierten en miembros de alguno de los núcleos musulmanes esparcidos por la geografía española, pero concentrados de forma significativa en Andalucía. Autores, como Bahrami, que ha trabajado sobre la comunidad musulmana en el Albaicín, en Granada (Bahrami 1999), o, de una forma más general, Valencia (1995), han dedicado su atención a ellos¹³. Sobre este tipo de elección un converso me dijo:

«Bueno, yo, vamos, no lo sé muy bien, pero pienso que, que entre quienes se convierten pues también depende, luego ya de, de la forma de ser de cada uno y la forma de tomar las cosas. Entonces hay gente que se lo toma un poquito así en plan muy fuerte, y entonces parece que hacerte musulmán pues significa romper con todo, toda tu vida anterior y todo lo que te rodea, porque están viviendo una realidad que es muy diferente a la islámica. Entonces intentan, eso, aislarse y formar..., vivir en un entorno lo más, digamos, parecido a lo que sería un entorno islámico en una forma ideal. Entonces hay mucha gente que se va para allá, pienso yo, con esas, con esas ideas. Otros no, pero digamos, hay algunos que sí»¹⁴.

Sin embargo, muchos otros conversos han continuado sus vidas en ciudades y pueblos españoles, rodeados de una mayoría no musulmana. Ellos son el objetivo de mi trabajo, y del presente artículo, puesto que mi mayor interés radica en analizar los cambios que la conversión ha provocado en sus relaciones sociales anteriores, así como su papel de mediadores entre el grupo minoritario y la sociedad en conjunto. Considero englobadas en esta misma categoría las experiencias de las personas que, después de la con-

¹² Algunos conversos, adoptan una tercera vía y deciden emigrar a un país musulmán, sus experiencias, por lo tanto, quedan fuera del alcance de este trabajo.

¹³ No existen muchos trabajos dedicados al tema de los conversos españoles al Islam, pero, además de los citados, se pueden señalar los siguientes: Abdelkarim 1995, Allevi Ms., Carmona 1995, Roland-Gosselin 1995 y Sánchez 1996. Existe también una novela (García Morales 1996) que introduce al lector a la problemática de la poligamia entre los conversos, vista a través del personaje de una mujer. Por último cabe citar un artículo reciente en la prensa: Fernández (2001).

¹⁴ Entrevista realizada en noviembre de 2000.

¹⁵ Entrevista realizada en junio de 1998.

versión, se han convertido en el único o la única musulmana del lugar¹⁵. En los casos documentados a través de mi trabajo, la ausencia de una comunidad musulmana en la que apoyarse ante las dificultades a las que se enfrentó el converso, le decidieron a emigrar a una ciudad mayor, donde poder entablar relaciones con otros musulmanes. A pesar de que, en estos casos, la conversión al Islam hizo imposible la vida del converso en su lugar de origen, su decisión de trasladar la residencia le inscribió igualmente en una sociedad mayoritariamente no-musulmana.

REACCIONES ANTE LA CONVERSIÓN

En todos los casos que conozco, la decisión de una persona de convertirse al Islam provocó, en su entorno, una reacción contraria. El siguiente testimonio, que pertenece a la madre de un converso que, eventualmente, aceptó completamente la conversión de su hijo y procuró adaptar su vida familiar a las nuevas circunstancias, puede ser un ejemplo ilustrativo:

«Hombre..., en principio a nosotros nos dió un..., ¡casi un *sopipapo*! Porque ¡ya te puedes imaginar!, que te llegue un hijo y te diga: ¡Me convierto!... ¡Pero bueno!, ¿qué hemos hecho nosotros para merecer esto? Pero luego, como ves que es muy bueno... »¹⁶.

¹⁶ Entrevista realizada en diciembre de 1998.

El recurso narrativo que emplea esta persona en su conversación conmigo es muy similar al que he señalado anteriormente sobre los conversos cuando se colocaban en el mismo punto de partida que yo para compartir un acuerdo. En este caso concreto está expresado en la frase: «ya te puedes imaginar». A pesar de que ella era consciente de que yo no había experimentado una situación similar a la suya, me dice que me lo puedo imaginar, supone que me lo puedo imaginar, y de esta forma me coloca hipotéticamente en la misma situación en la que estuvo ella. Es una forma de

establecer un acuerdo, suponiendo que, de partida, ella y yo compartimos las mismas normas, y por lo tanto, en una situación como la suya, yo y cualquier otra persona de nuestra sociedad, experimentaría la misma sorpresa y el mismo malestar «¿qué hemos hecho nosotros para merecer esto?».

Sin embargo la experiencia de esta familia es inusual con respecto a las experiencias del grupo de personas entre las que trabajo. Su aceptación posterior, y su adaptación pueden quedar claras a través del siguiente comentario, obtenido a lo largo de la misma entrevista:

«Por ejemplo, ¡qué te voy a decir yo!, pues ya sabes que ellos tienen un sistema, y es que la carne la tienen que comer de..., matándola mirando hacia La Meca y todas esas cosas... Bien, y además la matan degollada, entonces..., no la pueden matar de otra manera¹⁷. Yo cuando pongo aquí [en casa] carne, ¡tengo que ir a las carnicerías islámicas a por ella!».

En estos dos extractos de la misma entrevista, mi interlocutora emplea los pronombres nosotros/ellos para distinguir entre los españoles no musulmanes («nosotros»), y a los musulmanes españoles los engloba en la misma categoría («ellos») con el resto de los musulmanes no españoles. El uso de ambas formas pronominales para distinguir los dos grupos resulta aquí especialmente significativo, porque ha trasladado a su propio hijo desde el «nosotros» al «ellos» a partir de su conversión al Islam.

Muchos otros conversos han visto sus relaciones familiares seriamente comprometidas, una vez que sus parientes (generalmente los padres, aunque, a veces también los hermanos) han empleado distintos métodos para impedir la decisión de sus hijos. En los casos más extremos, los conversos han sido expulsados de sus familias. He recogido muchos testimonios que responden a este tipo de decisiones.

¹⁷ Esta persona se está refiriendo a la norma islámica de que se debe comer carne *halal*. En primer lugar el animal que se va a comer debe estar permitido por el Corán (por ejemplo el cerdo no lo es), lo debe sacrificar un matarife musulmán, quien, orientado hacia la Meca e invocando el nombre de Dios, debe desangrarlo completamente, ya que no deben quedar restos de sangre en la carne que se va a consumir. En Madrid, actualmente existe un gran número de carnicerías musulmanas que venden carne *halal*, la mayoría de ellas están concentradas alrededor de las dos mezquitas (El centro Cultural Islámico, conocido como Mezquita de la M-30, en la calle Salvador de Madariaga, muy próxima al Tanatorio Municipal, y la Mezquita de Estrecho, en la calle Anastasio Herrero), y en la zona de Lavapiés.

¹⁸ El mes de Ramadán, que varía con respecto a nuestro calendario, es un periodo en el que los musulmanes se deben abstener de comer y beber desde la salida a la puesta del sol, este ayuno está prescrito para inclinar a la persona a la oración y a un contacto más estrecho con Dios.

En el caso de las mujeres el punto de inflexión de las relaciones suele coincidir con el momento en el que deciden adoptar el velo en público. En muchas ocasiones las conversas han sido conminadas a no hacerlo, e incluso obligadas a romper el ayuno durante el mes de Ramadán¹⁸, y en caso contrario, han visto rotas las relaciones con la mayor parte de sus familiares¹⁹. También es cierto, en el caso de las mujeres, que sus familias suelen reanudar algún tipo de contacto con las conversas cuando éstas tienen descendencia.

De manera que, en lo que se refiere a la sociedad mayoritaria, y a partir de los casos que conozco, la conversión fue considerada como una salida inexorable del grupo, que algunas personas intentaron impedir empleando los recursos que consideraron pertinentes. Ahora bien, ¿qué ocurre en la comunidad musulmana?, ¿qué significa la entrada de un nuevo miembro?, y ¿cómo considera su relación con el resto de la sociedad?

Las expresiones hacia el converso en el grupo musulmán representan un polo opuesto. He afirmado anteriormente, que cuando la conversión se realiza en público, el converso es automáticamente rodeado por miembros de su mismo sexo, que le felicitan y le dan la bienvenida a la comunidad. También indiqué la importancia de estas nuevas relaciones para la vida que los conversos van a desarrollar a partir de ese momento, que muchas veces han resultado cruciales en referencia al compromiso que el converso ha adquirido en relación a la obligación de profundizar su fe.

Un converso me explicó de esta manera la decisión de algunos españoles de aceptar el Islam como religión:

«No es una cosa que te pones a buscar y, ¡de pronto!, te topas con el Islam que es lo primero que... Muchas veces es al final de mucho moverte y mucho buscar, pues encuentras el Islam, ves que, ¡que te convence!, y te conviertes. Todos los españoles que se han convertido al Islam, la mayoría ha tenido un, un recorri-

¹⁹ Entrevistas realizadas en junio de 1998 y abril de 2000. Los casos más extremos están representados por las conversas menores de edad, a quienes sus padres impedían llevar el velo; por una conversa quien, durante Ramadán, cuando llegaba a casa después de una dura jornada de trabajo físico, impedían el acceso a los alimentos, cerrando la puerta de la cocina con llave; y una persona cuya madre se negó a tener ninguna relación con su hija, incluso después de que ésta dio a luz, y cuyo padre sólo consintió encontrarse con ella en un parque público para conocer a la nieta.

do bastante largo y..., e incluso por la política [...]. O sea, han comenzado, digamos, en..., sobre todo en la época ya final de Franco, pues la mayoría de los que yo he conocido han militado en partidos de izquierda, de ultra-izquierda, o, ¡al revés!, de extrema derecha. Y luego, poco a poco, se han ido desencantando de la cuestión de la política, y en un momento..., no sé, en este caso ¡pues al Islam! Han visto que, que les llenaba y se han convertido. Y luego hay gente que ha pasado por otras religiones, aparte del cristianismo, pues el budismo, el hinduismo, en fin... Y también hay gente que ha pasado por el Islam y se ha hecho [luego] budista, ¡y siguen siendo budistas! [...] Porque es un fenómeno..., pienso que..., sobre todo en estos últimos veinte años, pues..., o un poco después. Antes, pues prácticamente no había muchas posibilidades de conocer, digamos, otras formas, otras tradiciones religiosas. Aquí en España, digamos, no había ni, digamos, personas representantes, porque el fenómeno de la inmigración es bastante reciente; entonces era muy difícil, o bastante difícil encontrar... árabes, o turcos o paquistaníes o iraníes, o japoneses o chinos, una cosa muy normal, y de esa forma poderte informar. Y luego tampoco existía, digamos, abundancia de material impreso: información en forma de libros o de revistas. Entonces, es posteriormente cuando la gente ha tenido la posibilidad de informarse más a fondo y también contrastar y también... Y si no se encontraba satisfecho con lo que tenía, digamos, elegir algo, tomar una posición diferente, ¿no?»²⁰.

²⁰ Entrevista realizada en noviembre de 2000.

Este converso interpreta que el fenómeno de la conversión en España es fruto de la transición política que experimentó el país después de la muerte de Franco. En su relato señala, de forma indirecta, dos motivos: por un lado, la posibilidad de vivir de una forma diferente y al margen de la ideología que dictaba el régimen franquista; por el otro, como una consecuencia de la inmigración (que comenzó a partir de la muerte de Franco, como consecuencia de la confluencia de una serie de factores, entre ellos la transición po-

lítica). Tanto la ideología monolítica de aquel régimen, que concebía España como un país católico y de tradición católica (no hay que olvidar la frase de que España era la «reserva espiritual de occidente»), como su aislamiento internacional, se rompieron a partir de la muerte de Franco y durante la etapa de la transición política hacia la democracia. La Constitución de 1978 fue el marco político-jurídico más importante que produjo este periodo y en él se reconoció la «libertad religiosa» como «un principio fundamental de la convivencia». A partir de este principio se reconoció el Islam como religión de notorio arraigo y se elaboró el acuerdo entre el estado y la Comisión Islámica de España, al que me he referido anteriormente.

Sobre estas bases, los conversos españoles consideran la conversión al Islam una vía alternativa posible, jurídicamente reconocida, y expresan su alegría cuando dan la bienvenida a un nuevo miembro. De esta manera su grupo se enriquece, y la persona que entra ratifica, con su propia conversión, la conversión de todos los demás miembros del grupo. Creo que la entrada de nuevos miembros está funcionando en el grupo como un mecanismo legitimador, que permite interpretar cada una de las historias personales de la forma que argumenté anteriormente cuando me referí a la etapa que denomino *las señales de la llamada*. El hecho de que las conversiones se sigan produciendo, en una especie de goteo, lento pero sistemático, permiten a mis interlocutores identificar mi propia historia personal como no musulmana con su propio pasado de no musulmanes, y además abrigar esperanzas de que cada español sea potencialmente un converso.

Mis propias aproximaciones al grupo están envueltas en esta interpretación y constituyen una forma de legitimar mi propia presencia en el grupo como no miembro. Cuando me acerco a un lugar en el que se reúnen, si ninguno de ellos me conoce aún, me perciben como una persona «torpe», pero con «interés». «Torpe» porque, como ya he dicho antes, las reglas

simbólicas del espacio musulmán son distintas a las de mi propio entorno, y son muchas y complicadas, por lo tanto, siempre estoy transgrediendo alguna de forma involuntaria. Pero mi movimiento hacia ellos también es interpretado casi automáticamente como un «interés», que de momento, sólo cabe identificar con la voluntad de convertirme. De manera que en cualquier lugar me veo rodeada de personas que me acogen con amabilidad y están dispuestas a corregir mis errores y mostrarme su solidaridad. En cuanto tengo oportunidad, explico cuales son mis intereses y trato de dejar claro que no tengo la intención de convertirme. Después de las lógicas reacciones de sorpresa y de curiosidad, suelen llegar a la conclusión de que, aunque ahora no, quizás algún día me convierta, y que yo misma no lo puedo saber. Éste es nuestro acuerdo: «no lo puedo saber», y resulta suficiente para proporcionarme una cierta identidad en el grupo, y algún grado de legitimidad a mis preguntas y a mi curiosidad, que no sería posible sin su forma de entender el mundo, dividido, esencialmente, en dos grupos: los conversos y los que *aún* no se han convertido, a pesar de que nunca se vayan a convertir.

EL PROCESO DE TRANSFORMACIÓN SOCIAL DE LOS CONVERSOS

La disparidad en las reacciones ante la conversión al Islam por parte de ambos colectivos, el grupo mayoritario y el musulmán, son buenos indicativos, en mi opinión, de un proceso de transformación social, y se manifiesta a la hora de interpretar a qué grupo pertenece el converso, cuáles son las relaciones que establecen con él los miembros de ambos colectivos, y de qué forma lo hacen.

Las manifestaciones adversas por parte de los entornos familiares de los conversos pueden ser entendidas como un intento desesperado de conservar a la persona en el propio grupo. Los obstáculos que distintas

familias han ideado para impedir a los conversos cumplir las normas de su religión son recursos para impedir un movimiento voluntario de la persona de un grupo a otro. Este mecanismo resulta particularmente evidente en la actitud de las familias hacia el velo de las mujeres conversas, porque el velo marca una frontera simbólica clara de pertenencia y de afiliación, es además una frontera muy efectiva porque es física y es pública. Por lo tanto, es lógico que la oposición de las familias cristalice en torno al episodio de la adopción del velo.

Todas estas reacciones indican, además, que la adopción del Islam es un hecho de consecuencias sociales inexorables. Convertirse al Islam significa salir del grupo mayoritario, y los miembros del ese grupo mayoritario concentran su oposición en las señales más externas de la conversión, porque hacen pública su no pertenencia para los miembros de ese grupo. Incluso en el caso de las familias que aceptan a la larga de buen grado la conversión, está presente la idea de que ha dejado de pertenecer a su grupo. Por eso emplean el «nosotros» y el «ellos» continuamente en la conversación, y adscriben claramente a su hijo en el «ellos».

Creo que la frecuencia con la que ocurren los episodios de acercamiento entre las conversas y sus familias a partir del nacimiento de los nietos, puede ser entendido desde esta misma perspectiva. Los nietos son futuros miembros de un grupo o de otro, y los abuelos, al acercarse a ellos y reanudar o fortalecer las relaciones con los padres, están expresando una reivindicación sobre la descendencia. Una descendencia que, de momento, no se considera formalmente adscrita a uno u otro grupo, porque, en principio, tiene derecho a los dos.

Sin embargo, cuando he preguntado a mis informantes acerca de sus hijos y de su futuro, casi siempre me han expresado la convicción de que solamente con ser educados propiamente dentro del Islam, conseguirán que sean buenos musulmanes en el futuro. Ningun-

no de ellos ha aceptado mi planteamiento de que sus hijos, quizá, rompan con la tradición de sus padres, de la misma forma en que ellos mismos la rompieron en su día con los suyos. Por su parte, los abuelos, a través de las críticas constantes a la educación de sus nietos y a la actitud de sus padres, están tratando de conseguir de sus nietos lo que no consiguieron de sus hijos: que abandonen el Islam y vuelvan al grupo al que pertenecen por ascendencia.

Todas estas tensiones creo que deben ser entendidas desde una perspectiva de grupos diferentes vistos desde mundos que se perciben como incompatibles. Desde la perspectiva de la sociedad mayoritaria, no existe aún la posibilidad de pertenecer, al mismo tiempo, al grupo musulmán y a la sociedad mayoritaria. Convertirse al Islam es cruzar una frontera, que sólo se puede desandar si el converso renuncia a su nueva religión.

Desde luego los conversos perciben claramente esta división, sin embargo, no la comparten, porque su religión les proporciona otra forma de entender el mundo.

Al cruzar la frontera entre los dos grupos a través de la conversión, los nuevos musulmanes tratan de conservar las relaciones anteriores, manteniendo siempre el cauce abierto e intentándolo continuamente. En una entrevista realizada en el transcurso del trabajo²¹, una conversa me contó que llamaba todas las semanas a sus padres, aunque, sistemáticamente, éstos colgaban el teléfono al oír su voz. Al hacerlo, me contaba, cumplía su obligación como musulmana de honrar y obedecer a sus padres, pero su compromiso con Alá era más fuerte que su responsabilidad hacia ellos. De esta forma negociaba las contradicciones a las que se enfrentaba, ordenando sus normas y su comportamiento social, en función de la importancia de sus interlocutores: Dios ocupa el primer lugar.

Sin embargo, los conversos, al perder un grupo se encuentran, desde su perspectiva, ganando uno mayor.

²¹ Junio de 1998.

Su religión les une simbólicamente a un grupo mucho más numeroso: la *umma*, es decir, la comunidad musulmana del mundo. En España, tienen además la oportunidad de reivindicar unos ancestros de los que carece la mayor parte del mundo occidental: los antepasados que formaron, durante la Edad Media, la comunidad de al-Andalus. No resulta raro, por ello, observar entre los conversos intereses académicos relacionados con la historia medieval. Es una forma de rescatar precedentes en el pasado, y de sentirse herederos de una tradición, interrumpida a raíz de la construcción exclusivista de un estado identificado con la religión católica, casi sin interrupción, hasta un pasado muy reciente. Por el mismo motivo reivindican la etapa de transición política hacia la democracia en España, que es la que ha permitido restablecer la presencia del Islam en el país.

Desde la perspectiva del grupo musulmán en España, la frontera con los no musulmanes, es una frontera mucho menos rígida en términos sociales. Como ya argumenté anteriormente, los relatos que he recogido sobre la conversión se construyen de una forma que permiten identificar al grupo musulmán con el presente y al no musulmán con el pasado. La conversión une simbólicamente estos dos grupos y estos dos tiempos en la narración. Al colocar a los no musulmanes y sus ideas sobre el Islam en un lugar que identifican con la primera parte de su propia historia, hacen posible, o al menos probable, el cambio. Por lo tanto, cualquier no musulmán se convierte, gracias a este relato, en un posible musulmán. Y por lo tanto, su deber como musulmanes, no les inclina, como a la mayoría, a romper las relaciones con el otro grupo, sino a todo lo contrario.

Esta manera de clasificar la sociedad ha hecho posible mi propio trabajo, y, como he dicho antes, los testimonios que he recogido deben de ser entendidos desde esta perspectiva. Por eso, el papel que me describen es distinto del papel que yo pretendo jugar.

Mis interlocutores conversos no consideran que las dificultades para mantener relaciones con el grupo mayoritario estén derivados de la dificultad social de integrar las diferencias, como yo misma manifiesto, ya que, como problemas sociales, las dificultades de relación la mayoría, carecen de sentido para ellos. Los interpretan como pruebas de fe, es decir, obstáculos que les coloca Dios en su camino para probar la convicción de su decisión de aceptar el Islam. Desde esta concepción negocian su comportamiento y sus reglas de conducta.

La llamada de Alá, por lo tanto, les proporciona otra forma de ver el mundo, y esta perspectiva es total porque les permite elaborar todos los aspectos simbólicos de sus personas sociales. Y ello no sólo les compensa de los inconvenientes de haber pasado a pertenecer en una sociedad a un grupo minoritario, sino que se sienten miembros de una comunidad global, que distingue, a través de una frontera cambiante, los musulmanes, de los que *aún* no lo son. Su propio grupo de españoles conversos representa un magnífico testimonio del cambio continuo de esa frontera, y cada nueva conversión se percibe como expresión que legitima esta percepción.

La forma de interpretar una conversión al Islam por parte de un grupo (la sociedad mayoritaria) y otro (los musulmanes españoles) coincide, sin embargo, en la forma de limitar las categorías, el «nosotros» y el «ellos» son los mismos, sin embargo, tanto la articulación social entre ambos, como el simbolismo de sus fronteras, es diferente. Estas diferencias y estas semejanzas permiten la existencia de una tensión social que no rompe las partes, sino que las obliga a mantenerse en contacto. Es posible que el contacto resulte beneficioso para ambos grupos, si a partir de la tensión se genera una discusión explícita de los valores y normas que cada grupo defiende, y puede que la disensión nos permita un conocimiento menos amparado en los prejuicios mutuos y mejor cimentado sobre la conviven-

cia. Entre tanto, quizá, sea posible conseguir algunos acuerdos para la próxima generación, para cuando los hijos de los conversos lleguen a adultos y puedan plantearse la opción de a qué grupo quieren pertenecer, sin demasiadas consecuencias trascendentes desde el punto de vista social.

BIBLIOGRAFÍA

- ABDELKARIM, Gamal (1995): «La cuestión del Islam y la situación de la comunidad islámica de España», en M. Abumalham (ed.), *Comunidades Islámicas en Europa*: 201-209. Madrid: Trotta.
- ALLEVI, Stefano. (Ms.) «Les conversions des européens à l'Islam: continuités et changements».
- AMERIGO CUERVO-ARANGO, Fernando (1995): «Breve apunte histórico de la relación estado-confesiones religiosas en España», en M. Abumalham (ed.), *Comunidades Islámicas en Europa*: 165-172. Madrid: Trotta.
- BAHRAMI, Beebe (1999): «A Door to Paradise: Converts, The New Age, Islam, and the Past in Granada, Spain» *City and Society Annual Review*.
- CARMONA, Alfonso (1995): «Los nuevos mudéjares: la *shari'a* y los musulmanes en las sociedades no-islámicas», en M. Abumalham (ed.), *Comunidades Islámicas en Europa*: 49-59. Madrid: Trotta.
- EPALZA, Mikel (1995): «Introducción», en T. Roland-Gosselin, *Convertis à l'Islam. Aujourd'hui, à Seville*. Paris: Foundation pur le progrès de l'homme.
- FERNÁNDEZ, Graciela (2001): «Españolas por Alá» *El Mundo. Magazine*: 24-28. 18 de febrero de 2001.
- GARCÍA MORALES, Adelaida (1996): *Nasmiya*. Barcelona: Plaza y Janés.
- MARÍN, Manuela. (1997): «Mujeres veladas: religión y sociedad en al-Andalus» *Arenal* 4:1:23-38.
- OLMO, Margarita del (Ms.) «El velo de la discordia: Un análisis del reflejo de la sociedad española en el velo de una conversa».
- ROLAND-GOSSELIN, Thérèse (1999): *Convertis à l'Islam. Aujourd'hui, à Seville*. Paris: Foundation pour le progrès de l'homme.

SÁNCHEZ, Pedro Antonio (1996): «Los retos de la conversión» *Verde Islam*: 3: 28-36.

TATARY BAKRY, Riay (1995): «Libertad religiosa y acuerdo de cooperación del estado español con la comunidad islámica de España», en M. Abumalham (ed.), *Comunidades Islámicas en Europa*: 165-172. Madrid: Trotta.

TROTTER y otros (2001): «A Methodological Model for Rapid Assessment, Response and Evaluation». *Field Methods* 13:2:137-159.

VALENCIA, Rafael (1995): «Acerca de las comunidades musulmanas en Andalucía Occidental», en M. Abumalham (ed.). *Comunidades Islámicas en Europa*: 175-188. Madrid: Trotta.

ETHNIC

ASSOCIATIONS, CULTURAL RIGHTS AND GOVERNMENT POLICY: A CASE STUDY OF GYPSY ORGANIZATIONS AND MINORITY POLICY IN THE NETHERLANDS¹

Pieter Hovens

National Museum of Ethnology

Leiden, Netherlands

ABSTRACT

The formation of ethnic associations among Gypsies in the Netherlands is a relatively recent phenomenon. Ethnic associations are regarded as institutions that can promote as well as obstruct social integration. The development of seven Gypsy associations is outlined. At different times they have advocated their various cultural rights, as recognized in internatio-

¹ The term «Gypsies» is used in its all-inclusive (Roma, Sinti, Cales) and non-pejorative sense. The Dutch Sinti who are in the majority do not accept Rom(a) as an appropriate label.

nal treaties and under the Dutch constitution. Each association has acted according to its own interests, mandate and identity, and has experienced successes and failures. Government policy has not only affirmed cultural rights, but also offered material support in the realization of these rights in the case of Gypsies. One national association was extremely effective in fusing its own aims and official policy objectives into activities which benefitted the Gypsy community and the larger society. It is an example of positive cooperation across ethnic lines benefitting society as a whole, while gypsies maintained their valued distinct identity. As such, it is possibly a model for other communities and countries.

² Traducción de la coordinadora.

RESUMEN²

La formación de asociaciones de carácter étnico entre Gitanos en Holanda es un fenómeno relativamente reciente. Estas asociaciones están registradas como instituciones que pueden tanto promocionar como obstruir la integración social. Actualmente están funcionando siete asociaciones gitanas. En diferentes momentos han defendido sus derechos culturales, reconocidos en los tratados internacionales y en la Constitución holandesa. Cada asociación ha actuado según sus propios intereses, organización e identidad, experimentando éxitos y fracasos. En el caso de los gitanos la política gubernamental no sólo ha afirmado sus derechos culturales sino que además ha ofrecido el soporte material necesario para la consecución de los mismos. Una de estas asociaciones, de ámbito nacional, ha resultado realmente efectiva al unir sus propios recursos a los objetivos de la política oficial en aquellas actividades que beneficiaban a la comunidad gitana y a la sociedad en general. Este es un ejemplo de cooperación positiva que más allá de las características étnicas beneficia a toda la sociedad, al mismo tiempo que los gitanos mantienen su propia identidad. Este puede ser un modelo para otras comunidades y países.

The creation of ethnic organizations by Gypsies in the Netherlands has been a relatively recent phenome-

non. It is the result of a number of factors: a heightened ethnic awareness in an increasingly ethnic plural society, government policy specifically directed at the improvement of the socio-economic position of disadvantaged groups, and a growing international orientation because of increased mobility in an increasingly unified Europe. Cultural rights play a pivotal role in the ideological construction of the Gypsy organizations and the activities on which they focus. It is this innovative trait of Gypsy culture that this article tries to explore.

ETHNIC ASSOCIATIONS

Ethnic associations are voluntary organizations of people in interethnic contexts who share common characteristics based on race, religion, language, culture, history or consciousness of kind. Ethnic associations can be formed for the realization of goals in a number of areas: housing, social services, education, politics, economics, culture, recreation, religion, etc. Some associations cover all fields relevant to their ethnic group, while others concentrate on and work in only one sector (cf. Jenkins 1988:9-10).

Among social scientists as well as policy-makers, two opposing views of ethnic associations can be distinguished. On the one hand there are those who consider these associations as strengthening the segregation of ethnic groups and thereby rendering their social integration more difficult. The mere existence of these associations is seen as proof of incomplete social integration of the ethnic groups into the host society. The opposing view holds that ethnic associations are intermediaries between ethnic groups and the host society. In practice they perform important functions in integrating a minority group into the wider society (cf. Eisenstadt 1956; Schoeneberg 1985; Layton-Henry 1990; Penninx and Slijper 1999).

These two opposing views don't take into account the fact that different associations of one ethnic group can aim for different goals, opposing goals even. In such cases it becomes obvious that the extreme views on ethnic organizations do not take into account social reality in a satisfactory way. Therefore this dichotomy of views is only employed to define the opposite points of a scale of integration-potential of ethnic associations. It is obvious that different ethnic organizations will strive for different goals. Some goals will further social integration, while others may obstruct it. It is on the basis of their goals and actual activities that ethnic associations must be individually judged before they can be judged on their role in the integration-process (cf. Penninx and Slijper 1999; Pfeifer 1999:chapter 8).

CULTURAL RIGHTS

Internationally recognized human rights are defined in the Universal Declaration of Human Rights (U.N. 1948), elaborated in the Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms (CoE 1950), ratified by the Netherlands in 1954, and the International Covenant on Civil and Political Rights (U.N. 1966), ratified by the Netherlands in 1978. The Dutch constitution contains identical or similar guarantees for fundamental human rights.

Article 2 of the Universal Declaration of Human Rights states that all individuals and groups are entitled to human rights, irrespective of race, colour, sex, language, religion, political or other opinion, national or social origin, property, birth or other status. Article 1 of the Netherlands constitution contains the same egalitarian principle. Protection against discrimination is emphasized in Article 7 of the United Nations declaration and in Article 1 of the Dutch constitution. The freedom of thought, conscience and religion, opinion and expression, peaceful assembly

and association, participation in the political process, choice of employment, elementary education and cultural life is emphasized by the Universal Declaration of Human Rights (Articles 18,19,20,21,23,26 and 27) and mirrored by similar contents of the Netherlands constitution (Articles 1,6,7,8,9,19 and 23). All international declarations and treaties and the Dutch constitution contain the added principle that fundamental rights are to be enjoyed only to such limitations as are prescribed by law and are necessary in a democratic society in the interest of public safety, for the protection of public order, health or morals, or for the protection of the rights and freedoms of others.

Gypsy scholar Ian Hancock (1990) has correctly pointed out that cultural rights are part of civil rights and liberties, while civil rights are based on human rights. The first specific mention of cultural rights is in Article 27 of the U.N. Universal Declaration on Human rights which states: «Everyone has the right freely to participate in the cultural life of the community, to enjoy the arts and to share in scientific advancement and its benefits.» In addition, Article 27 of the U.N. International Covenant on Civil and Political Rights states: «In those states in which ethnic, religious or linguistic minorities exist, persons belonging to such minorities shall not be denied the right, in community with the other members of their group, to enjoy their own culture, to profess and practise their own religion, or to use their own language.» For our purpose Article 13 of the Universal Declaration of Human Rights is also of interest. It states: «Everyone has the right to freedom of movement and residence within the borders of each state» and this principle is echoed in Article 12 of the International Covenant.

As a member of the Council of Europe and the European Union, the Netherlands is party to the recommendations and resolutions of these bodies (Danbakli 1994). At different times various cultural rights

of Gypsies have been addressed by these multilateral European institutions. The Netherlands have played an active role in the provision of reports to these bodies on the national situation of Gypsies generally, and the educational situation in particular.

On the basis of international declarations and treaties, we can list the following rights as cultural rights of ethnic minorities:

- the right to assembly and association;
- the right to speak the native language;
- the right to practice religion freely;
- the right to participate in cultural life;
- freedom of movement within a country;
- free choice of education; and
- free choice of employment.

Through ratification of declarations and treaties of the United Nations and Council of Europe and on the basis of the Dutch constitution, the Netherlands has recognized human rights, civil rights and cultural rights. In this article a case study will be presented of the practice of cultural rights and focus upon government policy regarding Gypsies in the Netherlands. First the ideology of policies regarding ethnic minorities will be analyzed. Then the practice of this policy regarding Gypsies will be described, focussing primarily on the activities of Gypsy ethnic associations as the major proponents of cultural rights.

MINORITY POLICY

Since the 1950s the post-war boom economy of the Netherlands needed workers to fill the gaps in the national labor market. Workers from countries around the Mediterranean were recruited to fulfill the industrial demand for labor. In addition, groups from former Dutch colonies in the East Indies had arrived in the Netherlands, later to be followed by immigrants from (former) colonies in Latin America (the Caribbean Antilles and Surinam). In the late 1970s the Dutch

government began to realize that within a quarter of a century the Netherlands had developed into an ethnically pluralistic society. At the same time the effects of economic recession were noted: increasing unemployment and a declining demand for low-skilled workers. These developments most severely affected the ethnic minorities. At the same time the negatively changing attitudes of the wider population against ethnic groups became a source of concern. Concerted action was deemed necessary to alleviate the gradually declining position of ethnic minorities. A program to address these problems was formulated and laid down in the Minorities Memorandum of 1983. The document stated: «Minority policy aims at establishing a society in which the members of minority groups who reside in the Netherlands, both individually and as a group, take an equal position and have full-fledged opportunities for development. This main objective has been divided into three points ... a) creating such conditions as are necessary to enable minority groups to emancipate and participate in society. The possibility of mutual adjustment and acceptance of all groups within the total population must be promoted ...; b) decreasing the social and economic deprivation of members of minority groups; and c) preventing discrimination and confronting and combatting it whenever it occurs, and also improving legal position where necessary». The emphasis was placed on increasing individual educational levels and upgrading vocational skills to improve the position of minorities on the labor market and on protection against discrimination (cf. Penninx 1981; de Graaf a.o. 1988:203-213).

Although the government recognized that a multicultural society required mutual acceptance and accommodation of all ethnic groups, it specifically stated that the Dutch constitution and legal system and its cultural basis remained the framework within which cultural pluralism should take shape. The constitution guaranteed fundamental freedoms such as the

freedom of organization, expression and religion as well as social and cultural development.

A number of policy measures in the sphere of cultural rights have been taken over the years. In the 1970s programs in the teaching of the native language were organized for Mediterranean children in cooperation with the governments of the countries concerned, at first to facilitate integration after remigration, later to provide psychological security and prevent alienation in a foreign environment. This provision was laid down in the Elementary Education Act of 1985 which expressed the view that the Netherlands had developed into a multicultural society, a process which required concomittant educational change and adaptation. Intercultural education was introduced as a means to get acquainted with the cultural and historical backgrounds of minority groups and eventually as a measure to combat prejudice and discrimination. Facilities for minority children were increased, almost doubled in comparison with Dutch children. Extra facilities were allocated to schools with a concentration of minority children as an educational priority policy measure (Eldering 1989:116-123). Also facilities were granted for non-compulsory lessons in the mother tongue. More recently a number of projects have been organized to upgrade the cognitive development of young children before they enter elementary school, in analogy to the North American Head Start programs and the Hippy-projects in Israel (cf. Lombard 1981).

The government recognized the importance of ethnic associations in bridging the gap between the traditional cultures and their new human socio-cultural environment. It recognized social functions such as contacts within and between groups, the exchange of experience, mutual support, political functions such as the aim to change conditions which inhibited positive developments, and cultural functions such as the expression of traditional cultural forms. In addition

it recognized the necessity of the participation of minority groups through their organizations in the process of policy formation. From that perspective the government was prepared to support ethnic associations financially (cf. Campfens 1980:105-6).

After the Second World War the Netherlands developed into a welfare state. The delivery of social services was regarded as a highly specialized affair and was entrusted to public and private professional organizations which were financed directly by the central government or indirectly through municipal governments. The ideology of decentralization which pervaded the 1980s led to the increased transfer of responsibilities and funds in this sector from the national to the local level. The funds available for minority policy were also incorporated into this new arrangement. At the same time the municipalities were requested by the central government to create opportunities for the consultation of local ethnic groups in the field of local policies affecting them. Thus the linkage between municipal policy and social welfare on the one hand and the minority groups on the other hand was forged. Ethnic organizations were not regarded as sufficiently qualified to carry out complex social welfare programs for which a professional infrastructure had been created. Therefore ethnic organizations only seldom voiced claims to that effect.

Participation in the process of policy formation was effected by creating a national consultation structure (LAO). This consisted of a national advisory board of representatives of ethnic organizations. The board is supported by eight cooperative groups or subcommittees consisting of the organizations of the different ethnic groups represented in the Netherlands. The government set the limit for the number of subcommittees. This resulted in the forced combination into one committee of organizations of native Dutch caravandwellers, Dutch Gypsies (Sinti and Roma) and legalized foreign Gypsies (Roma). The Gypsy groups were not very keen

to cooperate with the caravandwellers. The antagonism between caravandwellers and Dutch Gypsies has historical roots and is mobilized by memories of discrimination against gypsies and expulsion from caravan sites of Gypsies by caravandwellers. The foreign Roma could hardly identify with caravandwellers because of their different ethnic backgrounds, legal status and housing situation (cf. Oremus 1953; de Boer 1980). However, the government's stereotypes of groups with an albeit partial nomadic history and which were therefore supposed to share common characteristics and problems prevailed. Therefore the Landelijk Platform Woonwagengewoners en Zigeuners (LPWZ; National Platform of Caravandwellers and Gypsies) was admitted to the national policy consultation structure. Eventually, this proved not to be effective and the platform floundered.

In the 1990s Dutch government policy regarding ethnic minorities has gradually been moving away from a less *laissez-passer* approach to a more directive approach. Many facilities have been created to facilitate integration into the schooling system and the labor market. New immigrants are required to take courses equipping them to function adequately in Dutch society, with mandatory language courses being a substantial element. Concerns about integration problems have been increasing over the past years and demands for more integration facilities on the one hand and more problem control measures on the other are being heard in the political arena, the media, and in society at large (cf. Martens and Weijers 2000; Sterk 2001).

AN HISTORICAL OUTLINE OF GYPSIES IN THE NETHERLANDS

The oldest documentary reference to Gypsies in the Netherlands refers to the arrival in 1420 of a *kumpania* of about one hundred people under the lea-

dership of Count Andreas of Little Egypt at the gates of the city of Deventer. As more *kumpanias* entered the Netherlands in the fifteenth century and travelled up and down the country, local authorities gradually began to develop policies towards this ethnic group, often of an increasingly repressive nature. Differences and shifts in local policies were determined by attitudes of local councils and *gaje* (non-Gypsies)³ towards strangers, the position taken by the church against non-Christians, the point of view of the guilds who feared economic competition, policy-directives from higher authorities directed against foreigners, and the objective behavior of the Gypsies. The general trends towards repression remained for three centuries. In the early 18th century all Gypsies were killed or driven from the territory of the Netherlands during «heathen-hunts», organized by local public officials and gentry with the assistance of soldiers, farmers and townsfolk. It took about a century before Gypsy groups dared to cross the Dutch border again (cf. also Willems and Lucassen 1990).

The first were Roma from eastern Europe who remained in the country for a short period plying their trade or entertainment before continuing their journey. They were followed by Sinti from German-speaking countries who eventually settled in the southern provinces of Noord Brabant and Limburg. Just before World War II a number of Roma families entered the country to stay (cf. Lucassen 1990). During the war many Dutch Gypsies were deported to concentration camps and most of them never returned (Mazirel 1973; Sijes 1981). The remaining families settled on small caravan sites where they lived in isolation and poverty, socially and emotionally crushed by the war and the holocaust. In the late 1960s and early 1970s they opposed, with partial success, their removal to large regional caravan sites for travellers (ABGV 1985)⁴.

In 1977 the Netherlands government was confronted with several groups of foreign Roma, about

³ The term «*gaje*» comes from the Romani language and denotes all non-Gypsies.

⁴ Three Dutch social historians from the Netherlands have recently argued that «Gypsies» are ideological constructions of *gadje*, and that many groups labeled as such are not related through biological ties or a shared cultural heritage. While such cases are known from past and present, this radical social constructionism overshoots its mark when it results into the virtual denial of the existence of Gypsies as an ethnic group with Indo-European roots. Although their analyses of archival documents and older gypsiological studies have produced much valuable data and provided keen insights into majority-minority relations, it has been commented that they should follow up their «armchair approach» with fieldwork among groups labeled as Gypsies in the Netherlands to provide a more balanced view (cf. Willems 1997; Lucassen, Willems and Cottaar 1998; see also note 5 of this article).

500 people in all, which had entered the country illegally. The Gypsies, mostly Lowara, Kalderash and Churara from Yugoslavia, Hungary and Poland, were not prepared to leave the country voluntarily and requested permission to settle. Among them was a small group of Gorachane Roma, led by Yusuf Hopic who proclaimed himself «President of the Gypsies». Most foreign Roma had lived for many years in France and Italy, housed in shanty-towns and on caravan sites without facilities, virtually without elementary rights and forbidden to pursue traditional economic activities. An effort by the Dutch government to expell one kumpania forcefully to West-Germany failed because of international treaty obligations. The Belgian authorities were equally unprepared to let the foreign Gypsies enter their country. The media-coverage of these events was intensive and after the Gypsies staged a protest at the offices of the Association of Netherlands Local Authorities (VNG), parliament discussed the issue and demanded a positive gesture from the government on behalf of the stateless Gypsies, referring to resolutions of the Council of Europe in this matter. Only the under-minister of Justice, a member of the liberal party of the then liberal-christian democrat coalition, was prepared to legalize the Gypsies' stay in the Netherlands. A parliamentary vote in favor of such a move forced the government to climb down from its initial refusal to let the Gypsies settle in the Netherlands. Only one M.P. voted against the resolution, the other 149 all voting in favor. A governor of a polder area under partial national administrative control declared himself willing to allow the group whose expulsion was stopped to settle in his region where several new communities were being developed and housing was available (Hovens 1982,1990,1991; Willems en Lucassen 1990a; Waelen et.al. 1990)⁵.

Gypsies are not identified in any official census. Therefore we are dependent on estimates of their number by people having long-time experience with them.

⁵ On Gypsies in the Netherlands, consult Hovens and Hovens 1982, a bilingual (Dutch-English) bibliography, and Hovens and Dahler 1988, a volume of studies on different Gypsy groups and various topics such as national and local government policy, legal issues, education and integration programs, historical imagery, and the history of tsiganological studies in the Netherlands.

These are social workers, several priests and school teachers, a few civil servants at the national and local level, and a handful of concerned citizens who have been engaged in the protection of Gypsy rights. The Dutch Gypsies number about 3000, most of them being Sinti, a minority being Roma. The foreign Roma legalized in 1979 number about 1000, and many of them have since then obtained Dutch citizenship. Among the numerous foreign workers from the Mediterranean area, invited to the Netherlands in the sixties and seventies because of the booming economy and the lack of lowskilled labor, there are small groups of Gypsies, mainly from Yugoslavia and Greece, who keep their ethnic background hidden, afraid of negative attitudes by their countrymen and Dutch people. Among the population of asylum-seekers one frequently encounters Gypsies, principally from Rumania, although their number has dropped significantly because almost all applications are denied. At any time between 100-500 foreign Roma travel through the Netherlands, leaving on their own accord, although frequently ushered on by local authorities⁶.

GYPSEY ORGANIZATIONS IN THE NETHERLANDS

A number of Gypsy organizations are active in the Netherlands. A few were relatively short-lived and essentially one-person affairs. These we will leave aside, instead concentrating on five organizations which are active today, carry out activities which affect Gypsy communities as well as the surrounding society, have been in existence for a number of years, and play a role at the national and local level. We will outline their origin and history, goals, organization, mandate, activities and impact. In addition we will discuss the national organization for caravandwellers and Gypsies which is operating within the national advisory structure LAO.

⁶ In many non-Dutch publications on Gypsies one finds the Dutch Gypsy population as numbering 30.000. This is erroneous as this number refers to «Caravandwellers», people allowed by the Caravan Act of 1968 to live in caravans. Almost all caravandwellers are people of Dutch descent, in a biological as well as cultural sense. About 10% of them are the Dutch Gypsies.

Vereniging Rom

The oldest Gypsy organization in the Netherlands is the Vereniging Rom (Rom Association). Starting out as the Stichting Rom (Rom Foundation) in 1978 it was organized by a group of gaje and Gypsy leader Koka Petalo (Rom), concerned about the plight of the 500 foreign Rom of East-European origin who were in the country illegally and were threatened with eviction. A demonstration of the Gypsies was staged to influence public and political opinion in favor of their legalization. A formal organization was established which formulated as its main goal advocacy on behalf of European Gypsies. In a journal entitled Rom-Bulletin the new organization began to publish at that time, other goals were added: furthering a tolerant climate within which Gypsies are able to retain and develop their cultural values, effectuation of equal rights in collaboration with political, scientific and socio-cultural organizations, the creation of a fund for needy Gypsies and the erection of a monument in memory of Gypsy war victims. The latter, a bronze sculpture by Helen Levano, was unveiled in november 1978 on the Museumplein in Amsterdam.

After the government had decided that the foreign Rom could stay, the Stichting Rom repeatedly obstructed the execution of this policy, amongst other things by prematurely moving Gypsy families to communities which were not yet ready to receive them, objecting to placement of families in certain areas, etc. A number of Dutch Gypsy families requested the government not to recognize Koka Petalo as their representative. It was felt that he used the new organization to increase his power base in the Netherlands, whereas he could at best be regarded as a spokesman for his own extended family. Petalo presented himself as «King of the Gypsies», a claim popularized by the media. A request for a subsidy for the Rom-Bulletin was denied by the Ministry of Culture, Recreation and Social Work

(CRM) because the organization could not demonstrate that it was qualified to produce a professional periodical. Their bulletin lacked quality and professionalism in both content and form. In addition it was pointed out that facilities for public information existed at both the national and the local level. In 1980 three members of the board of the Stichting Rom published a book about Gypsies. Although lavishly illustrated, the major part of the text was scientifically unfounded, incoherent and opinionated, a demonstration of the earlier assumed lack of qualification (Hovens 1982a).

Early in 1981 the Mirando family (Sinti) requested the government not to regard Koka Petalo and his organization as representative of the Dutch Gypsies. They denounced the media who had fallen for Petalo's claim of being a Gypsy-king and stressed that self-interest was his only motive. A Gypsy boardmember of the Westhiner family (Rom) resigned, an affair contributing to a conflict during which Petalo was ousted from the caravan site of the Westhiner family during a visit and told not to return.

When Polish Gypsies began to enter the Netherlands in 1981-1982, the Stichting Rom launched a public appeal to create a fund with which these destitute families could be helped. Internal conflict arose about the use of these funds, leading to a split. All the non-Gypsy board-members but one left the organization and founded the Lau Mazirel Fonds (Lau Mazirel Fund). Koka Petalo and his gaje advisor Paul van Eeuwijk continued as the Vereniging Rom (Rom Association).

In 1985 the Vereniging Rom organized an International Gypsy Tribunal at The Hague, aimed at the condemnation of discrimination and oppression of Gypsies, the recognition of their ethnic identity and civil rights and to further their emancipation and acceptance by the larger society. The organization of the tribunal was chaotic and board-members conflicted openly during plenary sessions. Only a few of the prominent fo-

reign Gypsy leaders who had been invited were present. Interest among the Gypsies in the Netherlands was very limited. The tribunal also failed because its organizers were unable to get effective access to policy makers. Subsequently the organization concentrated on demonstrative actions in communities where Gypsies lived and conditions merited attention, and political lobbying. Litigation was also begun at several occasions, in a very few cases with positive results when acts of discrimination were involved. Most cases were eventually dropped because they stood no chance of success. In analyzing the strategy of the *Vereniging Rom*, one cannot escape the impression that the decisions to undertake court action were more motivated by a craving for publicity than by an expectation of favorable decisions. When Koka Petalo was sentenced by a court in a case of insurance-fraud and threats of violence, and a repeated similar act resulted in a prison sentence, the organization virtually collapsed. Van Eeuwijk continued on his own account, trying unsuccessfully to secure a mandate from other Gypsies and seeking rapprochement with the *Internationaal Romano Comité*, albeit without permanent results.

In 1990 the Ministry of Welfare, Health and Culture (WVC) funded a conference aimed at establishing a federation of Gypsy organizations and the creation of a memorial plaque for Gypsy war-victims, the latter at the request of the *Vereniging Rom*. At both occasions chairman Koka Petalo was absent. The conference was unsuccessful and the memorial event came into disrepute because of a failure on the part of the organization to acquire broad Gypsy support and consent for their activities. A request for subsidizing the running costs of the organization was denied by the ministry on the basis of lack of expertise, professionalism and mandate as major reasons. Litigation against this decision before the Administrative Court of Appeals was undertaken and lost by the *Vereniging Rom*, the court confirming the department's arguments.

Vereniging Lau Mazirel (VLM)

The Lau Mazirel Fonds (Lau Mazirel Fund), later renamed Vereniging Lau Mazirel (VLM; Lau Mazirel Association), arose out of a conflict within the Stichting Rom in 1981 about the use of funds collected for the material support of Polish Gypsies seeking asylum in the Netherlands. All but two boardmembers left the Stichting Rom and created the new organization, named after a prominent lawyer who had supported Gypsy and traveller rights in the post-war years (de Goei 1984; Mazirel 1973, 1987). The new organization found abode in the Mozeshuis, an oecumenical social and cultural center in Amsterdam, specializing in the assistance of aliens and other foreigners in need. They formulated their main goals as informing the public about Gypsies, the combat of discrimination and persecution and the support of all Gypsies' interests. With financial support from the Haella Foundation, a Jewish institution, they published the journal «Heidens», literally: «heathens», referring to a common post-medieval designation of Gypsies in the Netherlands. Because of the quality of this periodical and diminishing financial means after its first year, the Ministry of Welfare, Health and Culture decided to fund it. In the course of the years the periodical continued to improve in quality and was re-named «O'Drom», Romanes for «the road», in 1986.

In 1982 the VLM organized a conference of experts on Gypsy affairs during which discussions were held about legal status, socio-economic position and cultural needs. In the sphere of the latter it was advocated that Gypsy dialects should be formally codified, that the school curriculum should provide opportunities for the teaching of Gypsy language and culture to Gypsy children and for the teaching of Gypsy history and culture in the classroom. A journey to Poland resulted in a report about living conditions of Gypsies in that country and was offered to several ministries and

members of parliament for their information in reaching a decision about the Polish Gypsy asylum seekers.

The VLM extended its activities by mobilizing a number of volunteers for board and executive functions and was thereby able to extend its activities. The groundwork was laid for a documentation center by a volunteer from the German organization «Aktion Sühnezeichen». A group of lawyers was mobilized and formally organized for the legal support of foreign Gypsies. Individual assistance was rendered to families or individuals although most people had to be referred to local public service institutions. Several project-proposals were developed and with subsidies from the Ministry of Welfare, Health and Culture a poster-exhibition on Gypsy history was compiled, the documentation center formally established and opened to the public and a number of pertinent articles of Lau Mazirel (1987) republished. To be able to carry out their increasingly extensive and diverse workload, the position of a half-time coordinator was funded by the ministry.

Money was also made available for the support of Gypsies' initiatives towards the formation of their own ethnic organizations. In the course of the years this subsidy was gradually increased. Advice and assistance was given to the Internationaal Romano Comite since it was formally established as an ethnic organization of foreign Gypsies in 1986. A conference on ethnic associations was held and attended by representatives of Gypsy organizations from West Germany, France and Great Britain as well as a number of Sinti and Rom from the Netherlands. A project initiated by the ministry in 1987 and aimed at the stimulation of ethnic organization among Dutch Gypsy women was attached to the Vereniging Lau Mazirel in 1989. This project resulted in the establishment of the Landelijke Vereniging Sinti (National Sinti Association) in the fall of 1989. Support of the latter organization has developed into an effective cooperation.

With the National Sinti Organization becoming increasingly effective in promoting positive attention for Sinti and Roma by local councils and the national government, regional and national institutions, and parliament, the VLM's main policy objectives became fulfilled. The government subsidy to the organization was terminated. Litigation against that decision was lost in 1999, the court affirming the government's arguments.

Internationaal Romano Comité (IRC)

The IRC (International Romano Committee) was founded in 1986 by Stevica Djula Nikolic, a member of the foreign Rom who were legalized in 1978. The statutes of the organization contain three goals: the procurement of restitution payments for victims of war and wartime persecution, the recognition of Rom-culture, and the fight against discrimination. The organization planned to carry out a number of activities of which the statutes mention: the creation of a uniform grammar and vocabulary of the Romani language, the support of yet to create local organizations which enable artistic expressions through prose, poetry, painting, music, dance and theatre, the struggle for equal treatment in the fields of housing, employment, medical care and social services, public information about Gypsies, and the support of Rom individuals and groups who find themselves in difficulties. The principal public activities which have been undertaken by the IRC were efforts to secure the funding of a national Gypsy school with a Gypsy-culture oriented curriculum in the city of Utrecht, an effort at organizing the Fourth World Congress of the Romani Union in the Netherlands and activities relative to the organization of the IRC itself, notably regarding securing financial backing from the government and the staging of a founding congress.

Stevica Djula Nikolic, the main force behind the organization of the IRC, was previously active on behalf of Gypsies. He was a member of the delegation of the Romani Union who visited the United Nations in New York in 1979 and lobbied successfully for NGO-status for their worldwide organization. When he was living in Copenhagen, he was the representative of Denmark in the Romani Union. After his legalization in 1978 in the Netherlands, he and his *kumpania* were settled in the community of Oldenzaal. His former power-base, consisting of about twenty families, gradually eroded during the early years of his stay in the Netherlands. His style of leadership was increasingly criticized by the young male heads of households. This development was the result of several factors: the break-up of the *kumpania* into single families which were housed dispersed over the local community according to their own wishes, limiting the possibilities of effective social control; the direct approach by authorities and institutions of Gypsies on an individual or household basis, circumventing the *Rom Baro*, a strategy based as well on general principles as on the expressed desire by heads of households. When Nikolic tried to prevent the loss of control, the local authority and the Gypsies opposed him, eventually leading to his departure from the community and resettlement in Capelle, a suburban community of Rotterdam, where several other Gypsy families were housed.

One can hardly escape the impression that the loss of power and prestige constituted a main drive towards the formal organization of the IRC by Nikolic. In essence it was a one-man or one-household organization, receiving some hesitant support from an aspiring young leader of the Oldenzaal group. The results of the IRC's lobby at the Ministry of Welfare, Health and Culture for the funding of the organization were very limited. Unrealistic ideas about the organization's possibilities, an unwillingness to consider practical

conditions as a basis for developing effective strategies, an ineffective operational style, the rejection of suggestions towards improvement of the organization and the lack of a mandate were brought forward by the ministry as obstacles for funding. Only subsidies for some specific activities were offered: the printing of letter-paper and the organization of a founding conference. The IRC eventually lost the support of the young Gypsy leader from Oldenzaal for a time, refused to cooperate with the experienced and professional Vereniging Lau Mazirel in the organization of the Fourth World Romani Congress, offended the ministry by publishing groundless accusations of mismanagement and failed to organize an effective founding conference. The cooperation with the Vereniging Rom was shortlived as it created more problems than solutions for the IRC. More recently, rapprochement was sought with the national Sinti organization (LSO), but with limited success.

The reason of this detailed analysis of the Vereniging Rom and the Internationaal Romano Comite is that there have been more Gypsy organizations in the past who have shown similar characteristics: a lack of a mandate by being essentially one-person, one-household or one-extended family organizations at best, the lack of willingness or ability to develop effective strategies towards authorities and institutions who control resources, despite advice and support from expert gaje. Jean-Pierre Liégeois (1994:257,261-7) has demonstrated that Gypsy organisations develop and transform in a complex environment of continually shifting intra-and interethnic relations. Segmentation and unification are opposing but concurrent processes taking place. However, in order to maintain a distinct ethnic identity and secure a decent way of life in a material as well as social sense, Gypsies need to organize against the forces of cultural equalizing and seek their rights as an ethnic minority.

Landelijke Sinti Organisatie (LSO)

The youngest of the Gypsy organizations in the Netherlands is the Landelijke Sinti Organisatie (National Sinti Organization). Its «prehistory» began when two female community workers with travellers counselled a woman of part-Sinti descent, during her studies for a degree in social work. They approached the Ministry of Welfare, Health and Culture with the request to fund a project aimed at activating Sinti women in the social arena. Because the ministry advocated the founding of ethnic associations, the project proposal was accepted when as the final aim the founding of a Gypsy women association was agreed upon. The three-year project was quite successful and at the end of the period the women's association was virtually a fact. However, it was the impression of the ministry that developments might have taken place a bit too quick at the end of the project. An extension of the project for a year was granted and the project attached to the Vereniging Lau Mazirel who provided professional support.

The activities of the Sinti women had also stimulated Sinti men who began to discuss their part in these new developments affecting their families and communities. The ministry had repeatedly urged them to organize themselves, so that they would be able to speak with one voice and influence policy at both the local and national level. Therefore the ministry funded part of the costs of the yearly pilgrimage the men organized to Roermond where Saint Mary processions take place in May and June. Such gatherings provided an opportunity to discuss common interests and might finally result in organizational efforts. Both these factors eventually led to the organization of a national Gypsy organization, the Landelijke Sinti Organisatie (LSO)⁷, which presented itself to the public in the fall of 1989. Hannes Weiss, the head of a large extended Sinti family, was instrumental in this endeavor.

⁷ For a short time the organization was known as the Landelijk Vereniging Sinti (LVS; National Sinti Association).

The mandate of the LSO far surpassed that of any other Gypsy organization. Its board consisted of four Sinti women and three men. Main spokesperson of the organization became Lalla Weiss, daughter from a prominent Sinti family from the village of Best. Approval for the founding of the association was received from several heads of extended families. Gypsy groups from the southern provinces of Noord-Brabant and Limburg were represented, the major population centers of the Dutch Gypsies. The statutes of the organization contain the following goals: advocating and protecting the rights and interests of Gypsies; the opening up of institutions to promote integration of Gypsies into society, albeit retaining a separate ethnic identity; to create employment opportunities for Gypsies who wish to take up traditional professions; and, finally, the prevention of social isolation of Gypsies. As means to achieve these goals a number of specific activities and projects were formulated and subsidies were requested from the ministry.

The ministry agreed to finance the acquisition of a barrack which was placed in the caravan site in the community of Best and would be used as the association's office. Also a contribution to the furnishings was given. It was agreed that the social worker would remain on the pay-roll of the Vereniging Lau Mazirel as an advisor to the LSO. As a volunteer organization the board-members received only a subsidy for travel expenses and for the material operating costs of their office.

Gypsy individuals and groups were supported with advice and assistance. Plans for the managerial training of Gypsy youth were developed while a number of Gypsy women were supported in their efforts to learn administrative skills. Local councils were advised on Gypsy policy and the solution of specific problems. A membership-drive produced several hundred members.

In September 1990 the board of the LSO split over the issue of the educational and organizational training of youth by a gaje social worker. While the group

from the province of Noord Brabant advocated this program, the board members from Limburg feared too much interference from gaje and consequent loss of autonomy and identity. While a traditional orientation towards housing and employment pervades the whole organization, such attitudes are more pronounced in the latter group. The «traditionalists» were not able to advocate the youth program before the heads of their extended families. Subsequent talks have led to a rapprochement between the two factions and an initiative in Limburg province to establish a local organization aimed at promoting education and improved housing conditions. In the late nineties a few Dutch Roma living in communities near the national organizations national office have become active in the organization, and two were elected to the board. While the board now consists of several Gypsy men and several gadje women, the organization's staff consists mainly of Sinti women who constitute the driving force behind all innovative developments. However, they frequently are in consultation with Gypsy elders, the informal leaders of the extended families, as to the appropriate course of action. In addition, efforts are being undertaken to draw young foreign Roma to the organization, and the goal of developing a representative national Gypsy organization seems to come gradually within reach. However, factionalism will remain a threat to reckon with in the years ahead.

Recognizing the need to become independent of gaje through self-support, the LSO chose to participate in the national program for unemployed youth. Working with local councils and professional organizations, courses were organized for adult education and vocational training in a variety of academic and professional fields. A number of work-experience positions were funded by employment authorities and occupied by young Gypsies. Even the organization itself and its requirement for more personnel was recognized as a work-experience project and funded as such. The educational offer was

readily accepted and resulted in several Gypsies upgrading their knowledge and skills, and several jobs. Some strive for independent employment and undertake the necessary education and training to that effect.

The existence of the LSO came under threat when the Ministry of Health, Welfare and Sports decided to restructure and conglomerate the national ethnic associations and the national professional organizations supporting minority integration in 1992. On the basis of recommendations and political pressure from parliament, an exception was granted to the Gypsies. Their national ethnic association had emerged much later than those of the post-war immigrant groups, and thus it needed to be allowed to perform its role as an agency of social mobilization and social integration. Moreover, the social gap between Gypsies and the surrounding society was much greater than in the case of other ethnic groups, requiring an active role by the Gypsy community to overcome this gap. This secured the future funding of the LSO.

World War II affairs regained national attention in the mid-1990s. The return of the last gold reserves robbed by the Germans from the Netherlands National Bank was capitalized, and the money was used to finance a number of projects on behalf of the Jewish and Gypsy community, and other victims of Nazi persecution. The LSO was instrumental in informing people about the availability of these funds, and in lending support to development of project proposals. More important was the awarding of damages by the Dutch government to victims of deportation who had returned to the Netherlands after the war and were left without any assistance. The Restoration of Justice decision resulted in 30 million guilders being set aside for deportees and their children. The LSO played an effective role in the negotiations leading up to the awards, and plays a central role in the distribution of the individual awards, a process which is currently underway. Part of the award is earmarked for projects, and again

the LSO lends support to local organizations to develop proposals. An independent foundation with legal and financial experts on its board was established to oversee the proceedings, thus protecting the LSO against accusations of profiting disproportionately from the award. Currently a plan is being developed for a cultural center, housing the LSO offices, classrooms, an exhibition area, a documentation center, and a memorial for the victims of Nazi persecution.

Before 1990 only one local Gypsy organization was formally established and actively pursuing goals in the spheres of housing, education, employment and culture (Valkenburg/Geul). With the successful national association as an example, local Gypsy groups have also begun to organize in a formal way. In several communities in the southern Netherlands, local associations have been founded (e.g. Asten, Maasbracht, Stein), and when asked for receive advice and assistance from their national organization. Their aims usually are wideranging and address current socio-economic concerns as well as cultural issues.

The Ministry of Health, Welfare and Sports subsidizes Forum, a national organization which provides expertise and advice to governments, organizations and commercial enterprises on strategies towards developing a multicultural society which provides equality of opportunity and treatment for all people living in the Netherlands, irrespective of their background. It recently organized a training program for nascent Gypsy organizations and Gypsy community leader and lends intermittent support to the national Sinti organization. However, its role regarding the Gypsy minority still needs to be developed further.

The Pentecosts and Catholics

A number of Gypsy and traveller families have joined the Pentecosts after contacts with the Mission Evangelique Tziganes of Clement le Cossec. Their organi-

zation «Leven en Licht» (Vie et Lumière) is organized on a national and ethnic basis. They are actively involved in preaching, both in the Netherlands and abroad. They even venture as far as eastern Europe and visited Gypsy communities in Hungary and East Germany as soon as this became possible because of political developments. In 1989 they organized their movement's fifth three-year conference of Christian Gypsies in Amsterdam which was attended by more than 20.000 people from all over Europe. The Ministry of Welfare, Health and Culture funded cultural activities during the conference and a part of the costs of the organization. This funding was the result of efforts by the ministry to induce the Dutch Pentecost Gypsies to cooperate with other Gypsy groups to found their own national organization. However, their religion and concomitant orientation towards the hereafter have prevented them from doing so until recently.

Hannes Weiss, the elder of a large extended Sinti family, has been the driving force behind the annual St. Mary Gypsy processions in the city of Roermond. Sinti and Roma predominate but as gadje are invited to attend, the event attracts an increasing number of visitors each year. This provides opportunities for sharing religious worship, meals, and the appreciation of Gypsy-style music, contributing to breaking down interethnic barriers and fostering mutual understanding. Recently the office of Jan van der Zandt, the pastor charged by the Catholic church with the spiritual care for Gypsies and Travellers in the Netherlands, commenced publication of the quarterly «Samen» (Together), enlisting several gypsy women as staff, including Bluma Schattevoet and Bianca Wagner.

Landelijk Platform Woonwagenbewoners en Zigeuners (LPWZ)

The Landelijke Platform Woonwagenbewoners (LPW; National Platform of Caravandwellers) was

created by and for travellers and Gypsies as part of the Interior Ministry's efforts to develop an organizational framework for the consultation of ethnic associations on national policy. The organization was dominated by travellers from the outset and Gypsies did not recognize them as their legitimate spokesmen vis a vis the government. However, at the same time they were unable to organize themselves although the necessity of influencing policy affecting them was keenly felt among a number of Gypsy leaders, family heads and the younger generation.

Dutch Gypsies and travellers have access to the democratic political process. As Dutch citizens they have complete voting rights for elections at the national, provincial and local levels. Foreigners who have resided in the country for a minimum period of five years have voting rights for community council elections and the legalized foreign Gypsies qualify in this respect (Rath 1983; 1990:137-9). However, Dutch and foreign Gypsies have hardly made use of their voting rights until now.

Because both local and national policies affected their lives increasingly, efforts to influence such policies were undertaken with increasing success. When local councils remained deaf to the needs of the Gypsies, a variety of demonstrations were held such as the withdrawal of children from schools or the blocking roads. A number of local councils tried to channel Gypsy opinion on policy affairs into the existing consultative structures which were open to all local people. At the national level the Gypsies participated in a number of demonstrations of travellers at the Ministries of Housing and Welfare, Health and Culture and at Parliament, most of the time regarding their housing situation. In the early eighties two traveller organizations, one of men, one of women, were organized.

The LPW is the men's caravandwellers organization. It received funding from the Interior Ministry for policy consultation and from the Ministry of Welfare,

Health and Culture for public information and the mobilization of local groups of travellers to improve their education standards and economic conditions. In 1988 the Internationaal Romano Comite (IRC) associated itself with the LPW who added a Z for «zigeuners» (Gypsies) to its name. The association only pertained to the national policy consultation activities. One year later the Vereniging Rom joined on a similar basis. This has resulted in the rather strange situation that two virtually one-man Gypsy organizations participate in policy consultation at the national level, while the much more broadly based and representative Landelijke Vereniging Sinti remained outside this important political arena.

In the mid-1990s the old national consultancy structure for minorities was replaced by a new one. Travellers were no longer regarded as a minority under the new system because they were ethnically Dutch. Because most Gypsies lived in caravans and therefore subject to the Caravan Act, they were also regarded as Travellers and were similarly excluded. Parliament criticized this exclusion, which subsequently led to periodic bilateral consultancy of Travellers, and occasional consultancy of Gypsies by the Interior Ministry. However, both groups are dissatisfied with the outcome, and regard their influence on policy as non-existent, or marginal at best.

Landelijke Roma Stichting (LRS)

In 1999 Gjunler Abdula founded the National Roma Foundation. Abdula is a recognized political refugee from Macedonia. Because of his fluency in several Roma dialects and several east European languages, he is frequently hired by justice authorities as an interpreter and translator. His organization aims at encouraging the integration and emancipation of Roma in Dutch society. A special aim is the exchange of Roma culture with other people. Cooperation with

other NGO's and authorities is deemed pivotal. To achieve these goals, the LRS has organized several activities, such as a Roma Festival in the city of Oss, consisting of discussion panels, exhibitions of artwork and photo documentaries, literary readings, and music performances.

GYPSY ORGANIZATIONS AND CULTURAL RIGHTS

The Gypsy organizations in the Netherlands are oriented in two directions: the own ethnic community with its distinct culture, subcultures, language, dialects, and history, and the larger society in which they live and with whom they have important economic and political ties. The Dutch Gypsy communities are no longer self-sufficient enclaves, although they generally try to maintain social separation to prevent contamination of their way of life by harmful non-Gypsy values, norms and social contacts. Throughout history Gypsy groups have developed this stance vis a vis the larger society in response to domination, persecution and genocide. However, the suspicion Gypsies have understandably developed under such conditions will be carried over into organizations. Internal conflicts between so-called modernists (progressives) and traditionalists (conservatives) within Gypsy groups have inevitable repercussions for Gypsy organizations.

The Dutch Gypsies have organized in response to the awareness that their way of life was not only threatened but was in danger of erosion by the pressures of the larger society. To face this threat, an innovative endeavor was felt necessary and a national voluntary organization, the *Landelijke Vereniging Sinti*, was set up. Innovative was also the emphasis placed on education and employment. Education is regarded both as a means to acquire the knowledge to defend the native culture effectively from outside pressures for change and to increase chances for a higher income. Dependence upon social security payments is lamented, es-

pecially by the older generation who observes the gradual disappearance of initiative among the youth. Entrepreneurship is regarded as a key to survival in both the economic and cultural sense. Private businesses guarantee income as well as autonomy, while social security payments and wage-work lead to dependency (Overbekking et.al. 1987).

The foreign Gypsies are immigrants and respond to their new environment in a less defensive/offensive way. After having been chased across Europe by local and national authorities and permitted only to live in extreme squalor in «bidonvilles» in France and Italy, they perceived many attractive opportunities in their new country of residence. With the guarantees of a firm legal status, income and legal protection, efforts to root themselves in their new environment have become gradually evident. Although their attitude towards education is still largely instrumental in a cultural and economic sense, a genuine reorientation is taking place among a number of families. Especially the second generation youngsters who attend school are affected by this cognitive change. As a whole the foreign Gypsies are less apprehensive about the dangers of cultural change, although they too remain generally aloof from social contacts with the larger society. However, twelve years of residence in the Netherlands has shown a gradual relaxation of group controls and an emerging orientation on and adaptation to their non-Gypsy environment.

All Gypsy organizations in the Netherlands assert and defend their ethnic identity which they value positively. Assimilation is categorically rejected as an unacceptable option. On that basis they strive to improve the condition of Gypsies. According to Thomas Acton (1974:230-1), self-assertion and anti-assimilation are the foundations of Gypsy nationalism, whether the explicitly or implicitly defined goals are separation or integration. The gaje support organization Vereniging Lau Mazirel also favors Gypsy nationalism.

If we consider the explicit goals of the Gypsy organizations as formulated in their statutes, it emerges that an emphasis on cultural rights is evident in all cases. All organizations advocate the protection of rights and the furthering of legitimate interests and stress cultural rights more or less explicitly. The recognition and positive evaluation of Gypsy culture by the government and the larger society seems a major concern and affirms Gypsy nationalism. The special socio-economic and cultural position of Gypsies was recognized by the government when this ethnic group was specifically included in its minority policy. The intrinsic value of a multicultural society was acknowledged as enriching Dutch society. A number of measures were announced to improve the socio-economic and cultural position of the ethnic minority groups. It is primarily the latter with which we are concerned here.

The right to assembly and association on an ethnic basis is not only recognized by the ratification of international treaties and in the Dutch constitution, but is also financially supported by the funding of a national Gypsy organization and the funding of a number of small-scale projects of other organizations within the framework of the general policy regarding ethnic minorities. The rationale for such funding lies in the role ethnic associations can play in the improvement of the socio-economic status and cultural position of ethnic minorities, acting as intermediaries between the ethnic community and the larger society.

Representativeness and a certain amount of professionalism was required of organizations if they asked for funding. The *Vereniging Rom* and the *Internationaal Romano Comite* were not able to fulfill these requirements and therefore received only subsidies for small-scale projects. The *Landelijke Vereniging Sinti* managed to guarantee representativeness to a surprising degree by including women in their board and members of different regional and kinship groups.

They improved their professionalism by cooperation with the support organization Vereniging Lau Mazirel and by a plan for the training of board members and other volunteers in managerial and administrative skills. All Gypsy organizations are volunteer organizations. Because an educated elite is lacking, such training is essential if an organization is to carry out its tasks successfully in a complex political environment. The Vereniging Lau Mazirel as gaje organization is living up to one of its primary goals in supporting all Gypsy organizations which request advice and support.

The right to speak the native language (Sinti/Manoush or Vlach-Romani) is also recognized by treaty and law. A Gypsy dialect is the first language the majority of Sinti and Roma children grow up with in the Netherlands. However, parents also teach them to speak Dutch, while the school is the place where they learn Dutch in a formal setting and way. In school, children are not discouraged from speaking their native language, except during lessons. They are encouraged to spend extracurricular time on mastering Dutch.

In the 1960s the Dutch government began providing grants for Native language programs for ethnic minorities. These early OETC programs evolved into OALT-programs in 1998. The emphasis in these programs has gradually shifted from learning a Native language to facilitate remigration, to improving Native language skills to facilitate learning Dutch (den Elt and van der Meer 2000:7-50). Few efforts have been undertaken to make use of the facilities in setting up programs for teaching Gypsy language and culture to children. Educators have not been motivated to do so because of the small number of Gypsy children, the difficulty in obtaining Gypsy language materials and mastering a Romani dialect themselves. Moreover, Gypsy parents have never requested such teaching, and the Dutch Sinti carefully shield their language from being learned by outsiders, let alone

be taught by gaje. They also carefully guard their cultural traditions from contamination by outsiders and therefore will not pursue an active course in this field. However, many parents are concerned about the fact that their children are losing language proficiency in Sinti because of increased contacts with gaje children in schools and on the street. They regard it as their own task to prevent language erosion but do not exactly know how to stem the tide of language loss. Already some Sinti families have lost their native language almost completely and their children learn Dutch as their first language in the home.

The Internationaal Romano Comite has stressed the need of developing a standard grammar and vocabulary of the Romani language, voicing similar demands made at many international and national conferences of Gypsy organizations and meetings of experts. It was primarily through the activities of Vania de Gila Kochanowski who maintained relations with the leader of the IRC that this goal was explicitly included in the statutes. However, no activities have been undertaken or proposed in this field by the organization.

Within the European Charter for Regional and Minority Languages, the Netherlands has recognized Sinti/Manoush and Vlach/Romani as non-territorial minority languages. To prevent language loss and loss of valued oral traditions, the LSO is currently embarking on a project in which oral traditions of elders are collected on tape to be subsequently used to teach Gypsy children and youth about the importance of their language and traditions.

The free choice of education is recognized by treaty and law in the Netherlands. Private denominational schools, Catholic, Protestant, and Islamic, receive funding on the same basis as public schools if quality requirements are met. A substantial part of the Dutch educational system is in the denominational private sphere. Also private schools with a variety of teaching

methods are funded. Parents are free to send their children to whatever school they wish. The Dutch and foreign Gypsies are generally not much concerned about the public or denominational character of the school their children attend but let their choice depend on practicalities such as distance from the home and on the attitude of teachers and the amount of trust they have in the school as a safe and nurturing place for their children. It is not uncommon that children from Pentecost gypsies attend Catholic elementary schools.

The Internationaal Romano Comite has strongly advocated the creation of a national school for all foreign Rom children, to be situated in the city of Utrecht because of its central location. The school would have a curriculum aimed at general education as well as training in Gypsy culture and history. However, because the Rom live in eleven local communities, spread over the Netherlands, such a proposal was not feasible. Moreover, because of the problematic position of the chairman of the IRC within the Rom community it was very improbable that parents would send their children to such a school. Instead the ministry advised the IRC to produce a number of video-programs on Gypsy culture and history, to be used in the schools attended by Roma children. This suggestion has not been effectively taken up.

Free choice of employment is guaranteed by treaty and law. Although primarily aimed at the abolition of forced labor, this right has received a different character in present day circumstances. A number of Dutch Gypsies stress the right to pursue traditional occupations and demand the creation of opportunities in this field by the government. Most of these occupations require unrestricted travel and permission to stay in communities for a consecutive number of days with their caravan to ply their trade or craft. As such the right to free choice of employment is linked to the right to freedom of movement within a country. It is

not only the older generation but also a number of young Gypsies who voice this aim. However, their number is rapidly decreasing.

All people in the Netherlands are free to travel wherever they like. However, in this case we are considering travel with a car and caravan. Caravans are only allowed to remain on camping sites for tourists. Otherwise they have to be stored in garages or caravan halls. Although Gypsies are not particularly looking for space on campings, they are generally refused entry there even when space is available. In most cases this is a matter of outright discrimination. In other cases camping owners have had experiences with Gypsies on their grounds who did not seek leisure and recreation but were actively involved in craftwork and trading. Such economic activity is prohibited on campings and campers have repeatedly objected to such practices.

The Caravan Act of 1968 defines which people have the right to live in a caravan and occupy an official caravan site. This legal right is limited to travellers and Gypsies who have traditionally lived in caravans. Provisions have been made by the Ministry of Housing for the rental or purchase of caravans and the building of sites with complete facilities on the same basis as in the public housing sector. Because of the shortage of caravan sites, some are severely overcrowded, travel with a caravan becomes almost impossible because almost all sites are completely occupied. The natural growth of the traveller and Gypsy population which is considerably higher than the national average has intensified the problem. By pressuring local governments to build more sites, the Housing Ministry is slowly closing the gap between supply and demand, although it will still take many years before quality sites for all families are available. The general shortage of official caravan sites and the rule that it is illegal to stay with a caravan outside a camping or official caravan site has prohibited freedom of movement with a caravan.

Gypsies almost always link the question of freedom of movement with their traditional economic pursuits. Their rationale is that if they are allowed to travel and practice their traditional professions, they will not need social security payments anymore as they will be able to take care of themselves. However, economic reality has rendered their traditional professions practically irrelevant. The demand for their products and services hardly exists anymore as it is satisfied by local stores which supply a choice of quality products at affordable prices and by professional traders and service institutions. A number of Dutch Gypsies show a tendency of idealizing the past and think it can be recreated although socio-economic conditions have changed dramatically after World War II. Gypsy children grow up with this ideal image of society propagated by their parents and internalize this image, voicing it when they reach the age they establish families of their own and seek an income. Other families are more realistic and recognize the changed demands of contemporary society. Such parents encourage their children to attend school, not only to acquire the knowledge necessary to increase their income in the long run but also to enable them to carve out an existence in which Gypsy values can be maintained. In the economic sphere this means an emphasis on self-employment (which leaves opportunities for social obligations), private enterprise and independence instead of wage-work and dependency.

The Netherlands have traditionally been a country with a relative tolerant attitude towards people with different religions. The north is predominantly Protestant and the south Catholic. Within the Protestant Church many different denominations can be distinguished. Many groups persecuted for their religious beliefs elsewhere have found sanctuary in the Netherlands over the past centuries, including Jews, Huguenots, Puritans and others. Through post-war immigration religious diversity has increased and the

palette now includes Muslims of different schools, Hindus, Bhuddists, Slavic and Greek Orthodox Christians and a number of syncretistic religions which combine elements of tribal religions with elements of Christianity. Freedom of religion is a long-standing right guaranteed by law. Belief is considered to be part of the private domain and is on that basis legally protected. In general no restrictions are placed on the practice of religious beliefs, unless such practice conflicts with existing laws. In most cases practical arrangements can be made to overcome legal problems. Cases in point are ceremonial circumcision and the ritual slaughtering of animals.

The Gypsies of the Netherlands adhere to a variety of religious persuasions. The Dutch Gypsies are predominantly Catholic and emphasize the veneration of the Virgin Mary in annual pilgrimages. A minority is Protestant, mainly Pentecost. A number of traditional beliefs remain and are partly blended with Christian elements. The foreign Rom are predominantly Christian, primarily Orthodox. A small minority is Islamic. This latter group however has been partially recruited by Jehova's Witnesses. The Rom also retain certain traditional religious elements. The religious practices of Sinti and Rom has always fallen in with general religious practice and diversity. The Ministry of Welfare, Health and Culture has financed cultural activities staged during the annual Saint Mary pilgrimages and the Pentecost conference and contributed to some costs of the organization of these enterprises.

Religious freedom is an important element of the right to participate in cultural life. The same can be said of the freedom of speaking the native language, the freedom of assembly and association on an ethnic basis and the free choice of education. If cultural life is more narrowly interpreted as the arts, it must be noted that Gypsies have access to all educational and performance facilities in this sphere which are available to the general population. Through the minority policy

extra funds have been made available for projects in the field of ethnic arts, although the Gypsies' use of these facilities has been negligible. Among the Dutch Sinti a strong musical tradition exists, and several bands exist which play for appreciative audiences. Exclusive Gypsy Music Festivals are organized annually in the cities of Utrecht and Tilburg. Some bands are quite successful, appear on television and produce a record or compact disc now and then. Most groups play jazz in the Hot Club de France style and Django Reinhardt is much admired. Among them are Romanesj, Tusci and the Trio Rosenberg. Some groups also play eastern European (Gypsy) music. The orchestras of Tata Mirando and Gregor Serban have gained national acclaim. A government grant was made available for the production of a CD with music from young Sinti and Roma, and the development of a music studio. Plans for a cultural center are currently being developed, also supported by a grant.

The Gypsies have been excluded from the national policy consultation process that has been set up by the Interior Department vis a vis ethnic minorities. Although they are the smallest minority group, they have developed an effective national organization and represent the ethnic minority which is faced with the most serious forms of social exclusion, lagging behind all other minority groups in the fields of housing, education and employment (Overbekking 1987). Bilateral consultations have now been granted, but the experience of most participating minority organizations is that consultation often takes place when decisions on policy have virtually been made, and consultation has leaves little room for alternatives⁸.

Organized demands for material and social improvements have been the major goal of Gypsy associations. Housing, education and employment have all figured prominently in the statutes of the organizations, their policy programs and activities. Cultural needs have on occasion also been emphasized, by

⁸ The Finnish model of dialogue and consultation promises a more productive approach, while lessons can also be learned from the Spanish experience with the Gitano Development Program (van Baalen 2000:78-9).

the Dutch Gypsies because of their strongly felt need for cultural preservation and the affirmation of their cultural identity, by the foreign Gypsies because of the pragmatic impression that such an emphasis might offer additional or alternative opportunities for government subsidies.

CONCLUSIONS

Individual and collective initiatives by Gypsies in the Netherlands have addressed a variety of issues over the past 10 years. Reviewing the decade's history, cultural rights were the focus of action at various occasions. The cultural rights of ethnic minorities, as defined in international treaties and in the constitution, were never seriously challenged in the case of Gypsies in the Netherlands. Their cultural rights were not only protected and maintained, but at several instances also supported and even actively promoted by government policy.

The right to assembly and association was not only recognized, but also promoted by supporting incipient organizational developments among Gypsies. At many occasions advice was asked from and given by the government about strategic questions regarding the formulation of organizations' goals, their internal structure, as well as their sources of funding. Financial support was given to a number of organizational initiatives, first concentrating on single and short-term activities, later extending grants to cover organizational expenses, finally covering personnel if organizations continued to be effective in realizing goals which the organizations and the government had defined as common aims. This has resulted in an effective national organization of Sinti and Rom.

Sinti and Roma practice various brands of Christianity and Islam unencumbered. Local governments facilitate Pentecost revival meetings and Catholic processions. The government occasionally provides small

grants for auxilliary activities during these occasions when opportunities arose to establish informal contacts between Gypsies and gadjos at the local level. All groups speak their Native language, and subsequently learn Dutch. Parents freely choose the schools which their children attend. The young generation chooses freely between wamework and private enterprise for their livelihood. Social security is available for those unable to secure an adequate income. Freedom of movement is essentially unrestricted, although moving with a caravan is subject to zoning rules which do not differentiate between Gypsies and non-Gypsies.

Cultural rights have figured prominently in the ideological construction of Gypsy identity by Gypsy organizations. While language issues remain mainly internal, other issues are expressed and acted upon in the public arena. Religion and music have proven to be effective meeting grounds, vehicles for forging common bonds between Gypsies and gadje. Housing, education, and employment issues are still partly defined by valued traditions, whose survival however is increasingly in question because of the rapidly changing economic and social environment. A new generation addresses these issues by developing bridges between traditions and new realities in a variety of ways: the formation of ethnic associations, advocacy of Gypsy rights in a democratic society based on equal opportunities, embarking on strategies to combat racism and discrimination, and the development of local and regional projects aimed at equipping Gypsies with the knowledge and skills necessary to attain an equal and valued position as in Dutch society as Gypsy citizens, taking pride in their ethnic ancestry.

Looking back on the recent history of Gypsies in the Netherlands, it becomes clear that the past two decades have witnessed fundamental changes in Gypsy-gadje relations. Efforts at consultation of Gypsies have been undertaken by policymakers, albeit hesitantly, with varying degrees of success, and not yet in

a completely convincing manner. Formal Gypsy associations have been established at the national and local level, articulating a variety of problems, needs and ambitions, and advocating their rights as an ethnic minority group. Pivotal cultural rights have been defined, acted upon and realized, often in cooperation with and supported by government. The national organization of Gypsies has been a successful advocate of Gypsy rights and freedoms. It has sought action to combat discrimination, developed a public relations campaign aimed at changing negative stereotypes, set up education and employment programs for youth, and guaranteed recognition of and material support for victims of World War II. As coordinator and spokesperson for the organization, Lalla Weiss received several awards for the pioneering work of the LSO. In March 2001 the Dutch War Resistance Organizations and Amnesty International awarded the European Roma Rights Center (Budapest) and the National Sinti Organization (Best) the prestigious «Geuzen-medal» for their activities.

The successful strategies for action of the national organization provide an example for emulation by local groups. However, a note of caution is required here. Spatial segregation, discrimination and social exclusion are still facts of life, and self-exclusion, absenteeism from school, juvenile delinquency and unemployment are problems that need to be effectively addressed. But it is a positive sign that the national organization of Gypsies and the government have forged common bonds to address these issues in the 21st century⁹.

⁹ An earlier version of this article was read as a paper at the Leiden University Fund Conference on «The Social Construction of Minorities and Their Cultural Rights in Europe», University of Leiden, September 12-14; 1990. The present article was written on personal title, and the opinions expressed are those of the author, rather than of the government or the Ministry of Health, Welfare and Sports.

REFERENCES

- ABGV (1985): *The Dutch Gypsies: a preliminary study of their social position*. Associatie Bastianen, Geerts, Vriesema: Nijmegen.
- ACTON, Thomas (1974): *Gypsy politics and social change*. London: Routledge and Kegan Paul
- BAALEN, H. van (2000): *The position of the Roma and Sinti in an integrating Europe: rethinking national identity*. The Hague: Liberal International.
- BOER, Gerard C. de (1980): «Statut juridique des tsi-ganes aux Pays-Bas». In *Etudes Tsiganes* 26 (1):1-8.
- CAMPFENS, Hubert (1880): *The integration of ethno-cultural minorities: a pluralist approach*. The Hague: Ministry of Cultural Affairs, Recreation and Social Welfare/Government Publishing Office.
- CoE (1950): *Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms*. Strassbourg: Council of Europe.
- DANBAKLI, Marielle (comp.) (1994): *On Gypsies: Texts issued by international institutions*. Paris: Centre de Recherches Tsiganes.
- EISENSTADT, S.N (1956): «The social conditions of the development of voluntary associations: the case of Israel». In *Scripta Hierosolomitana* 3:104-125.
- ELDERING, Lotty (1989): «Ethnic minority children in Dutch schools: underachievement and its explanations». L. Eldering and J. Kloprogge (eds.). *Different cultures, same school: ethnic minority children in Europe*: 107-136. Amsterdam: Swets & Zeitlinger.
- ELT, Mieke den, and MEER, Ton van der, (eds.) (2000): *Nationalities and education: perspectives in policy-making in Russia and the Netherlands*. Utrecht: Sardes.

FORUM (2000): *De toekomst van allochtone zelforganisaties: verslag van de visieconferentie*. Utrecht: Forum.

GOEI, Leonie de (1984): *Lau Mazirel en de Woonwagenvet van 1968*. M.A.-thesis. Utrecht: State University of Utrecht.

GRAAF, H. de; PENNINX, R.; STOOVÉ, E.F. (1988): «Minorities policies, social services and ethnic organizations in the Netherlands». Shirley Jenkins, ed. *Ethnic associations and the welfare state*: 203-238. New York: Columbia University Press.

HANCOCK, Ian (1990): *The roots of inequity: Romani cultural rights in their historical and social context*. Keynote address to the LUF-Conference on «The social construction of minorities and their cultural rights in Western Europe», September 12-14. Leiden: University of Leiden.

HOVENS, Pieter (1982): «Roma in the Netherlands». In *Roma* 6 (2,3):40-43.

– (1982a): N. Boogaard, P. v. Eeuwijk, J. Rogier - Zigeuners: de overleving van een reizend volk (book review). In: *Mens en Maatschappij* 57/1:101-102.

– (1990): *High expectations in the Low Countries: government policy and foreign Gypsies in the Netherlands*. Paper read at the Annual Conference of the American Gypsy Lore Society, Wagner College, Staten Island, New York, May 1.

– (1991): *Buitenlandse zigeuners in Nederland: overheidsbeleid tussen mythe en werkelijkheid*. Paper read at the VNG-Conference on «The Future of Gypsy Policy», Vereniging van Nederlandse Gemeenten, The Hague, february 28.

– (1994): *Gypsies in the Netherlands: problems, policies and prospects*. Paper presented to the CSCE-seminar on Roma in Europe, Warsaw (Poland), Sep-

tember 2-23; published in: P. Bakker et al., eds. – *The Romani language between East and West*: 1-9. Institute of Comparative Linguistics; Amsterdam.

- (1994a): *Gypsies and NGO's in the Netherlands: a historical sketch*. Paper presented at the OCSE/ODHIR Human Dimension Seminar on Gypsies in Europe; Warsaw, september 20-23.

HOVENS, Pieter; DAHLER, Rob (eds.) (1988): *Zigeuners in Nederland: cultuur, geschiedenis en beleid*. Social Antropologische Cahiers 22; Catholic Nijmegen: University of Nijmegen.

HOVENS, Pieter; HOVENS-WIJNHOVEN, Jeanne (eds.) (1982): *Gypsies, caravandwellers and travellers: a bibliography*. Rijswijk: Ministry of Cultural Affairs, Recreation and Social Welfare.

JENKINS, Shirley (1988): «Introduction: immigration, ethnic associations and social services». S. Jenkins ed. *Ethnic associations and the welfare state*: 1-19. New York: Columbia University Press.

LAYTON-HENRY, Zig (1990): «Immigrant associations». Z. Layton-Henry ed. *The political rights of migrant workers in Western Europe*: 94-112. London: Sage Publications.

LIEGEOIS, Jean-Pierre (1994): *Roma, Gypsies, Travellers*. Strassbourg: Council of Europe Press.

LOMBARD, Arima (1981): *Success begins at home: educational foundations for preschoolers*. Lexington: D.C. Heath.

LUCASSEN, Leo (1990): *En men noemde hen zigeuners: de geschiedenis van Kalderash, Ursari, Lowara en Sinti in Nederland, 1750-1944*. Ph.D.-Thesis. Leiden: University of Leiden.

LUCASSEN, L.; WILLEMS, W.; COTTAAR, A. (1998): *Gypsies and other itinerant groups: a socio-historical*

approach. London; New York: Macmillan and St. Martin's Press.

MARTENS, E.P.; WEIJERS, Y. (2000): *Integration Monitor 2000*. The Hague; Rotterdam: Ministry of the Interior and Kingdom Relations/Institute for Sociological and Economic Research.

MAZIREL, Lau (1973): «Verfolgung der Zigeuner im Dritten Reich: Vorgeschichte ab 1870 und Fortsetzung bis heute». In *Essays über Naziverbrechen, Simon Wiesenthal gewidmet*: 124-177. Amsterdam.

– (1987): *Woonwagenvolk*. Amsterdam: Van Gennep.

OREMUS, A. (1953): «The situation of Travellers in Holland». *Migrazione e Turismo* 12:99-102.

OVERBEKKING, J. et al. (1987): *Nederlandse zigeuners en burgermaatschappij: een eeuwigdurend schaakspel*. Nijmegen: OABG.

PENNINX, Rinus (1981): «The contours of a general minorities policy». In *Planning and Development in the Netherlands* 13 (1):5-26.

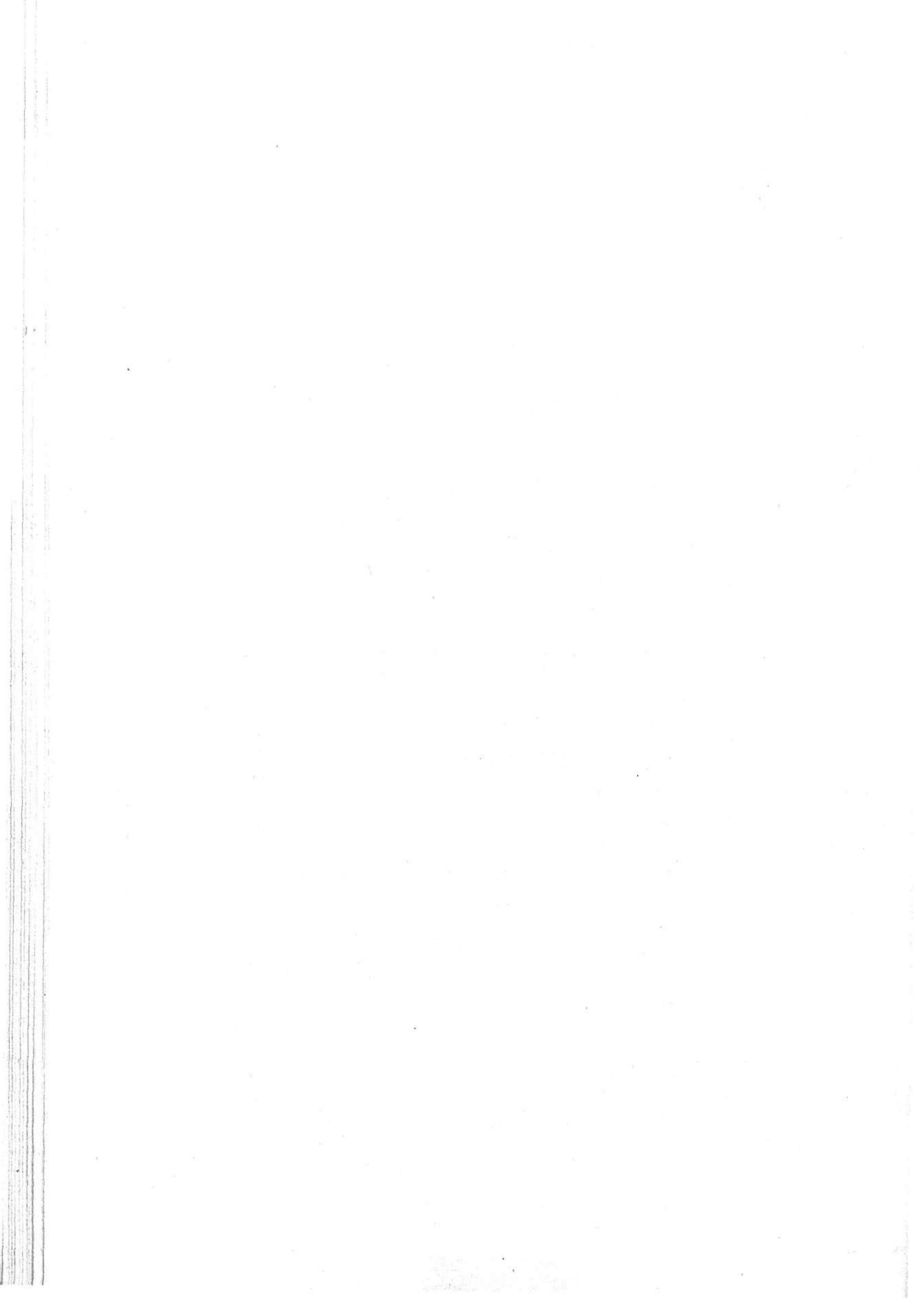
PENNINX, R. and SLIJPER, B. (1999): *Voor elkaar? Een beschouwing over de betekenis van organisaties van migranten*. Amsterdam: Instituut voor Migratie en Etnische Studies.

PFEIFER, M.E. (1999): *Community, adaptation and the Vietnamese in Toronto*. Ph.D.-thesis. Toronto: University of Toronto.

RATH, Jan (1983): «Political participation of ethnic minorities in the Netherlands». In *International Migration Review* 17 (3):445-469.

SCHOENEBERG, Ulrike (1985): «Participation in ethnic associations: the case of immigrants in West Germany.» In *International Migration Review* 6 (3):416-437.

- SIJES, Ben (1981): «The persecution of Gypsies in the German-occupied Netherlands, 1940-1945». In *Netherlands Journal of Sociology* 17 (2):205-208.
- STERK, G. (ed.) (2001): *Jaarboek van de Multiculturele Samenleving*. Utrecht: Forum.
- U.N. (1948): *Universal Declaration of Human Rights*. United Nations resolution 217A (III); New York, December 10.
- U.N. (1966): *International Covenant on Civil and Political Rights*. United Nations covenant; New York, December 16.
- WAELEN, Wiel et al. (1990): *Buitenlandse zigeuners: een evaluatie van het gevoerde overheidsbeleid*. Nijmegen: OABG.
- WILLEMS, Wim (1997): *In search of the true Gypsy: from Enlightenment to final solution*. London: Frank Cass.
- WILLEMS, Wim; LUCASSEN, Leo (1990): The church of knowledge: representation of Gypsies in Dutch encyclopedias and their sources. In Matt T. Salo, ed. *One hundred years of Gypsy studies: 31-50*. The Gypsy Lore Society; Cheverly MD, 1990.
- (1990a): *Ongewenste vreemdelingen: buitenlandse zigeuners en de Nederlandse overheid, 1969-1989*. The Hague: Staatsdrukkerij en Uitgeverij.



La AGRICUL TURA CAPITALISTA EN CALIFORNIA Y LAS FAMILIAS INMIGRANTES MEXICANAS COMO PEQUEÑAS PRODUCTORAS DE FRESÓN

Teresa Figueroa Sánchez
Universidad de California,
Santa Barbara

RESUMEN

La organización social de la agricultura en el rico valle de Santa María cambió a finales del siglo XIX porque se construyó una azucarera que introdujo un cultivo no tradicional como la remolacha, un nuevo sistema de riego, creando pequeñas empresas familiares y un amplio mercado de trabajo temporal. Después de la Segunda Guerra Mundial, la agricultura se

intensificó porque se impulsó más el desarrollo de varios cultivos como el brócoli y el apio que requería más mano de obra temporal que los campesinos mexicanos proveyeron. Cuando el Programa Bracero termina muchas familias mexicanas inmigraron asentándose en lugares como Santa María. Al contrario de lo argumentado por Lenin, las familias inmigrantes se convirtieron en unidades de trabajo no asalariado dedicadas a la cosecha del fresón. Años después, la búsqueda de mano de obra forzó a las empresas capitalistas a crear las condiciones, facilitando crédito y tierra por ejemplo, para que se pudieran establecer nuevas empresas dedicadas al cultivo del fresón. De esta manera las familias se vinculan a la economía global especializándose en la producción del fresón con su fuerza de trabajo familiar, mientras las empresas capitalistas se especializan en la distribución y mercado del fresón reproduciendo su capital.

ABSTRACT

The social organization of agriculture in the Santa Maria Valley changed at the end of the 19th century because a capitalist enterprise built a sugar factory introducing a new crop, new irrigation system, facilitated family farming, and demanded a large temporary labor market. After World War II, agricultural production intensified developing more crops such as broccoli and celery that required more labor, and Mexican peasants supplied it. When the Bracero Program ended, many Mexican immigrant families settled down in such places as Santa Maria. Contrary to Lenin's argument, immigrant families became units of production with non-wage labor in the strawberry industry. Years later, capitalist enterprises desperately sought labor pools creating the conditions, facilitating credit and land for instance, to establish new enterprises dedicated to strawberry production. In this manner, families are linked to the global economy specializing in the production of strawberries with their family labor, while capitalist enterprises specialized on the distribution and marketing of strawberries reproducing their capital.

¹ Me gustaría dar las gracias a Juan Vicente Palerm por haber hecho sugerencias y también a José Luis Saleta por haber corregido este manuscrito.

INTRODUCCIÓN¹

La presencia de los inmigrantes mexicanos en Estados Unidos no es un fenómeno nuevo. Durante el siglo XIX, ya muchos mexicanos emigraban para trabajar en los estados del suroeste, como California. La mayoría trabajaba en la agricultura unos meses y regresaba a sus lugares de origen a invernar. Esta situación temporal se acentuó cuando los gobiernos de México y de Estados Unidos firmaron el Programa Bracero (1941-1964), importando miles de campesinos mexicanos para trabajar en la agricultura, entre otras industrias (Galarza 1964). La literatura que analiza la experiencia de los trabajadores mexicanos en los campos agrícolas es extensa y muy rica (Cardoso, 1982; Cornelius, 1992; Massey et al., 1987; McWilliams, 1939; Palerm, 1999). La inmigración mexicana a los Estados Unidos ha cambiado porque ahora hay muchísimas familias, ya no únicamente hombres solos, de inmigrantes; y que se desplazan a otras zonas que están fuera del suroeste americano. Recientemente, muchas de estas familias de inmigrantes mexicanos se han establecido en pueblos rurales y han pasado a ser pequeños productores de fresa, tomate, guisantes, calabacín, brócoli, o tomatillo. La pregunta es: ¿Porqué surgen las pequeñas empresas familiares de inmigrantes en una agricultura altamente capitalista?

Los científicos sociales han debatido durante mucho tiempo el desarrollo del capitalismo agrario y el rol de la pequeña empresa familiar. K. Marx en *El Capital* (1990 ed.) presentó un marco teórico analizando el desarrollo del capitalismo. Marx analizó la génesis del capitalismo en el primer volumen argumentando que el campesinado inglés había sido separado de los medios de producción. Las familias campesinas eran las dueñas de la tierra o tenían acceso a los utensilios necesarios para la producción agrícola.

A partir del siglo XIV, el campesinado inglés experimentó una serie de actuaciones legales y extra-legales

que destruyeron su organización económica. El Período de la Reforma fue, por ejemplo, uno de los eventos que sirvieron para crear una masa de trabajadores asalariados. Para el siglo XVIII, según Marx, la destrucción del campesinado inglés estaba terminada con la creación de una reserva de trabajadores industriales al servicio del capitalismo.

De igual manera, Lenin (1979 ed.) argumentó en su libro *El Desarrollo del Capitalismo*, que las fuerzas capitalistas estaban penetrando en el pueblo campesino ruso. El capitalismo empezó a crear una sociedad que estaba pasando por una transición donde el viejo sistema y el nuevo capitalismo coexistían. En otras palabras, mientras que el primero ataba al campesino a la tierra a través de varios mecanismos como el patronaje, el segundo creaba las condiciones necesarias para el trabajo asalariado. Conforme el capitalismo entra más y más en la comunidad campesina, desata un proceso conocido como la «descampesinación» o la polarización del campesinado en términos de clase. Lenin documentó como el campesinado pobre se convertía en trabajador proletario, mientras que el campesino medio ascendía a la clase *Kulak* o burguesa. También analizó los *Zemstvos* o censos agrícolas, concluyendo que el capitalismo estaba transformando un país atrasado en un lugar dominado por grandes granjas e industrias. Los campesinos emigraban a zonas más desarrolladas o a zonas donde la industrialización los empleaba como asalariados. Para Lenin, igual que para Marx, el rol del campesinado ruso era el de convertirse en trabajador asalariado.

Otros científicos sociales mantuvieron que la pequeña empresa familiar sobreviviría al desarrollo del capitalismo agrícola. Kautsky (1974 ed.) dijo que el desarrollo del capitalismo no destruiría la empresa familiar. Dado que el capitalismo necesitaba trabajadores durante períodos específicos, éstos se dividirían y crearían pequeñas granjas familiares. Estos pequeños granjeros combinarían el trabajo no asalariado con el

asalariado. De igual manera, Chayanov (1966 ed.) se opuso a la interpretación unilineal del desarrollo del capitalismo, diciendo que el granjero ruso no tenía una mentalidad capitalista cuando se le comparaba con el empresario capitalista. Es decir, las pequeñas empresas familiares tomaban «decisiones subjetivas» sobre la distribución del trabajo en la granja, porque su decisión estaba basada en el ciclo interno demográfico o necesidades de la unidad familiar (Cancian 1988). Básicamente, si las necesidades de consumo de un hogar en crecimiento aumentaban, el granjero también se sometería a una explotación mayor. El granjero podía disminuir la cantidad de trabajo invertido en la granja si el número de personas en el hogar reducía sus necesidades de consumo. Dado que la empresa familiar recurría al trabajo no asalariado de la familia, el granjero tenía una ventaja sobre la empresa capitalista. Además, la empresa familiar no calculaba en términos de salario la cantidad de trabajo invertido en la granja. Este viejo debate podría ser utilizado en el contexto de la agricultura en California, donde el desarrollo del capitalismo alcanzó un nivel bastante desarrollado revelando tendencias generales.

El valle de Santa María tiene una historia agraria vinculada a la del *condado* de Santa Bárbara en California. Durante los siglos XVII y XVIII, los Franciscanos bautizaron y asentaron la población nativa en pueblos agrícolas tales como el de Santa Bárbara. Los Franciscanos cultivaron algodón, limas, olivos y viñas, utilizando nuevos métodos de riego para que la producción fuera de consumo y para el comercio. Los estudiosos del tema dicen que los Franciscanos «...gradualmente construyeron imperios substanciales para la Iglesia» (Wilkinson, 1983: 23). En 1833, el gobierno mexicano proclamó el Acta de Secularización, liberalizando las propiedades de la iglesia. Como resultado, los «indios» recibieron ganado y caballos, así como pequeñas parcelas (Camarillo, 1979; Mirón, 1883). Este fue el final del período de la Misión, en que

grandes territorios fueron subdivididos y distribuidos en pequeñas parcelas.

La élite local en California formó nuevos *ranchos*, desplazando a las pequeñas unidades agrícolas. En Santa Bárbara, por ejemplo, sólo unas pocas familias adquirieron propiedades que «...incrementaban en número, tamaño, y fortuna» (Camarillo, 1979: 10). La familia Carrillo fue dueña del Rancho Suey, Lompoc, Los Alamos y Misión Vieja, además de tener otras propiedades más pequeñas. Entre 1834 y 1846, estas élites tenían que probar su ciudadanía mexicana y su afiliación a la religión católica antes de recibir cientos de hectáreas de tierra. En el rico valle de Santa María, al igual que en otras partes de California, estas tierras fueron usadas para el pastoreo de ganado. Entre 1862 y 1863, los *rancheros* sufrieron una severa sequía, disminuyendo el agua y consecuentemente el pasto, de modo que cientos de animales murieron en el valle y la economía de pastoreo basada en grandes propiedades declinó.

La pequeña propiedad reapareció cuando las grandes propiedades empezaron a subdividirse, después de que California pasara a formar parte de la Unión Americana en 1850. Las familias a las que se les otorgaron tierras tenían que regularizar sus títulos de propiedad, pero muchas no pudieron pagar el costo perdiendo sus títulos (Camarillo, 1980). Bajo el programa federal de distribución de tierras, los europeos y los «yanquis» «...podían pedir una porción de tierra bajo el *Homestead Act*, *Preemption Act*, y *Timber Culture Act*» (Hatch, 1979: 21). Bajo cada una de estas actas, una persona podía obtener 160 acres o un total de 480 acres. En Santa María, las personas tenían que pedir sus propiedades en las oficinas localizadas en San Francisco, Santa Bárbara, y Santa María. Así, las familias de europeos y «yanquis» que se establecieron en el valle de Santa María organizaron pequeñas granjas familiares. Los portugueses e italianos se especializaron en la producción de mantequilla que vendían en San Fran-

cisco. Estos inmigrantes limpiaron grandes extensiones de tierra para plantar cultivos tales como el trigo.

La construcción de una empresa capitalista productora de azúcar cambió la organización social del pequeño pueblo agrícola. Después de la primera mitad del siglo XIX, las plantaciones de azúcar en el Caribe liberaron a los esclavos, disminuyendo su producción de azúcar (Mintz, 1985). Así, California se convirtió en un centro productor de azúcar, en el interior y en los valles de la costa. En 1888 se construyó en Watsonville, por ejemplo, una fábrica para la cual se cultivaron un año después, 2.759 acres de remolacha (Wells, 1996: 105, pie de página 5). Además en 1898, la *Union Sugar Company* construyó una planta procesadora al suroeste de Santa María y al sureste de Guadalupe, invirtiendo 484.760 dólares (Santa María Times: 1898, Feb. 12). Se calculó que la planta tendría la capacidad para procesar entre 500 y 1,000 toneladas de remolacha cada 24 horas.

La *Union Sugar Company* puso en marcha su maquinaria pública para atraer a agricultores nuevos que produjeran un cultivo no tradicional como la remolacha. Es decir, un año antes de que se construyera la fábrica en Santa María, la *Union Sugar Company* publicó en el periódico local dos contratos de producción específicos. En el primer contrato la fábrica se comprometía a pagar entre 3 y 3.50 dólares por tonelada de remolacha dependiendo del lugar donde se hiciera la entrega. Según el segundo contrato, pagaría entre 2.25 y 3.25 dólares por tonelada dependiendo del nivel de azúcar en la remolacha. Lo más importante es que la fábrica desarrolló la infraestructura para poder producir remolacha masivamente en el valle de Santa María. Tradicionalmente, las familias que se asentaban en el valle pagaban para excavar pozos de agua. Sin embargo, la compañía azucarera no iba a sostener una fábrica utilizando métodos de riego de la agricultura de secano (citado en Von Thunen, s.f.). Pronto se generó una demanda de bombas de gas para extraer el

agua y en pocos años llegó a haber hasta 100 pozos de agua en el valle de Santa María. La disponibilidad del riego fue muy importante para poder sembrar la remolacha en grandes cantidades, pues el propio éxito de la fábrica dependía de esta técnica de riego.

La fábrica de azúcar creó muchas empresas familiares, porque el cultivo de la remolacha necesitaba de mucha mano de obra. Estados Unidos producía azúcar en Puerto rico, Cuba, Hawai, y las Filipinas (Mintz, 1982: 188). En Santa Bárbara había plantados 2.326 acres de remolacha en 1899; y 11.320 acres en 1909 (Horticultural Commissioner Report: 1938, Table 5). Tal cantidad de tierra cultivada requería una mano de obra abundante, y se encontró en los arrendatarios. En 1900 había 429, el 37.3% de agricultores; En 1920 se registraron 613, el 41.3%. Con la Gran Depresión declinó a 511, el 32.9%, pero este fue también el resultado de una enfermedad que afectó a la remolacha. Ésta se cultivó en la parte norte del condado de Santa Bárbara, que incluye los pueblos de Los Alamos, Lompoc, Santa Ynez y Santa María. En la zona de Santa María algunos inmigrantes japoneses se convirtieron en pequeños productores de remolacha (Romes, 1987). La pequeña empresa familiar fue necesaria porque para mantener la calidad de la remolacha se requería de mucha atención y mucha mano de obra. Por ejemplo, según el contrato, la fábrica no aceptaba remolacha que excediera 4 libras ni la remolacha dañada. Además, la fábrica se reservaba el derecho de deducir la cantidad de tierra pesada en una carga y deducir pagos si la remolacha no era cortada de acuerdo a los estándares de la compañía. La calidad y las condiciones sanitarias de la remolacha eran muy importantes en el proceso de refinado del azúcar, de manera que se le exigía a las familias que entregaran un cultivo de alta calidad.

Pronto empezó a diversificarse la agricultura puesto que ahora había agua de riego. Los inmigrantes japoneses plantaron cultivos como la zanahoria, coliflor, lechuga y algunos otros en pequeñas cantidades. Ya

en 1930 los agricultores que habían comprado grandes granjas practicaban nuevas técnicas de cultivo como la rotación de la tierra y fertilización, así como la utilización de maquinaria agrícola. Significa esto que la empresa capitalista dominaba ya entonces las relaciones agrarias en el valle de Santa María?

LA RECAPITALIZACIÓN DE LA AGRICULTURA LOCAL: LOS FRIGORÍFICOS

Las *Cooling plants* o fábricas con grandes frigoríficos han estado jugando un papel muy importante en la reorganización y reintensificación de la producción de mercancía que requiere mucha mano de obra estacional y permanente. Al igual que en el pasado, construir una planta para guardar la mercancía perecedera requiere un planeamiento largo y una inversión de capital fuerte que está mas allá del alcance de la mayoría de los pequeños productores. Por ejemplo, una de las plantas más avanzadas tecnológicamente localizada en el valle de Santa María costó entre 5 y 6 millones de dólares. De acuerdo con White (1992), la fábrica tiene «...72,000 pies cuadrados de capacidad para guardar y enfriar...» productos agrícolas. Las nuevas plantas frigoríficas tienen una maquinaria especial y utilizan tecnología para retrasar el proceso de envejecimiento en las frutas y vegetales que se guardan en las cámaras. Estas plantas frigoríficas operan realmente con tecnología avanzada, revolucionando la etapa posterior a la cosecha de productos perecederos y diferenciándose en gran medida de las operaciones que toman lugar en el campo, donde se depende básicamente de la habilidad para cortar, manejar y empacar la mercancía.

Estas plantas frigoríficas son las que envían el producto al mercado, así que constantemente buscan mercados nacionales e internacionales. Diariamente se forman largas colas de enormes camiones a la entrada de las cámaras frigoríficas donde cargan mercancía como

apio, lechuga, brócoli, coliflor, calabacín, pimiento, cilantro, flores, y fresas entre otros muchos productos. Los productos agrícolas llegan a los mercados urbanos del país en sólo cuestión de horas o días. De hecho, poblaciones urbanas como las de Los Angeles, San Francisco, o Nueva York consumen una gran cantidad de frutas y vegetales frescos que se cultivan prácticamente todo el año. Además de la demanda nacional, los mercados internacionales son ávidos consumidores de los productos frescos que se producen en California. Por ejemplo, los agricultores intentan cultivar brócoli pequeño y con forma de diamante para los japoneses, que pagan altos precios por estos productos frescos de alta calidad. Otros investigadores también han documentado la internacionalización de estos productos frescos como una respuesta a los cambios de dieta entre la clase media y alta en «países del centro» (Goldfrank, 1994). California se ha convertido en una zona de producción agrícola por excelencia.

En Santa María los agricultores han ido desplazando cultivos que tienen poca demanda en el mercado utilizando la tierra cultivable para plantar cultivos que tienen una demanda más fuerte en los mercados nacionales e internacionales. Entre 1970 y 1990, el cultivo de la alfalfa, frijoles, cebada, centeno, avena y trigo disminuyeron paulatinamente. Al eliminar o disminuir estos cultivos, los agricultores reintensificaron y se especializaron en la producción estacional de productos vegetales. Por ejemplo, aumentó el cultivo intensivo de la lechuga, la coliflor, el apio, y el brócoli. Más concretamente, el brócoli pasó de 16.390 acres en 1990 a 25.678 acres en 1999 (Agricultural Commissioner Reports). Los agricultores acortan el plazo de crecimiento de la planta cultivándola en pequeños invernaderos y luego la trasplantan. Además, los agricultores plantan el mismo cultivo cuatro veces al año en el mismo lugar.

El cultivo del fresón ejemplifica estos cambios que se han dado en la economía agraria de la región. Después de que terminara la Segunda Guerra Mundial y

después del Programa Bracero, las hectáreas de fresón aumentaron de 23 a 447 acres en 1950 y a 798 acres en 1960 (*Agricultural Commissioner Reports*). Es decir, esto supuso un aumento del 78% en una década. En 1970, el número de hectáreas disminuyó a 550, una disminución del 31%, posiblemente debido al fin del Programa Bracero. En las siguientes décadas, el número de hectáreas de fresa no disminuyó, sino que aumentó en cantidades significativas. En 1980, hubo 836 acres el 53% más que en la década anterior, y 4.530 acres en 1990, un 441.86% más que en 1980. Esta década representa una verdadera explosión del productivo del fresón en la zona. En 1999 el fresón disminuye 3.163 acres un 30.18%, aparentando una estabilidad en términos de tierra cultivada.

El fresón ha sido un cultivo de mucho valor, generando una industria multimillonaria en el valle de Santa María. De acuerdo con los informes del *Agricultural Commissioner* de la zona, el fresón ha tenido un ingreso bruto, no ajustado a la inflación, de 2.028.506 dólares en 1950; 3.015.700 en 1960; 4.627.000 en 1970; y 12.040.276 en 1980. De 1950 a 1980, el análisis demuestra que el valor bruto del fresón aumentó un 493.5% en 30 años. El fresón es sin duda un cultivo de alto valor, sino él mas alto, que trae nuevo capital a la zona. En 1990, el *Agricultural Commissioner* reportó 74.748.536 dólares; y 80.053.943 en 1999:

Condado de Santa Bárbara
Superficie (acres) y Valor Bruto
1950-1999

<i>Years</i>	<i>Acreage</i>	<i>Gross Value</i>
1950	447	2028506
1960	798	3015700
1970	550	4627000
1980	836	12040276
1990	4530	74748539
1999	3163	80053943

Agricultural Commissioner Reports

La explosión del cultivo del fresón en el valle de Santa María tuvo lugar entre 1980 y 1990, cuando el valor bruto no ajustado a la inflación subió un 520,82%. Nueve años después, el fresón aumentó solo el 6.63% en valor bruto. Como se discutirá más adelante, el desarrollo del cultivo de la industria de la fresa ha sido el resultado de tener acceso a un sistema de trabajo único: familias mexicanas que tienen mano de obra familiar no asalariada.

LA AGRICULTURA CAPITALISTA Y LOS TRABAJADORES DEL CAMPO INMIGRANTES

El desarrollo de la agricultura capitalista ha dependido de constantes flujos inmigratorios. Durante la última parte del siglo XIX, llegaron al valle de Santa María inmigrantes japoneses, después de que la azucarera introdujera el cultivo de la remolacha. De hecho, muchos japoneses entraron como trabajadores del campo, puesto que la remolacha necesitaba mucha mano de obra. Aunque pocos fueron pequeños productores de remolacha, muchos trabajaron en el campo, y otros trabajaron en distintos cultivos que se estaban desarrollando. Dado que a los japoneses no se les permitió traer sus familias a los Estados Unidos, la población disminuyó paulatinamente. Entonces, los agricultores emplearon a un nuevo grupo de inmigrantes de las Filipinas (García, 1992). Durante este tiempo, había campesinos mexicanos trabajando junto con los filipinos, pero no eran un grupo significativo. Ya en 1930, los inmigrantes filipinos trabajando en la agricultura finalmente desplazaron al grupo de trabajadores japoneses. Los filipinos también pasaron por ese proceso de desplazamiento cuando llegaron al valle de Santa María emigrantes de los estados de Texas, Oklahoma, Arkansas, y Missouri. Durante la Gran Depresión, los agricultores preferían emplear individuos que tuvieran su familia en la ciudad (Nelson, 1987). A los hombres solos como a los filipinos

no se les daba trabajo. Siguiendo el ciclo de «salida y entrada» de distintos grupos de trabajadores del campo, la experiencia de Santa María es generalizable a todo el estado de California.

Los agricultores intensificaron la producción de cultivos tales como el brécol, la uvas, el apio, zanahorias y calabacín entre otros, necesitando más mano de obra agrícola en el valle de Santa María. Durante la Segunda Guerra Mundial, los agricultores necesitaban más trabajadores porque tenían problemas reteniendo los nativos, que preferían irse a las ciudades donde ganaban más. Entonces los agricultores emplearon estudiantes de bachillerato, los cuales obtenían un permiso de trabajo especial de la escuela. Estos adolescentes recogían la cosecha durante unos cuantos días, pero pronto rehusaban seguir trabajando en las granjas. Después de esto, los agricultores incluso emplearon mujeres para que cosecharan los productos, pero pronto abandonaron el trabajo. Los intentos de crear una fuerza de trabajo proletaria local en Santa María fracasaron porque era muy difícil mantenerla en un trabajo mal pagado. La industria desarrollada por la guerra creaba empleos urbanos mejor pagados dejando un vacío en las zonas rurales.

El Programa Bracero, entre Estados Unidos y México, solucionó el problema de la falta de mano de obra a los agricultores porque cientos de campesinos se incorporaron al trabajo en California. Muchos de estos campesinos venían de los estados del centro de México tales como Guanajuato, Michoacán y Jalisco. Los agricultores en Santa María empleaban estos trabajadores migratorios, puesto que la mayoría sólo venía unos meses y luego regresaba a su lugar de origen, y los hospedaban en casas construidas temporalmente en las granjas agrícolas. Muchos de los trabajadores braceros eran hombres cuyas familias se quedaban en sus lugares de origen en México (García, 1992). El Programa de Braceros, sin embargo, no sólo institucionalizó una mano de obra accesible para los agricultores, sino que

también introdujo un flujo de trabajadores indocumentados o sin permiso para trabajar en los Estados Unidos. Es decir, los agricultores emplearon también trabajadores que no renovaban sus permisos como braceros o aquellos que no pasaban los requisitos del programa. Tales eran las ventajas de emplear braceros, que cuando la guerra terminó, los agricultores pidieron al Congreso Americano que el Programa Bracero se renovara a través de la Ley Pública 78 (Palerm y Urquiola, 1993). Los campesinos mexicanos, legales o ilegales, se convirtieron en la mano de obra más importante en cultivos tales como el limón, la lechuga, la remolacha, el brócoli, y el fresón entre muchos más. Esto no significa que la mano de obra agrícola estuviera completamente proletarizada, sino que los campesinos regresaban a sus lugares de origen al terminárseles los contratos temporales. Es decir, pasaban a ser campesinos.

Muchos braceros mexicanos fueron empleados en la industria del fresón en el valle de Santa María. Durante 1950, los agricultores sembraban plantas de fresón que duraban de tres a cuatro años. El primer año, la cosecha se vendía a la industria, básicamente para la producción de mermelada. Las cosechas siguientes la realizaban braceros mexicanos, unos cuantos puertorriqueños, y algunas familias México-americanas que venían de Texas. En 1964, el final del Programa Bracero termina forzando a los agricultores a que emplearan trabajadores nacionales. Igual que en otras regiones donde escaseaban los trabajadores agrícolas, algunos estudiantes de bachillerato obtuvieron permisos especiales para trabajar en la recogida del fresón. Además, el *Employment Development Department* u oficina local del empleo envió trabajadores para que recogieran el cultivo, pero tampoco se quedaron a trabajar en el campo. Los agricultores del fresón no pudieron crear una mano de obra asalariada separada de los medios de producción como Lenin predijo, sino que invitaron y en algunos casos incluso ayudaron a los braceros mexicanos para que se legalizaran en los Estados Unidos.

Los agricultores de la fresa dieron apoyo a los trabajadores braceros para que cumplieran con todos los requisitos legales requeridos para completar el proceso de obtención de residencia y de trabajo legal en el país. Al final de los años 60, los grupos de trabajadores incluían mujeres que se habían reunido con sus esposos, feminizando así la fuerza de trabajo en California. El final del Programa Bracero había terminado con una mano de obra estacional y confiable, aumentando la demanda de trabajadores en una agricultura que cada día se intensificaba más. En 1970, el sindicato agrícola *United Farm Workers of America* liderado por Cesar Chávez llegó al valle de Santa María. En ese período los agricultores del fresón dieron a «medias» (ver la discusión abajo) la producción de la fruta a familias mexicanas (Wells, 1996), méxico-americanas y filipinas. La pequeña empresa familiar resurge en un período de movilización laboral, y duró un período de casi 20 años. También hizo posible que la pequeña empresa familiar resurgiera porque el fresón es un producto que requiere mucho capital y trabajo. Para dar un indicio del costo, citaré a la oficina de la Universidad de California llamada *Cooperative Extension*, que estimó para el período que abarca 1989 y 1990 que cultivar un acre de fresón costaba 19.353 dólares (Sample Cost, 1989-90). La preparación de la tierra, el establecimiento de la planta, las operaciones culturales y la depreciación del capital representa un 36.8% del total del costo. Además, la fresa es un cultivo que requiere mucha mano de obra y algunos estudiosos del tema dicen que se necesitan un promedio de 2.000 horas-hombre para poder cultivar un acre de fresa (Palerm, 1999). *Cooperative Extension* considera que el 63.2% del total del costo está asociado a la mano de obra. Dado entonces que el capital y la mano de obra son muy altos, los agricultores japoneses-americanos y anglosajones organizaron la producción de la fresa mediante un sistema de medianía con familias de inmigrantes mexicanas, méxico-americanas y filipinas que vivían en el valle de Santa María.

El sistema de medianía del fresón consistía en dividir las ganancias entre el dueño de la tierra y el mediero. Para ello, el dueño ponía la tierra, la poca maquinaria agrícola necesaria para crear la infraestructura, daba las plantas, el fertilizante, la manguera para el riego, los insecticidas y fungicidas. La familia de medieros entonces plantaba, regaba, quitaba malas hierbas, recogía el fruto en la parcela y la entregaba. Cuando la fruta se vendía, el dueño de la tierra generalmente dividía la venta y le daba la mitad al mediero. La unidad familiar era responsable de llevar a cabo y supervisar la cosecha de fresa diariamente. Si hacían falta alambres para enganchar las canastas especiales donde se coloca la fruta para ser transportada al mercado, el mediero los recogía. Si necesitaban canastas de cartón de 12 libras de capacidad, el mediero le pedía al inspector general de la granja que le diera más. Cada familia recolectaba la fruta cuidadosamente en una canasta y la empaquetaba. Una vez que la caja de 12 libras estaba lista, se colocaba en la orilla de la parcela. El supervisor de la granja venía entonces a inspeccionar cuidadosamente la calidad de la fruta varias veces por día. Después de que la fruta fuera inspeccionada, los medieros escribían un número asignado por el dueño de la parcela, en todas y cada una de las cajas donde habían empaquetado la fruta. Al final del día, una familia recogía entre 200 y 300 cajas, dependiendo del ciclo de producción, cuando la producción estaba en su apogeo.

Las familias inmigrantes mexicanas que eran extensas organizaban la fuerza de trabajo entre el trabajo asalariado y el no asalariado. Muchas familias, por ejemplo, tenían hombres y mujeres adultas que trabajaban en el brócoli, la lechuga o el apio. Otras familias ponían a sus trabajadores extra a trabajar en la cosecha de la uva, después de la fresa, o a podar viñas durante el invierno. En marzo empezaba la cosecha de la fresa para el mercado de mesa, y entonces los trabajadores extras se unían a la empresa familiar o encontraban

trabajo por horas en algún otro lugar. Después de haber trabajado ocho horas iban a recoger fresón el resto del día, pues los miembros de la familia a cargo de la parcela familiar tenían jornadas más largas. Durante las tardes, las familias tenían la capacidad de reclutar y aumentar la fuerza de trabajo, cosa que las empresas capitalistas tienen menos capacidad de hacer, y así mantener la recogida en el calendario exacto. Cuando la cosecha de fresa para el mercado de mesa estaba en su apogeo, en los meses de abril y mayo, las familias tenían que recoger «tres cuartos», o fruta que tenía una madurez del 75%, porque dura más después de ser recogida. Algunas veces, cuando tenían trabajadores de más, las familias adelantaban la recogida de fruta. Todas las familias tenían un calendario de recogida, generalmente tres veces por semana, para poder controlar la madurez y calidad de una fruta extremadamente perecedera, lo cual era importante porque de ello dependía su valor en el mercado. La existencia de las familias inmigrantes mexicanas como pequeños productores de fresa en medianías dependía de su habilidad para entregar una fruta de calidad suficientemente alta. Los compradores de fresa inspeccionaban la fruta que compraban. Si encontraban fruta mala, podrida, o deformada, se rechazaba la carga completa de fruta. Cuando una caja era rechazada, se localizaba al mediero responsable de su recogida a través del número escrito en ésta, y recibía una papeleta señalando que había entregado una mala carga. Si el mediero entregaba fresón que no pasaba la calidad varias veces era despedido, y otra familia ocupaba su lugar en la granja agrícola. El número asignado que cada mediero tenía se convertía en un medio de poder y de control ejercido por el dueño de la tierra. De esta manera, la unidad familiar era responsable de atender y recoger fruta de calidad, puesto que ésta luego era vendida en los mercados nacional o internacional. El sistema de medianía se mantuvo durante casi veinte años, en los que las familias inmigrantes mexicanas ocupa-

ban mano de obra no asalariada, y al mismo tiempo enviaban hombres o mujeres a trabajar en otras empresas agrícolas. De esta manera, las familias inmigrantes resolvían las necesidades de trabajo en la agricultura capitalista del valle de Santa María.

El sistema de medianía que existía en la industria del fresón alcanzó su apogeo entre los años 1980 y 1988, coincidiendo con una expansión de la tierra cultivada, como fue señalado anteriormente. Unas cuantas familias inmigrantes tuvieron movilidad social cuando se establecieron como pequeños productores independientes. Con el capital ahorrado como medieros, estas familias rentaron pequeñas parcelas de entre uno y cuatro acres (dos acres y medio son una hectárea) de tierra para sembrar fresón. Con la ayuda de otros parientes prepararon la tierra, plantaron, cultivaron, y recogieron la cosecha utilizando sobre todo mano de obra familiar. De acuerdo con algunas de estas familias, el fresón se vendía bien al principio de los años 80, así que pudieron ahorrar e incrementar el número de acres. Además de sus ahorros, dado que la fresa requiere mucho capital, también tuvieron la financiación de una organización no lucrativa. De esta manera, estas familias inmigrantes mexicanas fueron capaces de sembrar más tierra, muy poca para el estándar en California, pero lo suficiente para iniciarse como productores de fresa independientes.

Las familias mexicanas que lograron convertirse en pequeños productores ya no podían sostener la parcela con mano de obra familiar. Al igual que los grandes productores de fresa en el valle, estas familias también buscaron medieros entre sus paisanos, amigos y familiares. En lugar de seguir la medianía tradicional del 50/50%, estos nuevos productores bajaron el porcentaje de medianía. Todas estas familias de productores pequeños no eran los dueños de la tierra, sino que la arrendaban a personas que pedían un porcentaje que variaba entre el 12 y el 15%, y algunas veces hasta el doble. Por esta razón, el porcentaje de la medianía se

ajustaba a la deducción que se hacía por la renta de la tierra, y por tanto resultaba ser entre el 44% y el 42.5%. Entre 1986 y 1987, el sistema de medianía experimentó un crecimiento sin precedentes, y muchas familias de inmigrantes de los estados de Guanajuato, Jalisco, Michoacán y Zacatecas se convirtieron en medieros de fresa. A éstos se unían familias mexicanas recién inmigradas de lugares como Oaxaca o de alguna otra parte de los Estados Unidos, y que venían a Santa María para convertirse también en medieros de la fresa.

Los medieros en California fueron considerados contratistas independientes después de que una corte de justicia dictara que la medianía violaba leyes laborales. En Morgan Hill, California, un agricultor recibió dos multas de un inspector del trabajo porque estaba violando *Labor Code S 1299* o la ley laboral infantil, y *Labor Code S 3722* o la ley de compensación de seguro para los trabajadores (Sims y Gunkel, 1988: 3). La primera multa era por emplear a un muchacho de 10 años que no tenía un permiso adecuado para trabajar, por lo cual el agricultor tenía que pagar 100 dólares. La segunda multa era de 5.000 dólares porque el agricultor tenía 15 familias quienes no tenían seguro de compensación de los trabajadores. Puesto que éste es un tema que he discutido en otra publicación (ver Figueroa 2001) será brevemente presentado aquí. El agricultor argumentó que el no tenía trabajadores y que por lo tanto no tenía que suministrar permisos de ninguna clase o pagar las multas. Después de una larga batalla política y legal, se dictaminó que el mediero era un contratista independiente y que por lo tanto tenía que apegarse a las leyes laborales. En lugares como el valle de Santa María donde la medianía era una práctica que incorporaba muchas familias inmigrantes, terminó casi abruptamente (ver el estudio del caso arriba descrito). Los empresarios capitalistas que necesitaban fresón para poder continuar sus negocios buscaron nuevas formas de producción. Lejos de crear

granjas de fresón con mano de obra asalariada estos empresarios crearon las condiciones necesarias para que familias mexicanas se convirtieran en productores independientes.

Los dueños de las plantas frigoríficas y algunas multinacionales jugaron un papel muy importante en crear las condiciones para que familias inmigrantes mexicanas se establecieran como pequeños productores de fresa. Primero, las plantas frigoríficas o «*culers*», en las palabras de los agricultores mexicanos, y las multinacionales enviaron sus empleados para que visitaran a agricultores mexicanos que les explicaran las ventajas de sembrar fresa para ellos. Si el agricultor se convencía, entonces plantaba fresa para ellos la siguiente estación, recibiendo un préstamo para poder sembrar el cultivo. Los préstamos variaban entre 1.000 y 1.500 dólares por acre (media hectárea aproximadamente). A cambio, los agricultores tenían que plantar, cultivar, recoger, y entregar el fruto para el mercado de mesa. Segundo, las familias inmigrantes mexicanas pedían prestado entre 1.000 y 1.500 dólares por acre a las compañías que se encargan de industrializar la fruta. Aproximadamente el 80% de todos los mexicanos recibían préstamos temporales que variaban entre 2.000 y 5.000 dólares por acre, pero estos préstamos sólo cubrían un porcentaje del costo de producción total de la fresa. Es decir, los inmigrantes mexicanos tenían que cubrir entre el 27% y el 66% del costo de producción de un acre de fresa calculado a 7.500 dólares sólo para sembrar la planta. Si los agricultores recibían un préstamo para la primera estación (entre marzo y agosto), éstos tenían que pagar los préstamos más los intereses acumulados entregando la cosecha a la compañía que les financiara.

La gran mayoría de familias inmigrantes mexicanas no son propietarias de tierras, la pregunta es: ¿Cómo obtienen la tierra para sembrar la fresa?. Un análisis económico de la organización de la industria indica que los mexicanos rentan parcelas a los «*culers*» o los

dueños de los frigoríficos. Por ejemplo, hay un frigorífico que renta cerca de 100 acres, o aproximadamente 40 hectáreas, en el área llamada Los Vientos, porque el aire sopla mucho en esa zona. La mayoría de los agricultores mexicanos piensan que ese es un lugar malo para cultivar fresa porque la tierra es muy pobre. Sin embargo yo documenté 12 familias que rentan pequeñas parcelas que varían entre 1 y 8 acres. La mayoría de estos agricultores pertenecen a una etnia del estado de Oaxaca, México, y hablan principalmente la lengua mixteca, y español. El mismo frigorífico renta otra zona localizada como a 20 kilómetros de la ciudad de Santa María. Ahí rentan 5 familias mexicanas, 1 mexicano-americana, y 1 inmigrante filipino, y sus parcelas son más grandes que las de las familias mixtecas, variando entre 15 y 30 acres. Lo que es obvio es que el dueño del frigorífico tiene acceso al mercado de la tierra y puede rentar grandes porciones de tierra, puesto que tiene el capital, y subdividir las para poder rentarle a las familias que no tienen la misma habilidad o medios para rentar directamente la tierra. Rentar un acre (aproximadamente media hectárea) de tierra costaba 550 dólares en el período 1988-89, y subió a los 600 dólares en el siguiente período de 1989-90 (Valenzuela et al., 1988-89; Cooperative Extensión, 1989-90). En 1994, un acre de «tierra buena» costaba entre 600 y 900 dólares por un ciclo productivo de 9 meses. El costo de la renta de la tierra ha subido aun más, de manera que un acre cuesta ahora entre 1.200 y 1.400 dólares. Cuando un agricultor mexicano renta tierra a un frigorífico paga en dos porciones. Esto es, cuando la cosecha está en su apogeo, es cuando los agricultores disponen de capital.

EL CASO DE LA FAMILIA QUIROGA²

Mariano Quiroga dejó su pueblo natal, San Martín del Estado, Oaxaca, localizado en la parte sur de la República Mexicana, en 1982. Mariano sólo tenía 14

² El nombre de esta familia se ha cambiado para mantener su confidencialidad.

años cuando cruzó la frontera de México con Estados Unidos por primera vez. Un par de años más tarde, se casó y se trajo su familia a California. Mariano habla muy bien el castellano, pero su lengua materna es el mixteco. Su esposa, Josefina, no sabe hablar mucho castellano y pocas veces participa en la conversación. Mariano y Josefina tienen tres hijas llamadas María, Luisa, y Elena. Todas las hijas de Mariano y Josefina hablan mixteco, español, e inglés con facilidad. La hija mayor de los Quiroga es oficinista, los padres trabajan en el campo, y las demás son aún jóvenes para trabajar.

Cuando Mariano llegó a Santa María, California, con su familia, se convirtió en mediero de fresa cultivando entre 1 y 5 acres. Entre 1984 y 1988, el dueño de la tierra le daba la tierra, las plantas, la manguera para el riego, el agua y todo lo necesario para poder plantar la fresa. Mariano dice: «nosotros estábamos a cargo de plantar, cultivar, y desyerbar». Durante este tiempo, las fresas tenían buen precio porque la pagaban entre 8 y 18 dólares la caja de 12 libras (aproximadamente 6 kilos). Es verdad que algunas veces la caja se vendía a más de 20 dólares, pero en ocasiones también bajaba a \$5. De esta cantidad, el mediero recibía la mitad. Mariano y Josefina recogían la fresa, y algunas veces sus parientes les ayudaban «por ratitos», después del trabajo. Mariano afirma: «yo recogía entre 130 y 140 cajas, mientras mi mujer piscaba cerca de 100». Inmediatamente después del caso Borello, el dueño de la tierra prometió pagarle a sus medieros 1.000 dólares por acre. Mariano cuenta que cuando fueron a recoger su pago el dueño les dijo: «recojan las fresas y véndanlas donde quieran», pero las fresas ya estaban podridas.

Como muchos otros medieros, Mariano y Josefina trabajaron con un agente de ventas durante tres años. Entre 1990 y 1993, Mariano dice: «renté tres acres de tierra, entonces cinco, pero pagaba como 1.000 por acre más el agua, la electricidad, y el riego». El primer

³ Los agricultores mexicanos utilizan la palabra *disking* para referirse al arado de la tierra. Para hacer esto, se instalan en el tractor unos discos de metal con pinchos, matando malas hierbas y preparando la tierra para que otras herramientas agrícolas sean utilizadas después en el proceso de preparación de la tierra que dura unos dos meses.

año, el dueño de la tierra ordenó la planta, la manguera, y el plástico; «el segundo año yo lo hice todo», dice Mariano. La compañía le cargaba por la preparación de la tierra, «por cada *disking*³ (discado), pagaba 25 dólares por acre, 17 por pico (romper la tierra con el arado), 18 por hacer los surcos (de un acre), y así». Mariano solicitó un préstamo de 5.000 dólares a un banco agrícola pero se lo denegaron porque había estado en México el año anterior. Mariano explica: «mi hija está trabajando, mi esposa y yo estamos trabajando, y podemos ahorrar algún dinero para sembrar chícharo (guisantes), calabaza (calabacín), y tomatillo. Pero necesitamos pagar por adelantado 1.000 dólares de renta por la tierra». Algunas veces Mariano le pide a sus amigos que le presten 200 o 300 dólares, y les paga durante la cosecha, y cuando él tiene dinero también les presta.

Mariano y Josefina viajan a Oaxaca con frecuencia, y cuando vuelven trabajan en un rancho de uva podando viñas durante el invierno. «Tenemos que podar 750 viñas en un día, pero mis amigos dicen que en otros lugares solo piden 450 o 500 viñas por día. Algunas veces está frío porque nieva poco alrededor del pueblo, pero la gente anda sudando». Mariano dice que como trabajadores del campo ganan como 10.000 dólares entre los dos en 6 meses. «Si trabajamos como agricultores ahorramos casi el doble, pero trabajamos casi todo el año. La ventaja de ser agricultor es que nosotros decidimos el ritmo de trabajo, nosotros decidimos la hora de comenzar».

Este estudio de caso resumido aquí sirve para ilustrar las grandes dificultades y la inseguridad que los pequeños productores, que ocupan principalmente mano de obra familiar, tienen ciclo tras ciclo. La precariedad se agrava cuando los inmigrantes se van por temporadas a sus lugares de origen, y al regresar se encuentran con que no han podido establecer una fuerte historia de crédito agrícola. Después del caso Borello, las familias de pequeños productores se vieron en

una situación inestable. Como muchas otras familias que carecen de capital, Mariano y su familia dependen de su habilidad para ahorrar capital, de su conocimiento, y sus redes sociales para poder plantar cultivos que requieren poco capital y mucha mano de obra. Después de todo, la ventaja de los pequeños productores es que el costo de la mano de obra la absorbe la unidad familiar. En muchos casos estas familias mexicanas vienen de zonas rurales campesinas, y en California se convierten en pequeños productores de fresa, chicharo (guisantes), calabaza (calabacín), y tomatillo.

CONCLUSIÓN

El desarrollo de la agricultura capitalista en California ha sido paralelo al de la empresa familiar. Santa María está localizada en un rico valle agrícola que se desarrolló después de que se crearan grandes ranchos en el siglo XIX, y desaparecieran dando paso al desarrollo de las empresas familiares. La organización social de la agricultura en este valle, sin embargo, cambió porque se construyó una azucarera que introdujo un cultivo no tradicional como la remolacha, un nuevo sistema de riego, creó pequeñas empresas familiares, y creó un amplio mercado de trabajo temporal. Después de la Segunda Guerra Mundial, la agricultura se intensificó porque se impulsó más el desarrollo de varios cultivos como el brócoli y el apio. Pero estos cultivos requerían mano de obra, la cual fue contratada a través del Programa de Braceros que los gobiernos de Estados Unidos y México firmaron para importar campesinos mexicanos a lugares como California.

Después de que terminara el Programa Bracero, muchas familias mexicanas inmigraron asentándose en lugares como Santa María. Al contrario de lo argumentado por Lenin, las familias se convirtieron en unidades de trabajo no asalariado dedicadas a la cosecha del fresón. Aquí la unidad familiar se encargaba de sembrar, cultivar, y cosechar un producto que requería una

calidad muy alta. Cuando las familias tenían un excedente de mano de obra, éste se incorporaba a otros trabajos agrícolas como asalariados, pero sólo cuando no se les necesitaba en la cosecha del fresón. Estas familias, como argumentaba Chayanov, sobrevivían porque eran capaces de emplear mano de obra no asalariada que pudiera seleccionar la fruta en la planta, cortarla con delicadeza, y colocarla en la caja para enviarla al mercado. Muchas de las familias mexicanas que eran productoras de fresón vieron su situación deteriorarse después de que el caso Borello considerara a los medieros como contratistas independientes. Al no tener acceso a una mano de obra estable, como había sucedido durante los casi 20 años de medianía, la búsqueda de mano de obra forzó a las empresas capitalistas a crear las condiciones, facilitando crédito y tierra por ejemplo, para que se pudieran establecer nuevas empresas dedicadas al cultivo del fresón. Esto hizo que muchas familias estuvieran en condiciones precarias sin poder ocupar un lugar estable en el nuevo sistema de producción. Aquellas familias que sí encontraron un lugar dependían básicamente de las plantas frigoríficas para obtener capital, tierra, e incluso insumos.

BIBLIOGRAFÍA

AGRICULTURAL COMMISSIONER. *Santa Barbara County Agricultural Commissioner: Weights and Measures*. Santa Bárbara, California. Varios Años.

CAMARILLO, Albert (1979): *Chicanos in a Changing Society: From Mexican Pueblos to American Barrios in Santa Barbara and Southern California, 1848-1930*. Massachusetts: Harvard University Press.

— (1980): *Chicanos in California: A History of Mexican Americans in California*. San Francisco: Boyd and Fraser Publishing Company.

CANCIAN, Frank (1989): «Economic Behavior in Peasant Communities». In *Economic Anthropology*. Ed. Stuart Plattner. Stanford, California: Stanford University Press.

CARDOSO, Lawrence (1984): *Mexican Emigration to the United States, 1897-1931: Socioeconomic Patterns*. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press.

CHAYANOV, A. V. (ed.) (1966): *The Theory of Peasant Economy*. Eds. Basile Kerbly, and R. E. F. Smith. Homewood, Illinois: The American Economic Association.

CORNELIUS, Wayne (1992): «From Sojourners to Settlers: The Changing Profile of Mexican Immigration to the United States». In *U.S.-Mexican Relations: Labor Market Interdependence*. Eds. Jorge A. Bustamante; Clark W. Reynolds and A. Hinojosa. Stanford, California: Stanford University Press.

COOPERATIVE EXTENSION (1989-90): *Sample Costs to Produce Strawberries, Santa Barbara County*. University of California.

FIGUEROA SÁNCHEZ, Teresa (2001): *Contra Viento y Marea: Capitalist Agriculture and Mexican Family Farms in the California Strawberry Industry*. Ph.D. diss. Forthcoming Fall.

- FISHER, Lloyd H. (1953): *The Harvest Labor Market in California*. Cambridge: Harvard University Press.
- GALARZA, Ernesto (1964): *Merchants of Labor: The Mexican Bracero Story*. Santa Barbara: McNally and Loftin, West.
- GARCÍA QUIROZ, Victor (1992): *Surviving Farm Work: Economic Strategies of Mexican and Mexican American Households in a Rural Californian Community*. Ph.D. diss. Presented at University of California at Santa Barbara.
- GOLDFRANK, Walter L. (1994): «Fresh Demand: The Consumption of Chilean Produce in the United States». In *Commodity Chains and Global Capitalism*. Eds. Gary Gereffi and Miguel Korzeniewicz. Westport, CT: Praeger.
- HATCH, Elvin (1979): *Biography of a Small Town*. New York: Columbia University Press.
- HORTICULTURAL COMMISSIONER REPORT (1938): *Statistical Information on Santa Barbara County Agriculture, 1899-1936*. By J.M. Thompson. January.
- KAUTSKY, Karl (1974): *La cuestión agraria*. Barcelona: Editorial Laia.
- LENIN, V. I. (1979): *Obras escogidas en tres tomos*. Vol. 3. Moscu: Editorial Progreso.
- MARX, Karl (1990): *Capital: A Critical Analysis of Capitalist Production*. London, 1887. Berlin: Dietz Verlag.
- MASSEY, Douglas; ALARCON Rafael; DURAND Jorge and GONZALEZ Humberto (1987): *Return to Aztlan: The Social Process of International Migration from Western Mexico*. Berkeley: University of California Press.
- MCWILLIAMS, Carey (1939): *Factories in the Fields: The Story of Migratory Farm Labor in California*. Santa Barbara: Archon Books.

MINTZ, Sydney W. (1985): *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. New York: Penguin Books.

MYRON, Angel (1883): *History of San Luis Obispo County, California, With Illustrations*. Oakland: Thompson and West.

NELSON, Bob (1987): *Old Town Orcutt: A Small California Oil Town Remembered*. Produced by the Orcutt Historical Committee.

PALERM VIQUIERA Juan Vicente; URQUIOLA Jose Ignacio (1991): A «Binational System of Agricultural Production: The Case of the Mexican Bajío and California». In *Mexico and the United States: Neighbors in Crisis*. Eds. Daniel G. Aldrich, Jr. and Lorenzo Meyer. San Bernardino, California: R. Reginal, the Borgo Press.

– (1999): «Las Nuevas comunidades mexicanas en los espacios rurales de los Estados Unidos de America: A proposito de una reflexion acerca del quehacer antropológico». En *Revista de Ciencias Sociales* N° 19. Universidad de Murcia: Áreas.

ROMES, David Williams (1987): *Ethnography of an Urban Network Field*. Ph.D. Diss. Presented at University of California at Santa Barbara.

SANTA MARIA TIMES (1898): «BIG CONTRACT: For the New Sugar Factory Filed Tuesday». Feb., 12.

SIMS and GUNKEL (1988): California Supreme Court. S.G. Borello & Sons, Inc. Vs. Department of Industrial Relations, Division of Labor Standards Enforcement. *Respondent's Brief on the Merits*. San Jose, California. Attorney for Plaintiff/ Respondent. Case No. S003956.

VALENZUELA, L.H.; ZINDER, M. J.: *Sample Cost to Produce Strawberries in Santa Barbara County, 1988-89*. Cooperative Extension, University of California.

Von THÜNEN, Johann Heinrich (n.d.): *Santa Maria Valley: The Garden of Santa Barbara County, California*. Unpublished Manuscript.

WELLS, Miriam J. (1996): *Strawberry Fields: Politics, Class, and Work in Californian Agriculture*. Ithaca: Cornell University Press.

WILKINSON, Nancy Lee (1982): *Perpetual Frontiers of the Central Coast: The Lompoc and Santa Maria Valleys, Santa Barbara County, California*. Ph.D. diss. Presented at: University of Oregon.

SER MINORÍA

EN ÁFRICA CENTRAL Y
EN MIGRACIÓN:
EL CASO DE LOS NDOWÉ
DE GUINEA ECUATORIAL

Virgínia Fons

Universidad Autónoma de Barcelona

RESUMEN

Este artículo trata la situación de los ndowé en su medio de origen, Guinea Ecuatorial y su emigración a Europa. A partir de un breve recorrido histórico podremos llegar a entender cómo se ha ido configurando a lo largo de los años una conciencia de identidad étnica entre los ndowé. Este planteamiento es necesario para llegar a saber cuáles son las unidades culturales reconocidas por la misma gente y no, como se ha llegado a hacer, hablar de unidades ficticias alejadas de la realidad. Desde este punto de vista, el núcleo de la investigación debe ser el límite étnico definido por el grupo, y éste puede tener sus referentes territoriales. Así pues, el contexto en el que la conciencia étnica emerge y cómo ésta persiste, entre las élites refugiadas en el extranjero, que fortalecen sus lazos de solidaridad y de resistencia étnica.

ABSTRACT

This paper deals with the situation of the Ndowé people in Equatorial Guinea and their migratory experience to Europe. Starting from a brief historical round, the attempt is to better understand how an ethnic identity consciousness has been developed over the years among the Ndowé ethnic group. This is necessary in order to come to know which are the ethnic boundaries recognized by the Ndowé themselves, which can include territorial references, instead of talking about fictitious units detached from reality. The focus, then, is made on the context in which the ethnic awareness emerge and how it persists among the elites migrated overseas.

ALGUNAS PUNTUALIZACIONES SOBRE EL CONCEPTO DE IDENTIDAD ÉTNICA

En primer lugar, me gustaría exponer algunas cuestiones fundamentales sobre el concepto de etnia¹. Este planteamiento previo es necesario para poder plantear cuales son las unidades culturales reconocidas por la misma gente y no, como se ha llegado a hacer, hablar de unidades ficticias alejadas de la realidad.

La concepción clásica de etnia es un grupo de individuos que comparten un cierto número de características en común —socioculturales, lingüísticas, político-históricas y otras— la asociación de las cuales constituye una cultura².

Pero tal como ya exponía E. Leach en su estudio sobre los Kachin en 1954, sobre la imprecisión del término: los miembros de un grupo social no han de compartir necesariamente un conjunto de características culturales distintivas sino que, al contrario, las unidades sociales están producidas por procesos de adscripción (culturales e interiorizados) que no tienen necesariamente relación con la percepción de los observadores sobre las discontinuidades culturales.

Por lo tanto, retomando la definición de la identidad étnica de F. Barth³, ésta debería tener en cuenta los

¹ Estas cuestiones están tomadas de un artículo : VENTURA, M. (1994): «Etnicitat i racisme». *Revista d'Etnologia de Catalunya* (5): 116-133.

² BRETON, R. (1981): *Les ethnies*. PUF: Paris, pág. 8.

³ BARTH, F. (ed.) [1976 (1969)]: *Los grupos étnicos y sus fronteras*. FCE: México.

elementos culturales que son utilizados como signos exteriores y códigos de la conducta por los actores para establecer y mantener una distinción étnica. Según este enfoque, los marcadores, los aspectos culturales que marcan el límite, pueden cambiar, pero lo que siempre persiste es la dicotomía entre miembros y extranjeros. Desde este punto de vista, el núcleo de la investigación debe ser el límite étnico definido por el grupo y no sólo el contenido cultural, y éstos límites son sociales y pueden tener sus referentes territoriales. De hecho, todos los grupos sociales pueden cambiar sus aspectos de organización política, económica, religiosa o su lengua, sin perder la autoidentificación anterior. En resumen, el cambio cultural no supone el cambio de la identidad étnica.

En la misma línea, T. San Román⁴, también establece la distinción entre contenido étnico (el bagaje cultural, más o menos rico, extenso y dinámico que mantiene un grupo étnico) e identidad étnica (la concepción del propio grupo por parte de sus miembros, con identidad propia que se construye históricamente en oposición a otras unidades de la misma categoría y representada por algunos elementos culturales diferenciados que, como indicaba Barth, son seleccionados como marcadores de pertenencia y límite) y añade que ésta última no puede existir sin un cierto contenido étnico.

Con esta aportación de Barth entendemos muchas de las situaciones contemporáneas de «revitalización» étnica, como algunos movimientos de resistencia étnica. Así, por ejemplo, en África el contacto colonial y postcolonial han provocado cambios profundos, que han desembocado en una defensa y «revitalización» de la tradición. En este sentido la etnicidad se basa en una recreación de elementos tradicionales, ya transformados, y la incorporación de elementos nuevos, indispensables para permitir la supervivencia del grupo que se enfrenta a una nueva realidad. La identidad étnica se mantiene, al mismo tiempo que se da una transformación de aspectos culturales. De aquí que las formas contemporáneas no dejen de ser étnicas.

⁴ SAN ROMÁN, T. (1984): *Gitanos de Madrid y Barcelona. Ensayos sobre aculturación y etnicidad*. Publicaciones de Antropología Cultural, UAB: Bellaterra, págs. 46 y 118-119.

PERTENENCIA AL LINAJE Y AL CLAN

Refiriéndonos a los ndowé del África central, me gustaría exponer algunas cuestiones básicas sobre su organización social y política⁵, antes de abordar estos temas relacionados con la identidad étnica.

Su organización se basa esencialmente en los linajes y tienen un poderoso sentimiento de pertenencia a este conjunto. El *etungu* es en parte esta unidad, el linaje (aunque el sentido que le dan los ndowé es el de «gran familia»). Éste está constituido por diversas unidades familiares extensas (llamadas *yanga*) y se encuentra localizado en una gran extensión de terreno llamada *kodo*, considerada la tierra de los antepasados. Cada unidad familiar extensa (*yanga*) está formada por una generación de hermanos y sus progenitores, pero cada uno de ellos vive de forma separada en su propia casa formando su unidad doméstica (también denominada *yanga*), junto con su esposa o esposas y su descendencia (ver gráfico 1 y cuadro 1) y, en algunos casos, con algún otro pariente.

⁵ Ver al respecto, FONS, V. (1997): *Vora el mar. Organització de la procreació i estructures domèstiques dels ndowé de Guinea Equatorial*. Publicacions d'Antropologia Cultural, UAB: Bellaterra.

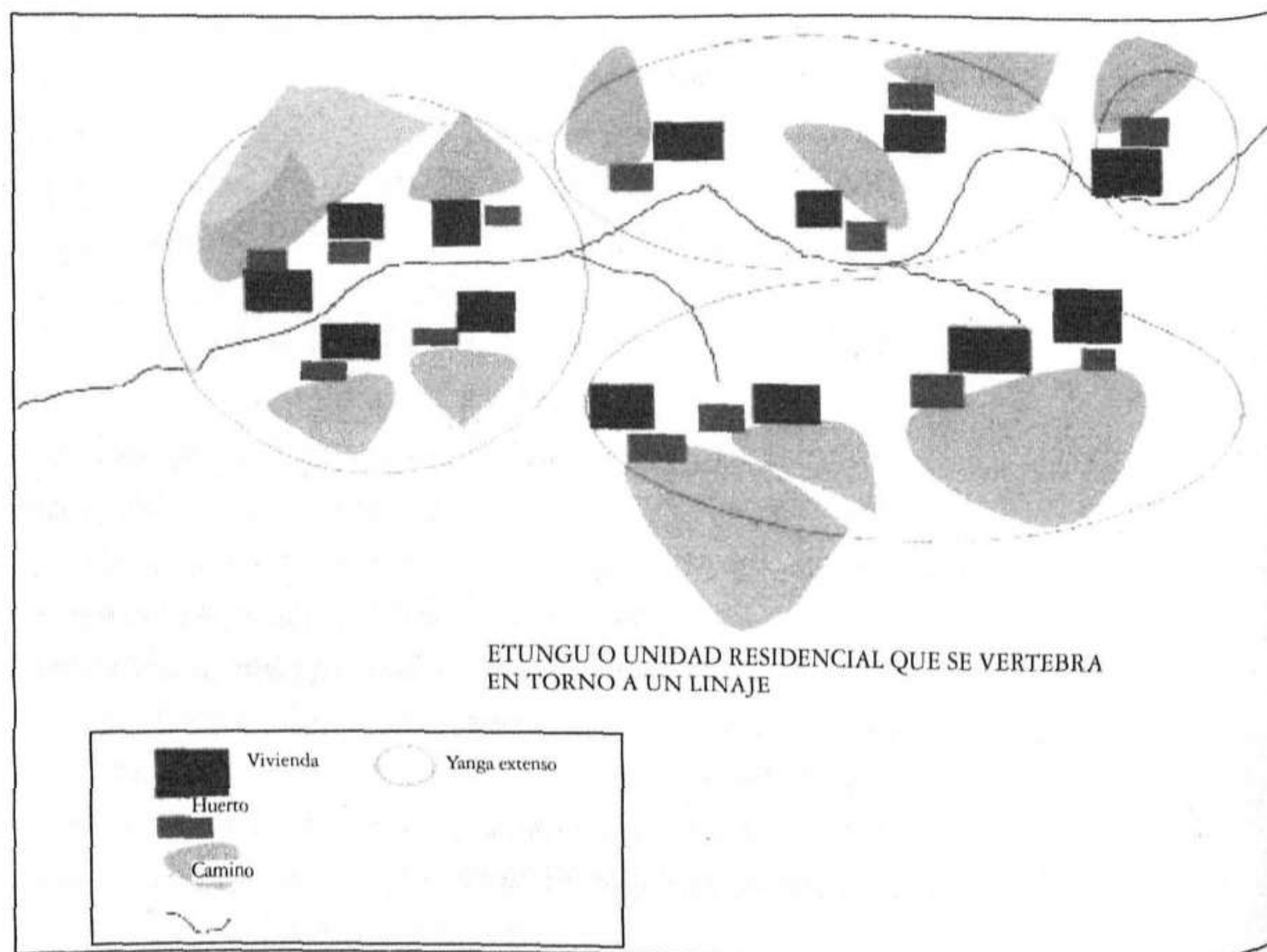


Gráfico 1. Representación gráfica de un *etungu*.

Cuadro 1. Organización social ndowé

<i>Etomba</i>	grupo poblacional con ideología clánica
<i>Mboka</i> (pueblo)	concentración de diversos <i>betungu</i>
<i>Etungu</i> (gran familia)	grupo local exógamo articulado en torno a un linaje
<i>Yanga</i>	familia extensa
<i>Yanga</i>	núcleo familiar

Por la regla de la exogamia, las mujeres deben casarse (y la práctica es ajustada) con hombres de otros *betungu* y abandonan el suyo propio para incorporarse en el de su marido. Por lo tanto, en el *etungu* viven, salvo en pocos casos, las mujeres no casadas, separadas o viudas, y los hombres casados con sus mujeres venidas de fuera, sus hijos e hijas solteros, y sus hijos casados con sus esposas e hijos.

De aquí que el *etungu* deba definirse como un patrigrupo, una unidad o núcleo residencial exógamo vertebrado en torno a un linaje, donde cada miembro conoce la relación que lo une genealógicamente con cualquier otro de su grupo pero, que de la misma manera que pierde las hermanas casadas, también incorpora las esposas venidas de fuera. El conjunto forma este grupo residencial que se vertebra en torno a una ideología de filiación patrilineal donde el eje vertebrador es el linaje o las llamadas relaciones de filiación que se establecen entre personas que descienden unilinealmente de un antepasado común.

Asimismo, entre los ndowé existe otro tipo de unidad más amplia que es el *etomba*, que podría denominarse clan, ya que se basa en una ideología unilineal en que sus componentes afirman descender de un antepasado mítico. Éste reúne a diversos grupos familiares llamados *betungu*; incluso acostumbra a reunir a diferentes pueblos, que integran a su vez varios *betungu* con relevancia en el terreno político.

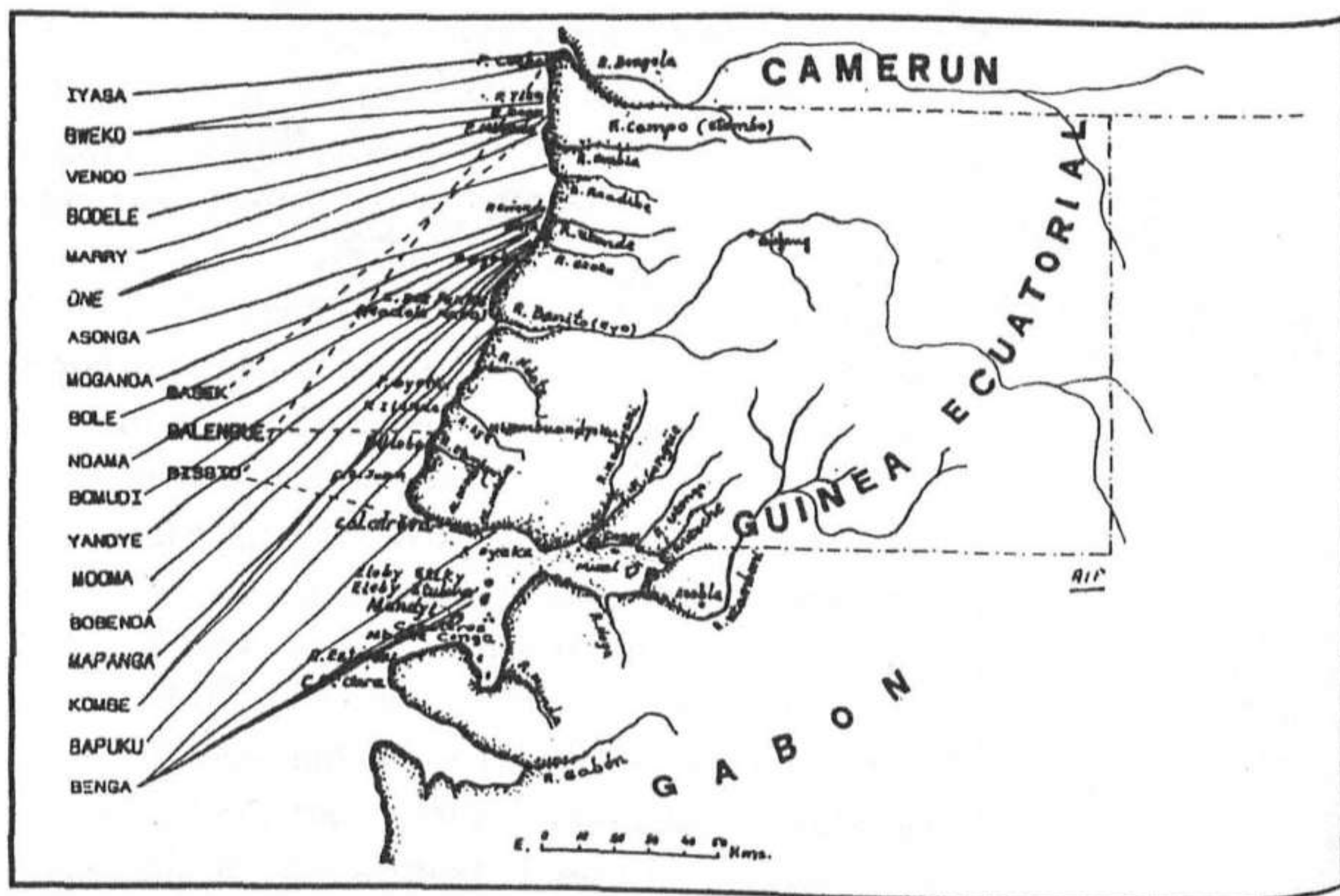
Los *betomba* que forman el pueblo ndowé y que se encuentran esparcidos geográficamente de norte a sur por todo el territorio de Guinea son dieciocho (ver

mapa): iyasa, bueko, vendo, bodele, marry, one, asonga, moganda, bole, ndama, bomudi, yandye, mooma, bobenda, mapanga, kombe, bapuku y benga.

Esta ideología clánica hace posible la resolución de conflictos entre *betungu* y vehicula algunos aspectos de la vida política. En la práctica los clanes funcionan como pequeñas unidades políticas independientes entre sí, que nunca han tenido para todos ellos jefe único. No obstante, en acontecimientos relevantes, los jefes de diferentes clanes pueden reunirse para dar solución a un problema en el que sus clanes están implicados.

Por lo tanto, cada unidad familiar y cada unidad clánica tienen respectivamente a sus jefes: *mpolo moa etomba* (jefe del *etomba*), *mpolo moa mboka* (jefe del pueblo), *molo moa etungu* (cabeza del *etungu*), *molo moa yanga* (cabeza de la familia extensa) y *molo moa yanga* (cabeza del núcleo familiar).

Existen leyendas y mitos que dan explicación al origen común de todo este conjunto, como puede ser el mito de origen, que relata cómo todos los hombres de la tierra nacieron de una mujer árbol (*edyabe a ipondi*)



Mapa de los diferentes clanes ndowé, esparcidos geográficamente de norte a sur en la zona costera de Guinea Ecuatorial.

o la leyenda genealógica y migratoria⁶. Según esta última, el origen de estos *betomba* viene del matrimonio entre Mbimba y Modungu⁷:

«El fruto de esta unión fueron dos gemelos (*maraba*) que, según la costumbre de este pueblo, llevaron el mismo nombre Ndowé, con el apellido uno del padre y otro de la madre: Ndowé a Mbimba y Ndowé a Modungu.

Ndowé a Mbimba. Este personaje legendario tuvo como hijos a Ndama, Bole, Marry, Mapanga, Mooma. Moganda, Bobenda, Asonga, Yandye y Kombe. Moganda tuvo a Bomudi; Kombe a Benga, Bapuku y Banoko. [...]

Ndowé a Modungu. Fueron hijos de éste: One, Bueko, Bodele, Vendo e Iyasa, y Avandye y Batanga o Montanga en la que es hoy zona Camerunesa».

Así pues, la conciencia de un origen común se ha visto reforzada a partir de narraciones míticas y legendarias, pudiendo ser anteriores cuando todos estos clanes procedieron de un mismo lugar y emigraron paulatinamente hasta llegar a la costa atlántica en el siglo XIV. Después cuando se dispersaron por el territorio y crearon los diferentes asentamientos en la zona costera atlántica, se establecieron entre ellos, a través del tiempo, distinciones cada vez más significativas.

Asimismo, aunque los ndowé hayan recordado este tipo de narraciones a través de las generaciones, que tienen como función relatar una procedencia común, siempre ha existido entre ellos un poderoso sentimiento de pertenencia al conjunto del linaje; y, en segundo lugar, la conciencia de pertenecer al clan.

COMPARTIR UN MUNDO CONOCIDO SIN UNIDAD ÉTNICA

Incluso, la historia de los ndowé en la costa atlántica relata numerosos conflictos entre diferentes clanes, hecho que demuestra que no existió tal unidad étnica. Para poner un ejemplo, citaré el caso de los bueko⁸:

⁶ Ver la historia migratoria de los ndowé en GONZÁLEZ ECHEGARAY, C. (1964): «Migraciones de los pueblos playeros de Río Muni», En *Estudios Guineos. Etnología*, Vol. II. Consejo Superior de Investigaciones Científicas: Madrid, pp. 19-54; IYANGA, A. (1992): «Éxodo del pueblo ndowé». En *El pueblo Ndowé. Etnología, sociología e historia*. Nau Llibres: Valencia, págs. 47-62.

⁷ IYANGA A. (1992), op. cit., pág. 36.

⁸ IYANGA A. (1992), op. cit., págs. 64-65.

«Ya de antiguo los bueko, junto con los iyasa, tuvieron rivalidades con los reinos que se establecieron posteriormente entre punta Utumani y río Ekuku, hoy Bata, por su desigual participación en la lucha con los lichechi, a su paso por Camerún. En territorio de destino continuaron las desaveniencias que alimentaron venganzas, luchas, incursiones, etc. en grado mayor o menor según épocas y que se prolongaron por mucho tiempo. Se cuenta que "era terrible, pobre de aquel bueko o iyasa que caía en manos de un kombe y viceversa"; ninguno de estos pueblos podía pisar el territorio contrario sin que fuera maltratado y encerrado sin protección alguna; las embarcaciones de los bueko e iyasa que llegaban a Bata eran apresadas, idéntica suerte les esperaba a los tripulantes de los kombes. Hasta que, a finales del siglo pasado, tuvieron el *ikon-go ngomo* o pacto de sangre en las playas de Tika, por imposición del célebre Vilangwa Mecheba».

Incluso esta rivalidad entre clanes se ve también reflejada en los apelativos utilizados para designar a cada grupo y en la práctica de los intercambios matrimoniales, que favoreció una endogamia clánica o a nivel de ciertos clanes. Así, por ejemplo⁹, el clan kombe ha llamado a los ndowé que viven más al norte (pasado el río Utonde), *ngambeko* (los del norte), *ngambuambuata*, los lejanos, los norteños: términos peyorativos que quieren decir los que están allá, los perdidos, los tirados; y a los ndowé que viven en el sur, *ngaikoo* (los del sur) o *walalé* (los padres) en sentido figurado. Es interesante tener en cuenta que este tipo de apelativos ha surgido, especialmente, entre los clanes ndowé que fueron más favorecidos por el contacto colonial, como es el caso de los benga y los kombe.

Durante el siglo XIX, la jefatura del clan benga se perpetuó en el poder, imponiéndose sobre las demás. En todo este siglo, las autoridades españolas establecieron tratados y convenios con el pueblo ndowé sobre los territorios sometidos, propiciados por el liderazgo de esta jefatura benga. La actuación política española

⁹ IYANGA A. (1992), op. cit., pág. 43.

favoreció a los benga, ya que necesitaba de un interlocutor para colonizar la zona. En este sentido, la política colonial española utilizó el marco político tradicional, aunque en ningún caso hubo consenso entre todas las autoridades clánicas. La historia de la época relata complicidades y resistencias entre los colonizadores españoles y las poblaciones autóctonas. Aunque, a partir de este momento, los representantes españoles empezaron a colonizar la zona costera, dejando la conquista del interior para más tarde (1900-1926).

En cambio la influencia de los kombe se hizo notar más tarde, a finales del siglo XIX y primer cuarto del siglo XX, en que la ciudad de Bata se convirtió en una de las sedes de los subgobiernos.

Asimismo, tal como afirma Enenge¹⁰ siempre hubo interés en diferenciar las comunidades situadas en la costa atlántica, que tomaron contacto con los europeos y obtuvieron riquezas, y los pueblos situados en el interior, designándolos con numerosos nombres peyorativos, tales como *bapindi*, que significa «salvaje» o «rústico», o *bùlu*, que en benga significa «gente de la noche» o «los ignorantes». Frente a ellos, por ejemplo, algunos cuentos ndowé hablan del personaje de Njàmbu-del-Bosque o R'Anyàmbye-del-Bosque, cuyo hermano más rico, Njàmbu-del-Océano o R'Anyàmbye-del-Océano, era la fuente de muchos tesoros y mercancías deseables que obtenía de los blancos.

Como decía, entre los ndowé no existió unidad étnica, pero sí un sentimiento de pertenecer a un mismo conjunto cultural y uno de los elementos más importantes de identificación, aunque no el único, fue la lengua. El hecho de compartir un mundo conocido contribuyó a que los ndowé y otras poblaciones culturalmente parecidas tuvieran este sentimiento de adscripción a una unidad lingüística o cultural amplia, aunque poco definida.

Esta identificación se ha mantenido a lo largo de la historia y en su demarcación no han prevalecido las fronteras políticas impuestas por la historia colonial.

¹⁰ ENENGE A'BODJEDI, M.D. (1999): *Ndowé Tales*. I. Ndowé International Press: New York, p. 231.

Es así como, todavía hoy, los ndowé comparten elementos comunes con los duala del Camerún, el conjunto myene del Gabón y algunos grupos dispersos por la zona. Esta base cultural unifica poblaciones que se autoidentifican con diferentes apelativos. Pero estos vínculos culturales no han supuesto ningún tipo de distinción, conceptualización o reivindicación étnica de parte de todas ellas. De esta manera vemos cómo las continuidades culturales no coinciden siempre con los límites étnicos identitarios definidos por los grupos.

También la historia de los ndowé, ya desde su llegada al territorio, relata luchas con otros grupos de la zona. Una de las más recordadas es la que mantuvieron con los lichechi que, según González Echegaray, aconteció en el siglo XVII¹¹. A mediados del siglo XIX, los ndowé y los fang empezaron a disputarse el territorio. Pero en ello estaban implicados sólo algunos clanes ndowé y fang, que actuaban por su cuenta y no como unidad. Y esto fue así porque, en el caso de los ndowé, las figuras políticas de los *mpolo mua etomba* ejercían el control clánico. Por lo tanto, este tipo de luchas no implicó el enfrentamiento de los grupos étnicos en su totalidad, de manera que, por ejemplo, existieron buenas relaciones entre los ndowé del sur, comprendidos entre el río Benito y Muni, y los fang-okak de esta zona.

Este avance progresivo de los fang en el siglo XIX encontró la resistencia de los pueblos de la zona costera que, si bien rivalizaban entre ellos, se unieron para defender el territorio. Primero se dio la invasión de los bissio (llamados mabea por los ndowé o bujeba por los colonizadores) en varios puntos del territorio; aunque éstos, más tarde, se unieron a los ndowé para hacer un frente común contra la irrupción fang.

Tal como plantea Iyanga¹², desde 1839 a 1843 se registraron fuertes enfrentamientos en el estuario del Muni, entre fang y benga y en uno de ellos murió el jefe benga Komba. Entre 1856 y 1857 se produjeron las primeras avanzadas fang en diferentes frentes. Pero

¹¹ GONZÁLEZ ECHEGARAY, C. (1964), *op. cit.*, p. 27.

¹² IYANGA, A. (1992): «Los pueblos ndowé y fang», en *op. cit.*, págs. 145-149. Las distintas fechas expuestas en este trabajo requerirían ser contrastadas de forma rigurosa, a través de fuentes escritas u orales.

después de treinta años de constantes hostilidades, en 1885 los clanes implicados de los dos grupos convinieron un pacto de no agresión. De este pacto nació a sesenta kms. de la costa el nombre del poblado Niefang, frontera entre ambos grupos. Pero no se llegaron a cumplir los acuerdos, puesto que clanes y familias los violaron sistemáticamente, repitiéndose los enfrentamientos entre ellos.

Como consecuencia de la presión fang, el territorio de influencia ndowé se vio reducido enormemente. Pero no fue hasta que la presión fang se hizo en varios frentes y que el pacto de no agresión en 1885 fracasó, que los ndowé vieron la necesidad de hacer un frente común. En 1900 los diferentes representantes clánicos ndowé se reunieron en Punta Dyeke con los colonizadores españoles para pronunciarse ante la situación que vivían¹³.

Pero, en estos momentos, el principio de unidad entre los diversos clanes ndowé era todavía incipiente. Por esta razón, el vidente (*mosochi*) Vilangwa va Mecheba (del *etomba* kombe) recorrió todo el territorio costero explicando a los diferentes jefes los motivos de la reunión y en su celebración alentó al pueblo a la unidad.

En esta asamblea los diferentes clanes ndowé acordaron continuar vinculados a España y colaborar con las autoridades españolas para llevar a cabo la penetración y la conquista del interior. Así, por ejemplo, Malonga ma Bote reunió a diferentes jefes y personalidades desde el río Campo a Bata, logrando establecer el primer cuartel General en Ayamikeng, zona fang. Y a partir de 1926, toda la zona interior quedó colonizada por los españoles, con la ayuda puntual de los ndowé.

CONCIENCIA Y REIVINDICACIÓN ÉTNICA

Por lo tanto, en Punta Dyeke empezó a gestarse un principio de unidad del pueblo ndowé. Pero su

¹³ La historia de las relaciones interétnicas entre españoles y poblaciones de la zona es de una complejidad que no he querido recoger en este trabajo. Lo que he pretendido es ofrecer una contextualización histórica al proceso de reafirmación étnica ndowé.

¹⁴ Durante la colonia no se forjó una conciencia étnica, se gestó más bien un sentimiento anticolonialista, por causa de la política indígena llevada a cabo, de talante racista y paternalista. Hasta 1938, la posición del indígena no fue fijada jurídicamente: se le negó la capacidad de derecho y de propiedad, a parte de algunos privilegios concedidos a los emancipados.

¹⁵ LINIGER-GOUMAZ, M. (1980): *La Guinée Equatoriale*. Éditions L'Harmattan: Paris, págs. 126 y 257. Para más información sobre la época colonial, ver NERÍN, G. (1998): «Espanya, un colonialisme light?», en *Guinea Equatorial, història en blanc i negre*. Editorial Empúries: Barcelona, págs. 11-60.

conciencia étnica comenzó a forjarse verdaderamente a partir de los años 50-60, en que se habló de independencia y las distintas poblaciones de la zona rivalizaron por cuestiones de predominio político y demográfico¹⁴. Así pues, la interacción entre los grupos se manifestó en forma de conflicto, en el momento en que se dio una desigualdad de acceso a unas estructuras de poder que impulsó en los desfavorecidos a la reivindicación étnica y consolidó las distintas identidades. Llegó a adquirir toda su importancia, a partir del momento de la provincialización de Guinea en 1956-68, en que se planteó el peso demográfico de los distintos grupos. Es a partir de entonces que las posturas de los diversos grupos étnicos, con intereses opuestos, se radicalizaron.

Así pues, a partir de la Conferencia constitucional de Guinea Ecuatorial en 1967-68, las diferencias entre las distintas etnias se hicieron patentes, favorecidas por las autoridades españolas que se beneficiaban e impulsaban el dividir para dominar¹⁵. Aparecieron tensiones entre bubis y fernandinos y entre la isla y la provincia continental. Es en este contexto en el que la Unión Democrática Fernandina fue creada en previsión de la Conferencia constitucional en marzo 1967, para defender los intereses de los fernandinos frente a los bubis, que a su vez crearon la Unión bubi (verano de 1967) para vindicar los intereses de los autóctonos de Fernando Poo. Y, unos meses más tarde, los ndowé también fundaron la Unión ndowé.

Para escapar a la mayoría fang después de la Independencia, la Unión bubi propuso la separación de las dos provincias, la isla y Guinea continental. Aunque, esta separación también fue promovida por los intereses españoles (especialmente por Carrero Blanco, propietario de numerosos intereses en la isla), con la vista puesta en la independencia de Fernando Poo respecto a la región continental.

La oposición entre la isla y la zona continental, entre la Unión Bubi que apoyaba el fraccionamiento en

el proceso de Independencia, y los partidos políticos Munge y Monalige de Río Muni, que estaban a favor de la unidad de los territorios, se hizo patente en la Conferencia constitucional; sin embargo, en 1968 la Constitución reconoció la unidad del territorio nacional, propiciada por una fuerte presión internacional.

En esta Conferencia Constitucional estuvieron presentes las organizaciones políticas guineanas de implantación en todo el territorio y las distintas representaciones étnicas del país. Por lo tanto, fue a partir de este momento cuando empezó a configurarse nítidamente el mapa étnico del país, con reivindicaciones étnicas en competencia. La rivalidad étnica surgió del reclamo de los distintos grupos en participar en la toma de decisiones ya que, a partir de entonces, las proporciones de los grupos étnicos implicados adquirieron importancia: siendo el grupo mayoritario el de los fang y las minorías del país, los annoboneses, los bubis y los ndowé (ya que otros grupos muy minoritarios como los basek, los balengue y los bissio no participaron activamente).

En esta época, la rivalidad ndowé-fang se agudizó todavía más, fenómeno que ya se traducía a nivel del parentesco inexistente entre los dos grupos y, aunque entre los ndowé continuó el predominio del linaje y del clan, esta rivalidad con los fang propició un sentimiento de diferenciación étnica, transclánica, cada vez más fuerte.

La instauración del régimen de terror de Macías (1969-1979) y la dictadura de Obiang (desde 1979) no hicieron más que aumentar este conflicto. Por consiguiente, estos años de dictadura serán años de radicalización étnica, especialmente para las élites refugiadas en el extranjero.

Siguiendo las tesis de Barth el fenómeno de la etnicidad surgiría cuando un grupo se opone a otro. Es a partir del contacto de oposición (que no necesariamente implica enfrentamiento como aquí) cuando las distinciones étnicas se radicalizan y se gesta la solidaridad

étnica. En nuestro caso es a partir del momento en que el grupo percibe que sus derechos le son negados, que reacciona oponiéndose y construye una solidaridad unitaria en su interior. Tiende a reforzar sus lazos y a reivindicar el derecho a ser diferentes, al mismo tiempo que lucha por la igualdad de oportunidades. Este es un fenómeno dinámico, de afirmación y de oposición.

Este punto de vista relacional, más procesual en San Román que en Barth, en la comprensión de la etnicidad, nos ayuda a entender cómo persiste y se transforma este fenómeno a través de los años. Así pues, las fronteras étnicas no deben ser consideradas como límites geográficos, aunque a veces lo sean, sino más bien como barreras semánticas o sistemas de clasificación o categorías sociales, a veces con fuertes implicaciones sociales y políticas.

Es cierto que en los procesos de autoidentificación en esta zona lo que ha contribuido en gran medida a su desarrollo son los límites arbitrarios de las potencias coloniales en su ocupación, tal como propone Amelle¹⁶. A partir de la Conferencia de Berlín (1885) y de París (1900) se empezaron a trazar definitivamente las grandes líneas de reparto del continente africano entre diferentes países (entre ellos Alemania, Gran Bretaña, Francia y España). En la conferencia de París, a España se le adjudicó definitivamente el territorio comprendido entre río Campo y río Muni, y el río Kye por el Este, que será la extensión definitiva de Guinea Continental o territorio de Río Muni (unos 26.051 kilómetros cuadrados).

Es cierto que la demarcación de fronteras ha contribuido a la delimitación étnica. De hecho, ahora los ndowé trazan sus límites étnicos según la demarcación territorial colonial, es decir, consideran como ndowé todos aquellos clanes pertenecientes al territorio guineano. Y, esto a su vez, ha influenciado en su discriminación y marginalización política por ser minoría.

Pero esta explicación de Amelle no es suficiente. Además hay que entender cual ha sido todo el proce-

¹⁶ AMSELLE, J.L. y M'BOKOLO, E. (dir.) (1985): *Au coeur de l'ethnie: Ethnies, tribalisme et état en Afrique*. Éditions la Découverte: Paris.

so social e histórico en la construcción de identidades. Como decíamos al principio de este artículo, el problema es conocer cuales han sido los procesos de adscripción de los propios componentes de los grupos: cómo la identificación del grupo y la reivindicación política de esta identificación, la militancia étnica en términos de San Román, aparece en momentos determinados de la interacción y no antes, a partir de unos lazos de solidaridad creados por el hecho de compartir unos elementos comunes.

He intentado explicar el contexto en el que las colectividades étnicas emergen. Ahora veremos el contexto a partir del cual éstas persisten.

TIEMPOS DE RADICALIZACIÓN ÉTNICA

Como decíamos, en el caso ndowé la rivalidad étnica con los fang empieza ya en los años 50-60, aunque será sobre todo entre las élites refugiadas en el extranjero donde emergerá una reivindicación étnica.

Desde los lugares de inmigración en Europa (especialmente España), el sentimiento de pertenencia étnica adquiere toda su importancia. Es a partir de este momento, cuando los ndowé que han emigrado reivindican una identidad común y se autoidentifican con el vocablo ndowé¹⁷:

«Etimológicamente la palabra ndowé consta del participio ndo (cogido) y del pronombre personal we (nosotros): ndo (cogido/s), i/we (nosotros). O sea, ndowé quiere decir, nosotros cogidos. [...] Por lo tanto, los ndowé se autoidentifican como conjunto de personas que se sienten cogidos los unos a los otros, que están fuertemente agarrados, bien entrelazados para ayudarse mutuamente y emprender grandes tareas para alcanzar unos bienes comunes. [...].

Pese a ello, no es un bloque compacto ni homogéneo, es la unidad en la diversidad, "atados como haces de leña", dicen ellos mismos para reafirmar su idea de unidad».

¹⁷ IYANGA, A. (1992),
op. cit., pág. 33.

Es el interés de un grupo social por realzar ciertos contenidos culturales retomados de aquella tradición olvidada: que promueve lazos de solidaridad y reclama una identidad étnica grupal.

En migración, con los años se ha ido formando un colectivo inmigrante en el que se detecta una gran heterogeneidad de motivaciones migratorias (ver cuadro 2)¹⁸. No se trata, como es lo más común en estos colectivos de inmigrantes, de un movimiento principalmente dictado por la necesidad de buscar trabajo a corto plazo o por la reagrupación familiar. Esta inmigración responde más bien a la búsqueda de recursos sanitarios y educativos y a factores de desarraigo político, provocadas por la conflictiva situación de Guinea Ecuatorial, que impide el retorno de esta población a su medio de origen. Son muchos emigrantes que no piensan volver mientras no varíe la situación de su país.

¹⁸ FONS, V. (2001): «Historia de un viaje sin retorno», en L. ONDO, M. BONDJALE, H. RIOCHÍ y F. ZAMORA (dir.): *Misceláneas euro-africanas ofrecidas al profesor Max Liniger-Goumaz*. Editorial Claves para el Futuro: Madrid, págs. 297-306.

Cuadro 2. Diferentes fases de desplazamiento de la población ndowé a España

Primera etapa (hasta 1969)	Factor educativo
Segunda etapa (1969/1979: los años de represión de Macías)	Factor político
Tercera etapa (a partir de los años 80)	Factor educativo, familiar y sanitario
Última y cuarta etapa (a partir de los años 90)	Factor económico, educativo, familiar y sanitario

Los que se desplazaron primero fueron muy pocos y se agruparon porque provenían de un mismo lugar de origen. Conforme fueron llegando en la segunda etapa migratoria y eran más numerosos, la reagrupación mantuvo criterios étnicos. Los que formaban parte del mismo grupo étnico creaban pequeños foros de reunión donde podían encontrarse y recrear algunos elementos de su propia tradición cultural. Y algunos de ellos fundaron asociaciones. Es de esta manera como la colectividad guineana, en general, se organizó a través de asociaciones, cada una representante de un grupo étnico específico, reflejo del tipo de rivalidades étnicas que se

mantienen en el medio de origen. Simultáneamente generaron una red de intercambios y constituyeron foros para recrear ciertos elementos de identidad (danzas, canciones y celebraciones). Por lo tanto, las asociaciones han defendido identidades étnicas y han constituido un soporte para los que han emigrado (aunque no todos los emigrantes forman parte de ellas).

En estos primeros años, a través de las asociaciones y de los foros de reunión se fomentó la endogamia de grupo, dando lugar a la creación de nuevos grupos domésticos. Aunque esto no quiere decir que no hayan existido algunos matrimonios mixtos o interétnicos.

Una vez los que se desplazaron en las primeras fases formaran grupos domésticos, empezó la tercera fase migratoria. Y a partir de esta tercera etapa, transcurridos los primeros años de asentamiento (en algunos casos después de unos diez o veinte años), la reagrupación étnica dejó paso a la integración familiar: una vez constituidos los grupos domésticos, con la adición de nuevos miembros recién llegados, se formaron amplios grupos emparentados entre sí, que reprodujeron la organización tradicional de parentesco.

Los que han emigrado recientemente han encontrado en la estructura familiar redes de apoyo muy efectivas. A partir de este momento ya no hay sólo grupos domésticos, sino que empiezan a configurarse grupos familiares extensos (*betungu*). En el país de destino, se vive en familia, entendida en el sentido amplio del término aunque las viviendas están dispersas (y, en familia, se realizan intercambios, celebraciones y visitas). Sin que sea visible a los ojos de cualquiera, la familia está presente y ejerce toda su fuerza al estructurar las relaciones entre individuos y ofrecer un soporte de autoayuda. Los grupos domésticos (*yanga*) en destino están geográficamente dispersos, pero aún así siguen estando muy interrelacionados entre sí y recrean la estructura que en Guinea definía a la «gran familia» (*etungu*). Siguen bajo el marco de esta estructura familiar, donde predomina la ley de los inter-

cambios y de la cooperación interna, y donde el nivel de relaciones sigue siendo muy intenso. Este es uno de los elementos que se han adaptado en el lugar de destino con mayor facilidad, convirtiéndose en el eje a través del cual se estructuran todas las relaciones sociales y la vida cotidiana de sus miembros. Aunque, cada vez más existe una cierta tendencia a que los jóvenes formen círculos de solidaridad no familiares.

De esta manera se recrea paulatinamente la misma estructura social de origen. Se prioriza la solidaridad que articula distintas relaciones en torno al núcleo del linaje, en primer lugar, y la solidaridad clánica, en segundo lugar (aunque ya no se mantenga la endogamia clánica a nivel del matrimonio).

Al mismo tiempo, en estos momentos la conciencia étnica de los grupos ha adquirido mucha importancia. Es así como los ndowé reivindican ahora una identidad común, recreando al mismo tiempo parte de su universo cultural¹⁹ aún lejos del mundo en el que nacieron. Vemos cómo en migración se fortalecen los lazos de solidaridad y de resistencia étnica, como consecuencia de su discriminación y marginalización política. Es a partir de este momento cuando vemos cómo la distinción étnica pasa a ser una de las reivindicaciones prioritarias del grupo, que prioriza la etnicidad ante todo.

La idea del retorno suele estar presente con mucha intensidad. La gran mayoría de ellos afirman que volverán cuando las cosas se hayan normalizado en Guinea. Es decir, sostienen que si no fuera por la problemática política y económica, su estancia en destino sería temporal. Pero de momento sólo quedan los sueños que alimentan este mito del retorno y la defensa de la identidad.

¹⁹ FONS, V.: *Entre dos aguas: Etnomedicina, salud y procreación entre los ndowé*. (En prensa).

BIBLIOGRAFÍA SOBRE LOS NDOWÉ DE GUINEA ECUATORIAL

- CREUS, J. (1991): *Cuentos de los ndowé de Guinea Ecuatorial*. Ediciones Centro Cultural Hispano-Guineano Ediciones: Malabo.
- (1992): *El cicle de les rondalles de Ndjambu en el context de la literatura oral dels ndowe*. Tesis doctoral, Universidad de Barcelona: Barcelona.
- ENENGE A'BODJEDI, M.D. (1999): *Ndowé Tales I*. Ndowé International Press: New York.
- EVITA, L. (1996 [1953]): *Cuando los combes luchaban. Novela de costumbres de la antigua Guinea Española*. Ediciones Centro Cultural Hispano-Guineano: Malabo.
- FONS, V. (1997): *Vora el mar. Organització de la procreació i estructures domèstiques dels ndowé de Guinea Ecuatorial*. Publicaciones de Antropología Cultural, UAB: Bellaterra.
- (2000): *Entre dos aguas: Etnomedicina, salud y procreación entre los ndowé de Guinea Ecuatorial*. (En prensa).
- (2000): «Ser madre entre los ndowé de Guinea Ecuatorial. Salud y procreación». En *Revista Studia Africana* (11): 60-69.
- (2001): «Historia de un viaje sin retorno. Proceso migratorio de la población de Guinea Ecuatorial a España», en L. ONDO, M. BONDJALE, H. RIOCHÍ y F. ZAMORA (dir.): *Misceláneas euro-africanas ofrecidas al profesor Max Liniger-Goumaz*. Editorial Claves para el Futuro: Madrid, págs. 297-306.
- GONZÁLEZ ECHEGARAY, C. (1964): *Estudios Guineos: Etnología*. Vol. II. CSIC: Madrid.
- IYANGA, A. (1992): *El pueblo Ndowé: Etnología, sociología e historia*. Nau Llibres: Valencia.

Mi GRACIÓN, MULTICULTURALISMO Y MINORÍAS ÉTNICAS EN ESPAÑA

Mercedes Jabardo Velasco

Universidad Miguel Hernández,

Elche

RESUMEN

En este artículo se va a plantear la formación de nuevas minorías étnicas como un proceso derivado de los flujos migratorios que, desde los años noventa, han situado a España entre los países europeos receptores de mano de obra extranjera. Comenzaré contextualizando el fenómeno en el marco de las nuevas migraciones internacionales. Me detendré, en primer lugar, en el análisis de las políticas migratorias que han entrado en vigor a partir de la década de los ochenta; y, en segundo lugar, en el fenómeno de la inmigración ilegal cuya problematización ideológica y social colocaré en paralelo al carácter restrictivo de las medidas políticas adoptadas en materia de extranjería.

El proceso de formación de minorías étnicas se situará en este contexto. Se analizará cómo se está dotando de carácter desigual

al inmigrante. En términos jurídicos, situándolo en las barreras de la ilegalidad. En términos culturales, haciéndolo portador de valores que pueden entrar en conflicto con los de la sociedad en la que se inserta. En definitiva, el fenómeno ideológico de la inmigración ilegal y la alterofobia cultural contribuyen a diferenciar, minorizando, las comunidades surgidas a partir de la inmigración.

ABSTRACT

This article argue the formation of new ethnic minorities in Spain as a process derived from the migratory flow during the nineties. The article offers a preliminary description of the phenomenon in the context of international migrations, following with a deep analysis of migratory policies set up along the eighties. Secondly, the article focuses on illegal migrations, and deals with its ideological and social implications while challenging/facing the restrictive features of the new political measures. The process of formation of the new ethnic minorities is analyzed in this specific context. Furthermore, the article poses how the migrant is being categorized. In legal terms, placing him on the edge of illegality. And in the cultural sphere, as bearer of values that potentially might conflict with those of the society to be. Summarizing, the article states that the ideological phenomenon of illegal migration and the cultural alterphobia, helps to differentiate, while minimizing, the communities emerged from of the migration process. The formation of new ethnic minorities is, hence, only one step ahead.

EL FENÓMENO DE LA INMIGRACIÓN EN ESPAÑA: DE LA INVISIBILIDAD A LA RELEVANCIA SOCIAL

Cuando el 1 de enero de 1986 entró a formar parte de la Unión Europea, España era todavía un país marcado por el fenómeno de la emigración. Y eso a pesar de que la entrada en la Unión Europea obligaba a nuestro país a adaptar su legislación en materia migratoria a la legislación comunitaria. Esto, en aque-

llos años, se terminó traduciendo en la redacción de una ley (La ley Orgánica 7/85) que regulaba la entrada y estancia de los extranjeros en España. La entrada en vigor de la ley y su subsiguiente aplicación pusieron de manifiesto el caótico estado de la administración española en esta materia, al tiempo que reflejaron multitud de insuficiencias, no sólo de la burocracia administrativa (preparada para dar cobertura a la emigración española en el extranjero, pero con escasos recursos para hacer frente al fenómeno contrario) sino del propio Estado. La redacción de la ley fue precipitada y adoleció de un profundo desconocimiento del fenómeno de la inmigración en España. Tanto es así que su aprobación en el Parlamento adoptó la vía de urgencia, y ningún partido político se opuso sustancialmente a ninguno de sus supuestos.

En España, el fenómeno de la inmigración era socialmente invisible y políticamente irrelevante. La incorporación a la Unión Europea exigía de España, puente mediterráneo entre África y Europa, que asumiera el papel de gendarme que su ubicación geográfica reclamaba.

1985 fue el año en el que Europa pretendió impermeabilizarse, cerrar sus fronteras a cal y canto a la inmigración. Con anterioridad había comenzado las restricciones en materia laboral (1973). A partir de 1985 las hizo extensibles a los casos de asilo o reagrupación familiar. Y como blindaje promulgó una legislación que situaba al margen de la ley (o sea, en la ilegalidad) a todo aquel inmigrante que llegara a cualquier país comunitario con la pretensión de trabajar o establecerse.

No sólo Europa, la mayoría de los países del bloque de la OCDE trataron de impermeabilizar sus fronteras a la inmigración laboral mediante la promulgación de una legislación de carácter restrictivo y un control férreo de las fronteras.

Paralelamente la presión migratoria de los países menos desarrollados ha ido creciendo de una forma casi

espectacular en los últimos diez años. Mientras el incremento de inmigrantes en el periodo 1985 a 1990 se situaba a nivel mundial en un 2.6%, que en ningún caso podía concebirse como dramático, el crecimiento de la migración internacional en los noventa comienza a ser cualitativamente importante. Las estadísticas oficiales sitúan el número de inmigrantes entre 135-140 millones de personas, incluyendo los aproximadamente 13 millones de refugiados reconocidos como tales en 1997 (Castles, 2000).

No nos vamos a detener aquí en el análisis de las causas de las migraciones internacionales. Nos limitaremos a constatar que a pesar de que la explicación más obvia nos remite a la disparidad de niveles de salario, empleo y servicios sociales entre las distintas áreas del mundo, no existe una causa sino múltiples causas.

En cualquier caso lo que sí es sin ninguna duda una obviedad es que dado que la inmigración ilegal es producto de una legislación que define quién puede entrar y quién no puede entrar, que la mayoría de los países de la OCDE han impuesto férreos controles de entrada a la inmigración laboral, que se ha incrementado sustancialmente el número de inmigrantes en todo el mundo, podremos afirmar que la era de la inmigración contemporánea es la era de la *inmigración ilegal*.

Así, cuando España fue dando como país el salto de la emigración a la inmigración, lo hizo en un contexto internacional marcado por el incremento de flujos migratorios del Sur y el cierre de fronteras en el Norte. Pero lo hizo también en un contexto, el europeo, que más que una pintura homogénea mostraba muy diferentes trazados. En Europa Occidental hay estados que tienen una gran tradición de inmigración como Francia y países como Grecia o España que se han incorporado al tren de la inmigración en fases recientes. Cada uno de los países tiene sus problemas específicos de carácter nacional. Así la presión de la inmigración procedente del Este de Europa es vista como un gran

problema en Alemania, en tanto que la Europa del Sur vive como problema principal aquellos flujos que proceden del Norte de Africa. Cada uno también, por su propio carácter y por la tradición migratoria anterior, ha respondido de forma distinta al fenómeno de la inmigración ilegal. Los controles migratorios, las medidas adoptadas en política migratoria, la estructura del mercado de trabajo, la respuesta de la sociedad civil, en suma factores múltiples han interactuado de forma particular en cada uno de los estados. Frente al peso de la inmigración legal en los países clásicos como receptores de inmigración como Alemania o Francia, en los países del sur de Europa (los nuevos receptores de los flujos migratorios), la inmigración ilegal se percibe de una forma especialmente problemática. La expansión de la economía sumergida en países como Italia o España estaría, según los expertos, estrechamente conectada con llegada de inmigrantes ilegales a estos países (Jan y Strubhaar, 1998; Cornelius, 1992). Pero también lo estaría la ausencia de una política migratoria. Cuando entró en vigor la primera ley de extranjería española (la LO 7/85) se pusieron de manifiesto dos fenómenos. Que más de la mitad de los extranjeros residentes en España procedían de países del entorno de la OCDE¹ y que la mayoría de los que habían llegado como inmigrantes laborales trabajaban en sectores del mercado de trabajo altamente desregularizados (agricultura, servicio doméstico, construcción). Se encontraban, por lo tanto, en situaciones difíciles de justificar administrativamente. La aplicación inmediata de la ley les colocó en una situación de ilegalidad.

Este proceso también evidenció otro fenómeno. Que España —al igual que estaba sucediendo en Italia—, una vez que los controles fronterizos en el resto de los países de la Comunidad Europea estaban frenando el paso a la inmigración laboral, se estaba convirtiendo en un país de nueva inmigración². Ante la constatación de un nuevo fenómeno, y ante la evidencia de que la aplica-

¹ De los 38.181 extranjeros que regularizaron su situación, más del 50% procedían de Europa Occidental y otros países de la OCDE.

² El número de extranjeros residiendo legalmente en España aumentó de los 241.971 en 1985 a los 398.148 en 1989 (Colectivo IOE, 1993).

ción de la ley de extranjería era sobre todo un *criadero de ilegales*, desde el Gobierno español a instancias de la sociedad civil se tomaron las primeras medidas políticas. Era el reconocimiento explícito del cambio de rumbo que estaba adoptando la sociedad española. Ingenualmente se pensó que la puesta en marcha de sendos procesos de regularización y la canalización de los flujos migratorios en función de las necesidades del mercado de trabajo (es lo que se ha venido llamando la política de cupos o contingentes) solucionarían el problema.

Pero como hemos apuntado previamente estos cambios jurídicos han coincidido con fenómenos que tienen explicación a escala planetaria. Como afirman los teóricos de las migraciones, por primera vez en la historia, los movimientos migratorios tienen una dimensión global. Nunca han implicado a tantas naciones y regiones. Nunca se había dado tal prioridad en los asuntos de política internacional a este fenómeno. Y nunca como ahora se había asociado la migración internacional con el conflicto o el desorden a escala global (Castles, 1993:260).

La década de los noventa fue el momento de mayor auge de las migraciones internacionales. En España la cifra de extranjeros residentes era a fecha del 31/12/98 de 719.647 personas, de los cuales casi la mitad procedía de algún país de la Unión Europea. El último censo de 1999 fijaba en 550.000 el número de extranjeros no comunitarios establecidos de forma legal en España. Se calculaba que otras 150.000 personas residían en nuestro país sin papeles. Este número aumentó en el año 2000. A finales de diciembre de ese mismo año 244.377 inmigrantes presentaron documentos para acreditar que se encontraban en el país antes del primer día de junio de 1999.

Las cifras, como podemos comprobar, no han dejado de crecer. Y sin embargo están muy lejos de las de países europeos como Alemania (7.315.000 extranjeros), Francia (3.600.000), o Reino Unido (2.125.000). La percepción del volumen de la inmigración es, sin

embargo, distinta. Los medios de comunicación lo hacen próximo y lo maximizan. La *mediatización* del fenómeno de la inmigración está consiguiendo que incluso personas que no se rozan con inmigrantes perciban el «peligro» de la invasión³.

INMIGRACIÓN Y PLURALISMO CULTURAL

En la sociedad contemporánea, en la que hasta la cultura se mercantiliza, y por supuesto se transforma en objeto mediático, el peligro de la invasión se percibe en términos cuantitativos y en términos culturales. Uno de los efectos más inmediatos de los flujos migratorios ha sido la creación de múltiples escenarios de convivencia plural. Esto, en el contexto de la globalización, que ha introducido modificaciones importantes en el campo del pluralismo cultural, se traduce en una intensificación de las tensiones entre inmigrantes y ciudadanos y en el incremento de las tendencias preexistentes a la xenofobia nacionalista (Appadurai y Steneu, 2001). En el Informe mundial sobre la cultura de la Unesco del año 2000 se alertaba sobre estos problemas. Allí se identifica los discursos xenófobos con una retórica de corte culturalista⁴. Es lo que Verena Stolcke con sumo acierto ha calificado como fundamentalismo cultural, y lo que otro estudioso del racismo contemporáneo como Taguieff expresaba en los siguientes términos:

«Una de las mejores demostraciones de ello es la designación de ciertas minorías previamente «extranjeras», sean étnicas o nacionales/religiosas, identificadas como «extranjeras», en tanto que factores de la desestabilización o de la descomposición de la identidad nacional, por simple contacto. Pues estas minorías extranjeras por esencia, postuladas homogéneas por naturaleza, están percibidas como peligrosas. Una representación sustancialista de la identidad nacional propia tiene en efecto como revés ideológico la atribución de una heterogeneidad de principio a las identidades «comunitarias» extranjeras» (1995:179).

³ El grueso de la inmigración laboral está concentrada en las Comunidades de Cataluña (53.908 permisos de trabajo a 31/12/97) y Madrid (52.645). Les sigue a mucha distancia Andalucía, con 17.373.

⁴ La retórica culturalista se distingue del racismo en que cosifica la cultura, concibiéndola como un todo compacto y territorializado (Stolcke, 2001:32).

Dado que los grupos inmigrantes –se afirma en el citado informe– llevados o seducidos hacia las nuevas sociedades nacionales por las fuerzas de la globalización, presionan con exigencias culturales más fuertes que nunca en nombre de derechos culturales considerados como derechos humanos, esos grupos fuerzan las bases étnicas implícitas de todos los nacionalismos existentes (Appadurai y Stenou, 2001:113).

En el caso español, aunque la inmigración está deviniendo en la formación de minorías étnicas, tal y como mostraré con mayor detalle más adelante, todavía es temprano para la manifestación, por parte de estas minorías, de conflictos culturales tal y como se han anticipado en países con una tradición migratoria más antigua.

Lo que sí es más visible es el incremento de la tensión entre autóctonos e inmigrantes. Las manifestaciones de tal tensión han ido variando en los últimos diez años. Me gustaría hacer un poco de historia.

Cuando comenzaron a tener eco en los círculos políticos y académicos términos y conceptos como el fundamentalismo cultural para expresar el giro xenófobo que había tomado el racismo en los países de Europa Occidental, en la calle, al menos en España, tal y como matizó Teresa San Román (1995) la alterofobia popular se seguía expresando en términos biologicistas. Podía apreciarse una cierta tendencia a la penetración de la alterofobia culturalista, pero no en su forma de defensa férrea de la identidad cultural frente a amenazas externas, sino en una forma más imprecisa discursivamente, más precisa contextualmente. En ámbitos más o menos privados era muy fácil encontrarse con frases como «lo llevan en la sangre», que recoge San Román, aludiendo al comportamiento de algún grupo concreto de inmigrantes. Frases y comportamientos más precisamente descritos desde un racismo biologicista y genetista que desde la retórica culturalista. Estas manifestaciones, que siguen persistiendo en ámbitos muy concretos y en situaciones extremas (ref. suceso El Ejido), han empezado a convivir en fechas más recientes

con otro tipo de discursos. En espacios donde se manifiesta públicamente la alterofobia popular, como las encuestas de opinión, el discurso xenófobo se oculta en medio de un discurso legalista. En uno de los últimos sondeos del Centro de Investigaciones Sociológicas, el 79% de los encuestados apoyaba que sólo se admitiera a extranjeros con contrato (El País, 2001).

No se odia al extranjero por ser extranjero... sólo a aquel que no cumple los preceptos del país que le acoge. Los primeros son de carácter legal. Los segundos son de carácter cultural. A estos llegaré más adelante. Me voy a detener ahora en los primeros.

LA CONSTRUCCIÓN DEL OTRO (I).

LA DIFERENCIA LEGAL

El incremento del número de inmigrantes en España en los últimos años, el contexto internacional, la propia ideologización del fenómeno en nuestro país que ha llevado en los últimos años a considerar la inmigración –junto al terrorismo– como el principal problema al que la sociedad española debe hacer frente en los próximos años, hacían necesaria una revisión de la legislación de extranjería vigente.

La redacción de la nueva ley de extranjería (Ley Orgánica sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social) implicó a numerosos agentes sociales, entre ellos asociaciones de inmigrantes, Ongs y los sindicatos, al margen de todos los partidos políticos. El resultado, la LO 4/2000 fue una ley alcanzada mediante el consenso de prácticamente todos los grupos parlamentarios y amplios sectores de la sociedad civil. Se presentaba como una opción centrada entre el garantismo y la solidaridad, de un lado, y el discurso de orden público y control policial, de otro. En realidad no era tanto. Como sostiene Javier De Lucas, una ley (esa ley) no podría constituir la respuesta que requería una verdadera política de inmigración, a parte de ser insuficiente en el propósito que pregonaba, la integración social.

Pese a ello, los meses siguientes a su promulgación, que coincidieron con periodo electoral, estuvieron marcados por los comentarios que presentaban la ley como «una ley progresista», «la ley más abierta de Europa», «irresponsable, por el hecho de equiparar los derechos entre ciudadanos españoles, inmigrantes legales e inmigrantes ilegales», etc. Por activa y por pasiva se alertaba a la «ciudadanía» de las consecuencias nefastas que el efecto llamada provocado por la equiparación de derechos entre ciudadanos e inmigrantes que la ley defendía, traería consigo. Esto es, la llegada imparable de inmigrantes y el incremento de las mafias, así como el aumento del gasto público derivado del reconocimiento de derechos en el ámbito de la salud y de la educación (De Lucas, 2000).

Estos comentarios aparecían en la prensa acompañando a noticias que daban cuenta de la llegada a las costas españolas de pateras cargadas de inmigrantes «ilegales».

Los efectos que estas imágenes tuvieron/tienen en la opinión pública, esto es, en la percepción negativa de la inmigración son muy parecidos a los que Jahn y Straubhaar (1998) presentan en un interesante estudio sobre la inmigración ilegal, donde señalan, entre otras cuestiones, que los argumentos en contra de la inmigración de los ciudadanos autóctonos se endurecen cuando el sujeto es ilegal. En ellas se pueden reconocer las que día a día nos encontramos en los medios de comunicación españoles. Pondré algunos ejemplos:

- Los inmigrantes ilegales son sospechosos de utilizar programas de asistencia social, médica o educativa sin pagar ningún tipo de impuestos. Esto a la larga termina perjudicando a otros colectivos susceptibles de recibir otro tipo de ayudas, especialmente a los inmigrantes legales o a miembros de otras minorías.
- El estado no puede tolerar la ilegalidad dentro de su jurisdicción.

- Los inmigrantes que entran ilegalmente se saltan pasos que sí que dan aquellos que entran en situación legal, lo cual en cierto modo perjudica a aquellos que han optado por la vía legal.
- Dada la situación de marginalidad en la que se ven obligados a vivir a menudo se ven envueltos en tramas de negocios ilegales. Así suele ser más habitual que los inmigrantes ilegales cometan más crímenes y hagan mucho más peligrosa la vida tanto de nativos como de inmigrantes legales.
- Los inmigrantes ilegales tienen una posición legal muy débil, por lo que son fácilmente sujetos de explotación.
- Los inmigrantes ilegales son asumidos para crear competición para los inmigrantes legales y las minorías en el mercado de trabajo. En la medida en que los ilegales sustituyen el trabajo de los legales decrecen las posibilidades de aquellos que siguen las normas.

Por supuesto son argumentos de carácter ideológico. Y por supuesto serían fácilmente falseables con datos. He aquí unos cuantos:

- Ha sido el gobierno, y sus leyes restrictivas, las que han generado no sólo el fenómeno de la inmigración como inmigración ilegal, sino la misma *ilegalización* de diversos segmentos del mercado de trabajo. Pondré un ejemplo extraído de un texto de Javier de Lucas: «la línea restrictiva en los permisos de trabajo ha permitido asegurar un imparable descenso en los permisos oficiales, que convive con el florecimiento del tráfico de los clandestinos. En 9 meses de 1995, se concedieron un 8.7% menos autorizaciones de trabajo que en 1994. En 1994, a su vez, un 8.8% menos que en 1993». (1996: 34-35).
- Los inmigrantes en lugar de poner en cuestión el sistema de Bienestar Social se están convirtiendo

en sus principales contribuyentes. Durante los dos últimos años y medio —desde diciembre de 1998 a abril del 2001— el sistema público español ha ganado 1.739.834 afiliados. De éstos, 295.539 son extranjeros, lo cual supone un 16.98%. O sea, uno de cada seis nuevos cotizantes es extranjero. Sólo en los cuatro primeros meses del año 2001 se ha producido la incorporación de 73.190 cotizantes extranjeros más a la Seguridad Social (El País, 2001).

Pero la evidencia, en este caso, no es tan importante. El debate público y político acerca de la ley 4/2000 destapó el fenómeno de la inmigración ilegal. No es que antes no se hubiera abordado políticamente o que no hubiera aparecido en los medios de comunicación. Es que fue a partir de estas fechas cuando las conexiones entre *inmigrante-ilegal-hechos delictivos* fueron alimentando discursos anti-inmigración ilegal del tipo de los mostrados previamente. Y lo que es sin duda más importante, favorecieron el giro político que en materia migratoria adoptó el gobierno español nada más ganar las elecciones generales por mayoría absoluta. El 24 de noviembre del año 2000 fue aprobado por el pleno del congreso de los diputados el proyecto de ley orgánica de reforma de la ley orgánica 4/2000. La nueva ley de extranjería (ley 8/2000) que entró en vigor el 23 de enero del 2001, modificó la anterior en un claro intento de reducir y limitar los derechos de los extranjeros y de reforzar las políticas de control interno. Tal y como Hollifield (1997) señala para el caso francés, tomando como referencia la clásica trilogía de derechos de Marshall —civiles, sociales y políticos— también en España se ha actuado constriñendo los derechos civiles (igual protección ante la ley) y sociales (acceso al sistema de bienestar) de inmigrantes y extranjeros. Dado que el control externo no puede ser reforzado, se han adoptado medidas políticas de control interno. Y aquí, en la elección de unas medidas en

lugar de otras es donde se puede apreciar el peso democrático de una sociedad. Hollifield también alude a ello en el texto citado. En países como Francia, con una tradición democrática administrativa y social, la regulación del mercado de trabajo es la primera estrategia de control interno. En países como Estados Unidos que no tienen una tradición social democrática y un estado del bienestar débil, la primera estrategia de control interno tiende a ser la reducción de los derechos civiles. Mientras, en países como Suiza o Alemania, con una tradición social democrática fuerte, los derechos sociales tienden a ser preservados para todos los miembros de la sociedad, tanto no ciudadanos como ciudadanos; y la estrategia preferente para el control será el control externo de fronteras, una estricta regulación de los mercados de trabajo y los límites a las libertades civiles (*idem*).

¿Cuál ha sido la línea adoptada por la política española? Por un lado, ha mantenido y reforzado el control externo de fronteras, y por otro, está adoptando una estrategia de ataque y limitación de los derechos de los extranjeros, tal y como evidencia la promulgación y aplicación inmediata de la ley 8/2000. En primer lugar, eliminando derechos como los de reunión, manifestación, asociación, sindicación y huelga. En segundo lugar, restringiendo derechos como el de educación o el acceso a la justicia; y, en tercer lugar, incrementando el poder de la policía (tanto internamente como en las fronteras, para detener o deportar individuos).

¿No es esta una forma de minorar al colocar al inmigrante, en tanto que sujeto jurídicamente diferenciado, en una situación permanente de no-ciudadano?

LA CONSTRUCCIÓN DEL OTRO (II).

LA DIFERENCIA CULTURAL

La diferencia jurídica no es la única que desde las sociedades occidentales se está imponiendo hacia los

nuevos inmigrantes. Antes incluso que ésta, se utilizaba la diferencia cultural para diferenciar a los que llegaban. La cultura, entendida como algo compacto y homogéneo, se utilizaba como signo distintivo entre nosotros —la nación receptora— y los otros. Ahí precisamente, en la cosificación de la cultura, es donde V. Stolcke identificaba la nueva retórica culturalista, germen del moderno racismo o, en sus términos, del fundamentalismo cultural.

Este nuevo discurso culturalista, tan asentado en las «democracias» occidentales, ha tardado, como decíamos más arriba, en instalarse en el caso español. Fundamentalmente, porque a diferencia de lo que ha ocurrido en otros países (léase, el caso francés y sus polémicas sobre el uso del chador en la escuela republicana o el caso inglés y la condena fundamentalista contra Salman Rasdhi) los colectivos inmigrantes no han enarbolado ninguna bandera cultural. Y eso a pesar de que en los últimos meses se ha pretendido (otra vez desde los medios de comunicación) identificar a algunos colectivos (africanos, negros, musulmanes) con diversas prácticas de mutilación genital femenina. La respuesta (rápida) de miembros relevantes de la propia comunidad africana en España, en contra de las mismas, acallaron algunas voces. Pese a ello, pese a que ningún colectivo inmigrante ha planteado en ningún tribunal el derecho a la diferencia cultural —como sí ha ocurrido en algunos países de nuestro entorno— las nuevas retóricas de exclusión se han ido instalando. Uno de los ejemplos más recientes acompañó a la presentación en español de una publicación sobre multiculturalismo del pensador italiano Giovanni Sartori⁵. A parte de constatar el hecho, bastante inusual por cierto en los medios culturales españoles, de que el texto fue ampliamente comentado en diversos foros políticos e intelectuales, conviene registrar alguno de los comentarios del autor acerca de los problemas sociales y políticos que pueden surgir si no se pone freno a determinado tipo de inmigración. Citaré sus palabras:

⁵ El título del texto es *La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, y ha sido editado por Taurus.

«Las dos cuestiones están en plantearse si los inmigrantes que llegan desde el sur a Italia y España son gentes fáciles de integrar y, sobre todo, si tienen voluntad de integrarse. Yo creo que no tienen ningún deseo de integrarse salvo excepciones. E incluso si desearan hacerlo serían los más difíciles de integrar, ya que su sistema de creencias y valores difiere totalmente del nuestro» (Sartori, 2001).

Sartori con este tipo de comentarios dotaba de argumentos a un racismo que, como planteábamos más arriba, está comenzando a alimentarse de la retórica culturalista. El problema de la integración, dice Sartori, es sólo un problema de cultura. Y esta afirmación ha resonado con gran claridad en los oídos de muchos ciudadanos españoles, tal y como he podido constatar en multitud de foros. En los últimos cinco años he participado como profesora en cursos dirigidos a enfermeros, maestros, trabajadores sociales, que ávidos por mejorar su trabajo reclaman de la antropóloga recetas para relacionarse con los otros. Casualmente, en su discurso, los «otros», los inmigrantes sobre los que se pregunta, sobre los que los alumnos muestran curiosidad, suelen ser de origen musulmán, si atendemos a los asuntos que solían subrayar como problemáticos. A saber, los matrimonios polígamos, las prácticas religiosas, la situación de la mujer, las limitaciones alimentarias respecto al consumo de cerdo, etc.

En estas clases he podido constatar dos fenómenos. El primero, es la gran cantidad de información que los alumnos tienen no sólo del tema de la inmigración sino también de la cultura de los colectivos inmigrantes con los que trabajan. El segundo, es lo sesgada que está esta información. Nos encontramos ante un fenómeno que el antropólogo francés Balandier en un número monográfico que la Revista de Occidente dedicó a, *El otro, el extranjero, el extraño*, calificaba ya con estas palabras: «si la modernidad favorece el encuentro entre culturas, también las altera por la banalización de

las imágenes culturales, por la relación superficial y, en cierto sentido, simulada, que establece entre culturas diferentes» (1993:40). Y si ha habido un fenómeno que ha surgido con la modernidad es la formación de espacios de cultura plural, bajo la doble constricción económica que mantiene los flujos de emigración a partir de los países menos desarrollados. El otro aquí se convierte en extranjero. Distinto del natural con quien comparte espacios. La distinción de culturas se alza sobre la distinción de clases.

Esta afirmación con la que Balandier concluye una reflexión muy interesante sobre la construcción del otro interno necesita un ligero matiz en el caso español. Sin pretender negar la evidencia de ciertos barrios marginales donde naturales y extranjeros constatan, de forma natural, las diferencias —llamémosle, culturales— en sus prácticas cotidianas, la enumeración de ciertos rasgos culturales y la identificación de tales rasgos con grupos nacionales específicos nos conduce a una elaboración teórica, que pasa muy directamente por la mayoría de las facultades de antropología del Estado español.

En efecto, la antropología española que ha tenido como objeto predilecto de estudio a los propios españoles, ha comenzado a estudiar al otro muy recientemente y coincidiendo con la presencia del otro, en forma de extraño, o sea, extranjero, en nuestro territorio. Este enfoque ha tenido, por supuesto, muchos puntos positivos. El desarrollo de la disciplina, su inserción en la sociedad, y la elaboración de buenos e interesantes trabajos sobre el fenómeno de la inmigración en España, son unos de los más reseñables. Pero también ha tenido, creo, un cierto componente negativo. Salvando las distancias, pero a la manera de los misioneros y antropólogos victorianos los antropólogos hemos ido delimitando las fronteras comunitarias y caracterizando étnicamente a los colectivos que poco a poco se han ido instalando en España. No identifico el «problema» con el hecho de que cada vez haya más equipos de

investigación intentando encontrar su «nicho cultural», sino con el enfoque y el rigor de muchos de estos trabajos. No deja de ser hasta cierto punto paradójico el hecho de que esta demanda de una explicación antropológica a fenómenos circunscritos bajo el epígrafe de lo «cultural» se esté dando en un contexto donde la cultura se identifica con su apariencia, esto es, con manifestaciones externas o con aspectos periféricos de una realidad mucho más compleja. Quiero decir que bajo la tutela de la autoridad se está dando una entidad teórica a la construcción de estereotipos que permiten colocar a los inmigrantes bajo el paraguas de un grupo al que se ha categorizado previamente como diferente.

Parece ser hora de cambiar aquel famoso dicho del pensador alemán Max Frich ante el fenómeno de la inmigración en Alemania, «queríamos trabajadores y vinieron personas» por otro que introduzca la dimensión cultural del fenómeno. ¿Qué tal, «vinieron personas y nos encontramos con culturas»? ¿No refleja mejor el fenómeno contemporáneo de lo que podríamos definir como la *culturalización de la inmigración*? ¿Hasta qué punto podemos hablar de tal fenómeno en el caso español?

MULTICULTURALISMO Y MINORÍAS ÉTNICAS.

LA CONSTRUCCIÓN DE LA DIFERENCIA EN ESPAÑA

El multiculturalismo, en tanto que reconocimiento de la diversidad de las culturas y en tanto que movimiento de emancipación y comunicación (Touraine, 1997), goza de una vida larga. La explosión multicultural se inicia en Gran Bretaña en los años sesenta a la luz de los discursos políticos y culturales de la emergente diáspora negra, y se extiende por Canadá y Australia en los años setenta, Estados Unidos en los años ochenta y Europa en los años noventa (Nash, 2001). En este camino, ha ido perdiendo parte de su dimensión política, ante todo en lo que atañe a la política de reconocimiento, o a las medidas de acción positiva. Se ha

pasado de la lucha política por parte de las minorías y del subsiguiente acceso por parte de las mismas a espacios de poder antes inaccesibles, a la mera percepción de la diferencia (cultural) por parte de las instituciones de la cultura hegemónica. O sea, de la política a los discursos.

Bien es cierto que el contexto sociopolítico ha cambiado mucho, y la representatividad de las minorías en la esfera pública, también. En la Europa de los años noventa, el surgimiento de minorías étnicas tiene su origen en el fenómeno de la inmigración. Un fenómeno, quiero recordar, caracterizado por dos elementos que terminan confluyendo en este momento. Una dimensión, de carácter jurídico, que al colocar al inmigrante como ilegal le sitúa al margen de la sociedad; y una dimensión de carácter étnico-cultural, que le hace portador de valores que pueden llegar a ser fuente de conflicto con los valores de la cultura hegemónica de la sociedad en la que se inserta. En síntesis el término *etnicidad*, aplicado a las minorías creadas a partir de los procesos migratorios, se está presentando como un elemento de minorización, y se está aplicando para dotar de un estatus desigual a los grupos minoritarios.

Creo que no estará de más recordar que los inmigrantes se trasladan individualmente o en familias, no en comunidades. Las comunidades se forman después, y responden a patrones de solidaridad y ayuda mutua entre individuos con ciertas referencias compartidas. Como decía Cohen (1969) en un texto ya clásico sobre *etnicidad*, los inmigrantes se constituyen como grupo étnico en su lugar de llegada. El hecho de que los inmigrantes se organicen comunitariamente, desarrollen lazos afectivos que les sirvan de soporte económico y también psicológico en un medio hostil, es un fenómeno habitual en todos los procesos migratorios. Hay, sin embargo, una diferencia entre *lo étnico* —esto es, los lazos de solidaridad que desarrolla todo grupo humano fuera de su lugar de origen— y *la etnicidad*, o la producción cultural de una imagen pública.

Mientras la primera dimensión (lo étnico) está en la base de la formación de las comunidades creadas a partir de la inmigración a lo largo de la historia, la segunda dimensión asociada a la inmigración (la etnicidad) tiene un pasado más corto. De hecho ha entrado en las agendas de teóricos y políticos en la más reciente fase migratoria, ésta que estamos caracterizando desde lo jurídico y desde lo cultural. La creación de una nueva identidad aparece como una necesidad en espacios donde la identidad ha de ser necesariamente única, y donde cada vez está más desligada de la condición de ciudadano, en tanto que portador de derechos asociados a la ciudadanía. El derecho a la cultura se asoma como uno de los escasos derechos que pueden esgrimir los ciudadanos apátridas, los no ciudadanos. El único canal de representatividad externa que tienen los inmigrantes es en tanto que miembros de una minoría étnicamente diferenciada. Individualmente, no existen. Ni jurídicamente, ni laboralmente, ni socialmente. En el marco de las migraciones internacionales, muchos de ellos están ocultos tras la losa de la ilegalidad. Laboralmente distanciados de los problemas salariales y sociales que afectan a los trabajadores autóctonos. Socialmente desprovistos de derechos civiles y sociales. Sólo existen en tanto que miembros de una minoría que tiene, a su vez, un espacio sociopolítico de representación en un nicho diferenciado de la cultura hegemónica. O sea, la etnicidad existe porque es la barrera de la autoidentificación. Porque es utilizada por los grupos inmigrantes para dotarse de una identidad pública, y porque es utilizada por los estados receptores de la nueva inmigración para ir separándolos, diferenciándolos y distinguiéndolos del resto de la población.

Ahora bien, ni todos los grupos étnicos tienen la misma visibilidad, ni todos utilizan de la misma manera los resortes del Estado, ni todos tienen el mismo perfil social. Como afirma Castles, en un texto sobre minorías étnicas en Europa, la transformación de grupos inmigrantes en minorías étnicas no es inevitable.

En una sociedad no racista los inmigrantes podrían transformarse en miembros activos de la sociedad civil al tiempo que mantienen sus propias culturas e identidades en la medida que lo deseen. Pero la experiencia de la discriminación y el racismo en los países de Europa Occidental fuerzan a los inmigrantes a constituir sus propias comunidades y a definir sus fronteras comunitarias en términos culturales (Castles, 1993:28). Lo que Castles no introduce en este texto es una diferenciación entre grupos de inmigrantes que de hecho existe, porque si bien el racismo y la discriminación es generalizada, lo es todavía más clara en personas a las que se ha ido estigmatizando previamente como diferentes, especialmente si éstas son negras, africanas, y/o musulmanas. Estoy, por eso, más en sintonía con el planteamiento de Nelson y Tienda (1985) cuando sitúan la cuestión de las minorías étnicas no en la evidente estratificación étnica, que todos los grupos experimentan cuando se establecen en un nuevo país, sino en la capacidad de movilidad social de los mismos. No todos los grupos étnicos se convierten en minorías, dicen estos autores, sólo aquellos que permanecen irremediablemente anclados en los estratos más bajos de la pirámide social.

Resulta innecesario puntualizar que esta ubicación no es tal por características de carácter endógeno, sino más bien por las condiciones de subordinación, marginación o subalternidad al que se ven abocados unos grupos y no otros. Creo ilustrativo a este respecto traer a colación un conjunto de reportajes (elaborados en una línea que enlaza el periodismo con la investigación) sobre diferentes colectivos de inmigrantes asentados en España. A lo largo de cuatro semanas se fueron presentando como ejemplos de las comunidades más significativas a negroafricanos, magrebíes, polacos, chinos. Al margen de las características de los reportajes —que en todos los casos pretendieron proporcionar una imagen positiva de la inmigración— quiero constatar las diferencias en cuanto a la percepción que

de su perfil social tenían los propios inmigrantes. Para los africanos –tanto para los que residen en el norte de Africa como para los que llegan procedentes del Africa negra– lo que mide el nivel de aceptación es la capacidad económica. Entre ellos son usuales las frases del tipo «aquí no hay racismo por la raza. Hay racismo porque somos pobres». Esta frase, tan fácilmente reconocible, adquiere otra connotación cuando la colocamos al lado de la expresada por un inmigrante polaco, miembro de un colectivo al que el autor del reportaje calificaba como los «superintegrados»: «En España –afirmaba– nadie te valora por tu nivel económico».

Los datos de los últimos informes sobre la pobreza en España elaborados por Cáritas no hacen sino corroborar esta tendencia. Un 10% de los niños en edad escolar hijos de inmigrantes del Tercer mundo no está escolarizado; más del 80% de los trabajadores extranjeros por cuenta ajena percibe una remuneración por debajo del salario medio español. El 77% tiene ingresos mensuales inferiores a 50.000 ptas. Se encuentra, por tanto, en situación de pobreza.

Si atendemos al nivel educativo –el recurso por autonomasia de las segundas generaciones de inmigrantes para ascender peldaños en la escala social– las cifras se repiten entre los inmigrantes procedentes del Tercer Mundo. En el curso 1996-97 había alrededor de 60.000 alumnos inmigrantes estudiando en España. El 82% de los alumnos inmigrantes estudia en colegios públicos. Teniendo en cuenta que el 26% de los alumnos inmigrantes estaba concentrado en tan solo 60 centros escolares de los más de 4.500 colegios públicos subvencionados, la calidad de la enseñanza a la que pueden acceder está muy por debajo de la media nacional. De hecho se podría hablar incluso de la existencia de «colegios para inmigrantes», o sea, de la segmentación de los servicios públicos, y de la ocupación, por parte de los inmigrantes, de los nichos más desfavorecidos de los mismos. Las mismas fuentes acentuaban la dificultad del acceso a la enseñanza media de

los jóvenes de segunda generación entre los inmigrantes africanos.

El acceso a la educación, como también ocurre con el acceso a la vivienda, diferencia a unos colectivos inmigrantes de otros. Como se señala en el informe sobre la inmigración y el asilo en España, en 1997 existen diferencias importantes según colectivos (sobre todo entre latinoamericanos y magrebíes) y también según formas de asentamiento. En el citado informe también se hace referencia al ámbito de la salud. A este respecto, se señala a los extranjeros que residen legalmente en España, con permiso de trabajo y en situación de alta en la Seguridad Social como los únicos que realmente tienen acceso a la salud en igualdad de condiciones que los ciudadanos españoles. Es por tanto, la cuestión jurídica la que diferencia en primer lugar a unos inmigrantes de otros. Sin embargo, y dado que no existen unas disposiciones generales en materia sanitaria de carácter estatal, también se constatan diferencias entre unos colectivos y otros «dependiendo en muy alta medida de su nivel cultural, el tipo de atención médica que requieran, el lugar geográfico donde se encuentren, etc.» (Foro para la Integración Social de los Inmigrantes, 1997).

Como dice Stavenhagen, «la pobreza es, muchas veces, la expresión de otras formas de desigualdades de grupo y de exclusión social; va asociada a diversas formas de discriminación, de acceso desigual a los servicios sociales básicos y a la participación en el gobierno y en los procesos políticos y en la toma de decisiones».

En España el proceso de inmigración está derivando en un proceso de minorización de determinados grupos y/o colectivos entre los inmigrantes asentados en nuestro territorio. El hecho de que el fenómeno de la inmigración se dé en una fase como la actual, de constantes y continuos flujos entre el Sur y el Norte, de un lado, y de políticas migratorias restrictivas, de otro, está en el eje de los sendos procesos de exclusión jurídica y de marginación económica a la que se ven abo-

cados aquellos inmigrantes colocados en el nicho de la ilegalidad. La construcción de la diferencia, empero, no ha tenido solo un componente jurídico. Tal y como hemos señalado en otros apartados de este artículo, la diferencia se ha construido también culturalmente.

Restaría ahora, y eso sería sin duda materia de otro artículo, registrar cómo se han situado en este espacio (marginal) los inmigrantes, y como desde la subalteridad han hecho de la diferencia –jurídico, cultural, étnica– su signo de identidad.

Nos limitaremos, por tanto, a retomar –como cierre– algunas líneas de la argumentación anterior. En primer lugar, dentro de la vertiente política, recordar cómo desde el gobierno se ha ido despojando de derechos a los inmigrantes, en ese tránsito entre la ley 4/2000 y la ley 8/2000. En segundo lugar, reflejar que este cambio político –tan drástico en cuanto a negación de derechos– apenas ha sido contestado por ningún partido político, tan solo por la sociedad civil y por los propios inmigrantes⁶. Finalmente señalar que esta radicalización de la política migratoria ha sido posible porque el contexto social no es hostil a estos planteamientos. Mas bien al contrario, la permanente ideologización del fenómeno de la inmigración ilegal ha contribuido a la percepción del inmigrante como no-ciudadano, al tiempo que ha ido naturalizando la desigualdad.

⁶ El carácter de este artículo no me permite detenerme en algo que considero fundamental en todo análisis del proceso migratorio, esto es, la comprensión del inmigrante como actor social, para analizar desde esta perspectiva sus acciones, decisiones, en definitiva, su capacidad de agencia. A ello he dedicado especial atención en mi tesis doctoral (Jabardo, 2001).

BIBLIOGRAFÍA

APPADURAI y STENEU (2001): «El pluralismo sostenible y el futuro de la pertenencia». UNESCO, *Informe mundial sobre la cultura. 2000-2001*. Madrid: Ediciones Unesco; Ediciones Mundi-prensa.

BALANDIER, Georges (1993): «La aprehensión del otro: antropología desde fuera y antropología desde dentro». En *Revista de Occidente*, 140:35-42.

CASTLES, Stephan (2000): «International migration at the beginning of the twenty-first century: global trends and issues». En *International Social Science Journal*, 165:269-81.

– (1993): «Migrations and Minorities en Europe. Perspectives for the 1990s: Eleven Hypotheses». En J. Wrench y J. Solomos (eds.) *Racism and Migration in Western Europe*. Oxford: Berg.

COHEN, Abner (1969): *Custom and Politics in Urban Africa*. Berkeley: University of California Press.

CORNELIUS, Wayne (1993): «Spain: The Uneasy Transition from Labor Exporter to Labor Importer». En M. Cornelius & Hollifield (eds.) *Controlling Immigration*. Stanford: Stanford University Press. Págs: 331-370.

LUCAS, Javier de (1996): *Puertas que se cierran*. Barcelona: Icaria.

– (2000): *Las razones del rechazo*. (Documento sin publicar).

HOLLIFIELD, James F. (1997): *Ideas, Institutions, and Civil Society: On the Limits of Immigration Control in France*. <http://migration.ucdavis.edu/cmmpr/sdreport/Hollifield-France.html>

JABARDO, Mercedes (2001): *Ser africano en el Maresme. Migración, trabajo y etnicidad en la formación de un enclave étnico*. Universidad Autónoma de Madrid.

JAHN, Andreas; STRUBHAAR, Thomas (1998): *A Survey on the Economics of Illegal Migration*.

<http://migration.ucdavis.edu/cmpr/sdreport/StraubhaarIllegalImmig.h>

Ley Orgánica 7/85, de 1 de julio sobre Derechos y Libertades de los extranjeros en España (BOE 158, miércoles, 3 de julio de 1985).

Ley Orgánica 4/2000, de 1 de enero, sobre Derechos y Libertades de los extranjeros en España y su integración social. (BOE 10, de 12 de enero de 2000).

Ley Orgánica 8/2000, de 22 de diciembre, de reforma de la Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre Derechos y Libertades de los extranjeros y su integración social (BOE 307, de 23 de diciembre de 2000).

NASH, Mary (2001): «Diversidad, multiculturalismos e identidades: perspectivas de género». En Nash y Marre (eds.) *Multiculturalismo y género*. Barcelona: Edicions Bellaterra. Págs: 21-48.

NELSON, Candance; TIENDA Marta (1985): «The Structuring of Hispanic Ethnicity: Historical and Contemporary Perspectives». En *Ethnic and Racial Studies*, 8:49-74.

Observatorio Permanente de la Inmigración (1999): *Indicadores de la Inmigración y el Asilo en España*. N. 5. Abril.

SAN ROMÁN, T. (1996): *Los muros de la separación*. Madrid: Técnos.

SARTORI, Giovanni (2001): «La inmigración sin límites es una amenaza». *El País*, 8 de abril.

STAVENHAGEN, Rodolfo (2001): «Cultura y pobreza». UNESCO, *Informe mundial sobre la cultura. 2000-2001*. Madrid: Ediciones Unesco; Ediciones Mundi-prensa.

STOLCKE, Verena (2001): «Fundamentalismo cultural». UNESCO, *Informe mundial sobre la cultura. 2000-*

2001. Madrid: Ediciones Unesco; Ediciones Mundi-prensa.

TAGUIEFF, Pierre-André (1995): «Las metamorfosis ideológicas del racismo y la crisis del antirracismo». En J.P. Alvite (coord.) *Racismo, antirracismo e inmigración*. Donostia: Gakoa.

TOURAINE, Alain (1997): *¿Podemos vivir juntos?*. Madrid: PPC.

UNESCO (2001): *Informe mundial sobre la cultura*. Madrid: Ediciones Unesco; Ediciones Mundi-prensa.

M U S E O

AN TROPO

LOGÍA Y MUSEOLOGÍA:
NUEVAS CONCEPCIONES
PARA LOS MUSEOS
ETNOGRÁFICOS

Pilar Romero de Tejada

Museo Nacional de Antropología

RESUMEN

En este ensayo se hace referencia a las estrechas relaciones que hubo en el pasado entre la antropología académica y los museos de la misma disciplina, pero que a lo largo del tiempo se fueron separando debido a los diferentes planteamientos teóricos que tenían ambos. Asimismo se formulan una serie de propuestas para renovar los discursos metodológicos de los museos antropológicos, todo ello con el objetivo primordial de acercarse más a la sociedad a la que sirven y reanudar igualmente las relaciones entre antropología y los museos de esta disciplina.

RELACIÓN PASADA Y PRESENTE ENTRE LOS MUSEOS
ETNOGRÁFICOS Y LA ANTROPOLOGÍA CIENTÍFICA

En este ensayo sobre «Antropología y Museología» quiero abordar primeramente las relaciones que han existido a lo largo del tiempo entre la Antropología académica y los museos etnográficos tradicionales; lo que nos llevará en la actualidad a formular nuevas concepciones y formulaciones para los museos «etnográficos». Debemos quizá empezar a sustituir este adjetivo tradicional de «etnográficos» por el de antropológicos, si queremos museos más teóricos y conceptuales, y menos descriptivos e historicistas.

Es en el siglo XIX cuando se crearon en nuestro continente europeo y en Norteamérica un gran número de museos etnográficos, que aspiraban a mostrar la identidad cultural de cada país y defender la cultura popular, en franco peligro de transformación como consecuencia del avanzado proceso de industrialización y modernización. Pero estuvieron dedicados a recoger no sólo el patrimonio etnográfico nacional propio sino también el perteneciente a los pueblos «exóticos», cuyos territorios habían ido siendo ocupados por algunos pueblos occidentales; en el caso de éstos últimos sus precedentes se pueden rastrear también en los «gabinetes de curiosidades» renacentistas, barrocos e ilustrados, pero aparecerán como museos públicos y generalizados solamente en el XIX. Nacieron entonces así dos tradiciones confluyentes a la vez, la del folklore nacional —que estudiaba los usos y costumbres populares del propio país— y la de la etnografía —que hacía lo mismo respecto de dichos pueblos «exóticos»—.

El siglo XIX es ciertamente una época de gran expansión colonial por Africa y Oceanía, al mismo tiempo que de incremento del interés científico por los pueblos que vivían en dichos países: la información sobre estas poblaciones «exóticas» se pensaba que era esencial para implantar pacíficamente el orden y la ley

metropolitana; aunque debamos reconocer la existencia (si bien entre la élite intelectual solamente) de un fuerte interés localista, filantrópico y científico en favor de lo que entonces se conocía como pueblos exóticos. Efectivamente, la multiplicación de los museos de Antropología y Etnología durante este siglo es el resultado de ambos factores. En la conferencia inaugural anual de las sesiones del Royal Anthropological Institute en 1904, el presidente Henry Balfour dice al respecto que «el adecuado entendimiento de las razas nativas y su relación con otras es un tema de interés vital para nosotros, si vamos a gobernar justa e inteligentemente los muy heterogéneos pueblos que están bajo nuestra soberanía» (1904:14). Poco después, en esa misma conferencia, señala también que «Los museos y colecciones antropológicas no sólo son un medio de instruir y educar al público, sino que asimismo son laboratorios de antropólogos y hay que reconocer su importancia en el progreso de la ciencia» (1904:19).

Es solamente a mediados del siglo XIX cuando comenzó igualmente la institucionalización de la Antropología como un saber profesional con cátedras universitarias, puestos de conservadores de museos y otros cargos para acometer estudios especializados. Existieron al principio dos corrientes principales: en primer lugar, la de la Etnografía como subdisciplina derivada de la «Historia natural del hombre», que habría que considerar claramente como una parte de la Zoología. Esta concepción se dedicaba al estudio de las «razas humanas», especialmente de «todos aquellos pueblos salvajes y bárbaros que no saben escribir sus propios hechos» (Antón, 1927:7), y que se estudiaban en principio del mismo modo como la flora o la fauna. A este respecto, merece la pena recordar que generalmente estas colecciones formaban parte de museos de historia natural, de acuerdo a una vieja concepción aristotélica, rescatada en el Renacimiento, que situaba en una misma escala todos los seres de la naturaleza (minerales,

plantas, animales y hombres) como miembros de una misma cadena —la cadena del ser (A. Lovejoy)—, y que se había puesto en práctica ya en los Gabinetes ilustrados.

En segundo lugar tenemos la corriente antropológica del folklore que, según definió hace tiempo Guchot (1922:26), se ocupa de la «recolección y estudios de las producciones de la sabiduría tradicional de los pueblos». Los museos creados a mediados del siglo XIX, en los que terminarán confluyendo así dos tradiciones, van a servir de laboratorio en los que aplicar dos teorías en boga en ese momento: el evolucionismo y el difusionismo. La primera teoría se proponía estudiar al hombre a lo largo de sus diferentes etapas de desarrollo (natural y cultural) desde el salvajismo a la civilización, pasando por la barbarie; en esta escala evolutiva de la Humanidad los aldeanos y pescadores preindustriales europeos quedaban situados por debajo de la sociedad urbana, formada principalmente por las clases medias. Eran lo que podemos llamar «nuestros primitivos» o, como los describe Del Pino (1991:7), «los 'representantes' actuales en Europa de los primitivos del resto del mundo». Estos primeros museos estaban dedicados a los sectores tradicionales, de fuera o de dentro, objeto de dominio por parte de la sociedad industrial; es decir, a los pueblos colonizados o a las sociedades pre-industriales europeas, producto éstos también de lo que Stocking (1985:5) llama el «colonialismo interno». Y ésta es la razón que ambas ramas de la Antropología estuvieran en esa época tan estrechamente vinculadas.

El difusionismo, por su parte, es una corriente que ha tenido especial relación con la definición historicista de «área cultural»: según la cual la cultura se habría ido transmitiendo no por invención espontánea de cada grupo, sino por «difusión» cultural desde unos pueblos más adelantados a otros menos civilizados, cuyos caminos todavía debían ser reconocibles en el mapa histórico cultural que se construyese. En el caso de los

museos el difusionismo ha consistido particularmente en ordenar las unidades culturales de exhibición en términos de contigüidad geográfica (para probar sus mutuas influencias históricas). Frente al evolucionismo, que ordena conjeturalmente los objetos de cualquier parte del mundo sin orden geográfico, pero según tipos biológicos más o menos evolucionados, los difusionistas preferían referirse a pueblos concretos, caracterizándolos solamente según los elementos culturales que les diferenciaban o asemejaban con sus vecinos. A veces, queriendo probar el camino seguido por un elemento cultural a lo largo del espacio, trazaban grandes círculos geográficos para probar esta difusión histórica. A pesar de estas diferencias doctrinales sobre el origen de los cambios culturales, ambas escuelas estaban interesadas *grosso modo* en grandes cuadros generales sobre la evolución de la humanidad: una tendencia que veremos desaparecer con los estudios funcionalistas, interesados más bien en las condiciones locales de la cultura.

Siguiendo tales teorías genéricas en boga, los museos ordenaban y categorizaban los pueblos, las razas, las culturas, las especies y los objetos creando taxonomías y tipologías de valor universal. Desde entonces ha habido algunos cambios notables en la definición del objeto de estudio etnográfico, que implica hoy sobre todo un estudio personal sobre el terreno y una atención mayor sobre temas y problemas culturales, a cada uno de los cuales ha seguido una especialización teórica. La separación actual entre museos y antropología académica comienza en Estados Unidos con Franz Boas¹ y en Europa con Malinowski. Sin embargo, antropólogos como Margaret Mead o Charles Wagley - el maestro de Marvin Harris- trabajaron en el Museo de Historia Natural de Nueva York, o Alfred Kroeber en el Museo Lowie de la Universidad de Berkeley, y también Lévi-Strauss en Francia o Caro Baroja en España trabajaron en Museos de Artes y Tradiciones Populares.

¹ Véase Jacknis (1985).

Con el paso del tiempo la Antropología ha ido modificando substancialmente sus formulaciones teóricas pero los museos no lo han hecho con la misma velocidad, y por ello ha surgido un largo divorcio entre éstos y la antropología académica. Excepto en casos contados, y a efectos pedagógicos al principio, ésta no se ha interesado últimamente por los museos etnográficos, probablemente porque estas instituciones tradicionalistas y amantes del pasado seguían manteniendo los antiguos modelos evolucionistas y difusionistas. Por otro lado, tales modelos eran mostrados generalmente sólo con objetos visibles, mientras que la disciplina se interesa en otros niveles de la conducta más difíciles de mostrar con ellos: la estructura social e instituciones sociales, el parentesco, el género, sistemas de intercambio, etc. Asimismo, quizá por su interés en los objetos allí depositados, se prefería en los museos generalmente un concepto de cultura parcelado y estático, diferente al concepto globalizador y dinámico que tiene la disciplina. Otra explicación de la desconexión entre museos y antropología académica puede estar también en que las colecciones de los museos no han jugado en los últimos años un papel importante en el desarrollo de las teorías antropológicas, como sí lo hicieron en el pasado con el evolucionismo y el difusionismo, porque el trabajo que se desarrolla con estas colecciones está más relacionado con la interpretación de los objetos, que con descubrimientos originales. Todo ello nos debiera llevar a hacer la siguiente pregunta, ya planteada por Sturtevant en 1969 «¿Necesita verdaderamente la Antropología a los museos?». O la que suscita el antropólogo y director de un museo antropológico canadiense, Michael Ames, en su obra de 1992 «¿Qué puede hacer un antropólogo social en un museo de antropología?»

Ahora bien, tampoco queremos dejar de mencionar que los antropólogos académicos apenas se han molestado en visitar los museos de Antropología para adquirir ciertos conocimientos prácticos por medio del

estudio de sus colecciones, ya que de los objetos también se pueden extraer una serie considerable de conocimientos relacionados con la sociedad o pueblo que los ha fabricado, utilizado y que les ha dado su significado y simbolismo. Nancy O. Lurie, conservadora de Antropología del Museo de Milwaukee (Michigan), ya decía con pesadumbre en 1981 que existen «generaciones de antropólogos que han completado sus estudios sin haber puesto un pie en un museo» (Ames, 1992:41).

El debate renovador que surgió en los años 60 sobre la relación mantenida por la Antropología con el colonialismo, acusada repetidamente de haber servido a objetivos coloniales, presentaba con los caracteres más negativos a los museos etnográficos dedicados a conservar, estudiar y exhibir precisamente el patrimonio cultural de los antiguos pueblos colonizados, ya que ello parecía llevar consigo la legitimación del poder colonial. Unido a ello está, posiblemente, también el escaso interés que muestran actualmente las autoridades en potenciar económicamente a estos museos antropológicos, pues no quieren gastar dinero en la «investigación de pueblos exóticos», según las palabras explícitas del tesorero de la ciudad de Frankfurt (Fest, 1994:17). Aunque, unos años antes, Lévi-Strauss (1958:413-414) resaltaba su importancia vigente en un mundo colonial al revés, donde los habitantes del Tercer Mundo ahora son los que viajan a Occidente, y no a la inversa: porque no «se trata de recoger exclusivamente objetos sino de comprender principalmente a los hombres... [y de] estudiar, de forma sistemática, las lenguas, creencias, actitudes y personalidades [de estos emigrantes en las capitales europeas]».

Algunos de estos museos etnográficos europeos han modificado recientemente su «discurso» y se han convertido en archivos singulares y bien organizados de información y documentación procedente de dichos pueblos «exóticos», enfatizando la complejidad de sus formas de vida así como la respuesta que ofrecen a di-

versas adaptaciones, tanto culturales como medioambientales: todo lo cual sirve de material irremplazable puesto, que algunos de estos pueblos no existen ya y otros han sufrido importantes cambios en su cultura original. En términos de visión global, pretenden dar todavía un mensaje *empático* de diferentes pueblos del mundo, y también ayudar a comprender comparativamente los objetos que exponen, con la intención de percibir mejor las semejanzas o diferencias que unen y separan entre sí a estos diversos pueblos. De esta forma podría resultar asequible al público general –incluso de modo más eficaz que con palabras o bellos escritos– la «idea central» de la Antropología, el *relativismo cultural*, que establece como ética propia y como servicio a la comunidad internacional los valores del pluralismo cultural y la difusión de la comprensión intercultural. La frialdad y anomia aparente que tienen a veces los objetos de los museos tradicionales son expresivas no de los objetos mismos sino de sus expositores, en definitiva los autores. A veces, se impone la rutina y la propia opacidad intercultural de nuestro etnocentrismo occidental. Ya que, como dice Feest (1994:23), los objetos que conservan los museos también «simbolizan para nuestra propia cultura nuestra forma de entender a otras culturas».

Pero este tipo de museos no sólo tiene una responsabilidad con sus habituales visitantes, que generalmente son miembros de la propia sociedad nacional; también la tienen con los pueblos cuya cultura exponen. El interés de la antropología y por ende de los museos de esta disciplina por el «Otro», debe ser el punto de partida para la incorporación de este «otro» en ciertas actividades del museo (la exposición y la investigación); hasta ahora no se le había tenido nunca en cuenta, pero hoy día muchos de los «otros» comienzan ahora a acercarse a los museos metropolitanos, sobre todo cuando ven que se les acoge abiertamente. Esto constituye una novedad casi copernicana que conviene integrar con los métodos museológicos tradicionales:

son ellos quienes vienen a los conservadores, y no los conservadores quienes visitan su país en busca de piezas. Si una de las funciones principales de un museo es conservar e interpretar sus colecciones para transmitir las intactas y vivas a las generaciones venideras, en los museos de etnografía resulta también un compromiso especial acoger con respeto y sensibilidad a los herederos y vástagos mismos de las culturas de donde proceden originariamente sus colecciones.

Ahora bien, ¿cuál es la forma más adecuada para conjugar en los museos antropológicos la responsabilidad que se tiene con ambos tipos de sociedades, la que recibe la información y la que la proporciona? La más idónea, y que ya se auspicia de alguna manera por la corriente «Nueva Museología», es hacer participar a los miembros de la sociedad informante en la realización de actividades pedagógicas en el museo, para que ofrezca su propia y actual visión de su cultura de origen (que, a veces, no coincide con la de sus antepasados de donde proceden los objetos). Para ello, es necesario iniciar acciones para establecer un lazo de unión con esos mismos objetos que forman parte de su patrimonio cultural con las comunidades inmigrantes de las que proceden éstos. Esto ya ha comenzado a ponerse en práctica por algunos museos europeos: por ejemplo, en el Museo de Artes Africanas y Oceánicas de París o, en nuestro propio país, en el Museo Nacional de Antropología. Pero también en los museos norteamericanos, —y principalmente en los canadienses, país éste último que todavía mantiene una importante población nativa— se ha empezado a tener muy en cuenta a dicha población «invirtiendo —como dice Ames (1992:67)— el papel [antiguamente realizado por los museos] de recoger objetos de los indios para mostrarlos a los blancos por el de recoger objetos de los blancos para mostrarlos a los indios».

Pero no toda la renovación antropológica se ha de realizar sólo en los museos de «culturas exóticas». Los museos dedicados a las artes y tradiciones populares,

en los que podemos englobar a los museos regionales o locales (e incluso a los nacionales que tienen un concepto nacionalista de la identidad), también han recibido críticas modernas a sus tradicionales postulados teóricos. Conservan, estudian y difunden un patrimonio cultural vinculado a una memoria colectiva y a una identidad propia, como prueba de sus profundas y deseadas singularidades y particularidades. Son museos que todavía no tienen una concepción «holística» de la cultura, es decir «globalizante», sino una concepción parcial de ella, ya que trabajan únicamente con algunos de sus elementos claves –tejidos, artesanías, tecnología tradicional, etc.– y olvidándose generalmente de situarlos dentro de un contexto significativo propio: la cultura global a la que pertenecen. Jean Cuisinier, antiguo director del Museo Nacional de Artes y Tradiciones Populares de París, dice a este respecto: «está anticuada la noción de arte y tradición popular... que ha servido para realizar y concebir un tipo de museo muy definido... que proporcionan una representación parcial e ideológica del hombre y la sociedad, y separan las sociedades locales de la global... oponiendo las prácticas “populares” a las “cultas”» (Desvallées, 1994:54). De esa manera, aunque a nivel subconsciente e involuntario, siguen manteniendo el paradigma decimonónico de la supremacía de las clases dominantes sobre las clases populares. De otra parte, algunos museos antropológicos regionales, dedicados solamente a conservar objetos de su propia cultura original, no contribuyen a la meta de la comprensión intercultural, especialmente con poblaciones migrantes, procedentes de otras regiones.

Si la Antropología académica cuestionaba desde antes de la 2ª guerra mundial la necesidad de los museos para sus fines, también en los años 60 y 70 comienza ya a cuestionarse en la sociedad global el papel de los museos en general, pues se considera que eran más bien «mausoleos de la cultura burguesa» que sólo servían a los intereses de una clase privilegiada, la

² Véase los artículos de Adotevi (1972), Cameron (1969, 1971 y 1992) y Handler (1993).

que tenía un elevado nivel cultural y un fuerte potencial económico². Contra ello comenzaron progresivamente a ponerse en funcionamiento diferentes tipos de acciones y programas que pretenden poner el museo «al servicio de la sociedad». Ello se va recoger finalmente en la definición del mismo adoptada por el ICOM en 1974, siendo realmente una verdadera revolución frente a los postulados de la museología tradicional.

NUEVAS PROPUESTAS DE INTERRELACIÓN DE MUSEOS Y SOCIEDAD

Vamos hacer una breve referencia a algunas de estas acciones, que han dado lugar a nuevos modelos de museos, para finalizar con una nueva concepción de lo que debe ser un museo antropológico en el momento actual.

En el año 1972 tuvo lugar en Santiago de Chile una importante reunión promovida por la UNESCO, en la que se reconocerá al museo como un medio de educación, a través del cual puede crearse un conocimiento de los aspectos políticos, sociales y económicos del desarrollo científico, tecnológico y ambiental. Asimismo en él se quieren encontrar los elementos pertinentes para participar en el proceso de formación de la conciencia de la sociedad a la que sirve.

En esta reunión se gestaría el concepto de *museo integral*, el cual por sus características específicas será el más idóneo para operar como museo regional, o como museo en centros de población de tamaño medio o pequeño. Será aquel «cuyos temas, colecciones y exposiciones estén interrelacionados unos con otros, y con el medio natural y social de la comunidad. Sus funciones básicas serán las de mostrar a sus visitantes el lugar que ocupan en el mundo, así como hacerles conocer sus problemas, como individuos y como miembros de la sociedad. Pero también señalarán las perspectivas que dan un sentido constructivo a la existencia humana» (1973:39).

³ Para conocer más ampliamente estas experiencias véase Kinard (1972 y 1985).

Años antes de esta reunión ya habían surgido en Estados Unidos y otros países los llamados *museos vecinales o de barrio*³, que se crean en aquellos barrios marginales cuya población está compuesta principalmente de minorías étnicas y sociales, y que por razones económicas y sociales jamás han visitado un museo. Generalmente son secciones de grandes instituciones museísticas tradicionales, como la Smithsonian Institution. En ellos, a través de exposiciones temporales, se abordan temas que les afecta directamente: como la droga, el paro, el alcoholismo, la contaminación ambiental, los problemas urbanísticos, etc. También sirven de centro cultural en la que la comunidad reflexiona, se documenta y se expresa, participando con otros tipos alternativos de actividades culturales.

Posteriormente este tipo de museo llegaría también a las comunidades nativas norteamericanas, que viven tanto en reservas como fuera de ellas, y en él se abordará un problema básico y fundamental: el intentar ayudar a los indígenas a que conserven su identidad cultural y creencias religiosas, en medio de una incompatible civilización industrial.

Otro modelo de museos son los llamados *ecomuseos*, que surgen por primera vez en Francia —de la mano de George-Henri Rivière y Hugues de Varine— entre los años 1971 y 1972, y más tarde en otros países. Su punto de partida podemos encontrarlo, por una parte en los parques naturales, y por otra en las unidades ecológicas que en los años 60 había establecido el propio Rivière en los museos tradicionales, y en las que el objeto-testigo en su globalidad se convierte en una de estas unidades: éstas pueden verse en los talleres artesanales que se exponen en el ATP de París. Para mí, sin embargo, estas unidades dan más bien una idea de exhaustividad, y no de globalidad, porque están desconectadas en realidad del conjunto de la sociedad de donde proceden.

Pero volvamos al ecomuseo, que el mencionado Rivière define (1992:440) como «un museo del hombre

y de la naturaleza, un museo ecológico... de un territorio determinado sobre el que vive una población... [y para la que es] un instrumento de información y de toma de conciencia... y [asimismo] expresa las relaciones entre el hombre y la naturaleza a través del tiempo y el espacio». En ellos se combinan los aspectos temporales y diacrónicos como la evolución de una determinada región, comarca o localidad que le circunda; con los aspectos espaciales y sincrónicos que son representativos de ellas, como pueden ser la vivienda, la granja, la fábrica, etc. Sus objetivos principales son la protección del medio ambiente y la integración de los habitantes, a los que convierte en actores y no en espectadores, que precisamente por ello pretenden hacerse comprender mejor por medio del respeto a su trabajo, a sus comportamientos y a su intimidad. Ellos son los que definen la imagen que quieren construir y mostrar; que construyen principalmente por medio de la memoria colectiva y que pretenden la objetividad del visitante, frente a la subjetividad que existe en el museo tradicional, de la que hablaremos más adelante.

Todos estos nuevos modelos que habían ido surgiendo en los años 60 y 70 van a ser recogidos en una nueva corriente museológica conocida con el nombre de «Nueva Museología», que aparece en Francia cuando un grupo de conservadores con una idea más progresista de la profesión crea en el año 1982 la Asociación «Nueva Museología y Experimentación Social»; pero sus antecedentes podemos encontrarlos en casi todos los textos críticos hacia los postulados del museo tradicional⁴, como en el Coloquio organizado en el año 1972 también en Francia sobre *Museo y Medio Ambiente*, y en la Mesa Redonda de Santiago de Chile ya mencionada, que tuvo lugar también el mismo año 1972. Se consolidará luego a partir de la Declaración de Quebec de 1984, y cuando se incluye como Organización Internacional afiliada al ICOM. Jean Michel Barbe (1985) las denomina «Nuevas Museologías»,

⁴ Véase nota 3.

pues menciona diferentes tipos igualmente nuevos (como la museología activa, la popular, la experimental, la comunitaria, la integral, la antropológica y la etnológica, etc.). Todas ellas «inscriben al museo y a sus prácticas en un proyecto cultural social, en el que han cambiado profundamente sus funciones»; y no son sólo, como cree Peter Vergo (1989), una reparación de los edificios antiguos o la construcción de nuevos. Son algo más, ya que rompen con la «sacralización de los objetos», pues éstos han sido recogidos generalmente por lo que representan y en el mismo territorio donde se han fabricado y se utilizan, siendo por ello el testimonio de una historia comunal. Pero también participan en el movimiento a favor de la pluralidad cultural, y en la afirmación de la identidad de la comunidad.

Todas estas innovaciones que propone esta corriente museológica han sido mejor aceptadas en los museos de Etnología que en los otros tipos de museos. Ahora bien, también ha sido muy criticada por algunos autores, por ejemplo Deidre C. Stam (1993:267), cuando dice: «Los teóricos de la Nueva Museología consideran a los museos como instituciones sociales con agendas políticas a causa de sus preferencias y supuestos compartidos, defienden integrarlos más estrechamente con los grupos sociales multiculturales a los que estos críticos creen que deben representar y servir. Cuestionan específicamente los enfoques de valor, significado, control, interpretación, autoridad y autenticidad del museo tradicional».

NUESTRA PROPUESTA DE FUNCIONAMIENTO

¿Cómo debe ser un museo antropológico en nuestros días: un *museo conceptual* de reflexión y de análisis, que se acerque más a los actuales postulados teóricos de la Antropología académica; o un *museo descriptivo*, ideológico e historicista, como son los museos que pretenden defender una sola identidad, justificando la investigación sobre sus raíces, sin abrirse al conocimiento

de los otros?. En mi opinión debe ser un museo conceptual, que comunique y difunda conceptos básicos antropológicos por medio de objetos e imágenes de diversas procedencias culturales, tanto en el tiempo como en el espacio —diacronía y sincronía, historia y antropología—. En él se analizarán los hechos culturales partiendo siempre del principio globalizador de la cultura; lo cual se opone a una exposición de los objetos fuera de su propio contexto sociocultural, cuando éstos se valoran más por su interés formal o estético y no como elementos significativos de las culturas representadas, reflejo de una realidad compleja. Por ello en las exposiciones se deberá buscar la comparación y el contraste de rasgos culturales de diferentes civilizaciones, sociedades, grupos étnicos para expresar a la vez la unidad humana y la diversidad cultural. Asimismo, se debe tener en cuenta que estos rasgos culturales no son elementos aislados, sino que se interrelacionan unos con otros, a la par que se produce la continua evolución o cambio de las prácticas que representan. En definitiva, deben mostrar el continuo contraste que se opera entre continuidad y tradición, cambio y desarrollo. Además, si la Antropología estudia al hombre en su globalidad, y en sus aspectos físicos e históricos, ¿por qué no puede hacerlo un museo de estas características?.

Un museo antropológico no debe representar exclusivamente formas de vida tradicionales, muchas ya desaparecidas, sino que tiene que reflejar el proceso mismo de cambio y la dinámica cultural, uno de los aspectos importantes estudiados por la Antropología académica. Por ello mismo, en las exposiciones se deben utilizar objetos históricos, pero también objetos contemporáneos y medios audiovisuales con la finalidad de documentar dicho cambio. Tradicionalmente en los Museos de Artes y Costumbres Populares, del Pueblo o al Aire Libre se han representado formas de vida de grupos arcaicos de la humanidad; es decir, del mundo rural, pesquero, etc. principalmente preindustrial.

Pero un museo de estas características no debe restringirse a una visión nostálgica de las tradiciones perdidas; más bien debe tener una función exploratoria, mirando atentamente el nacimiento de nuevas tradiciones y de otras formas de vida actuales, como la de los obreros fabriles en las urbes, la industrial o incluso la burguesía urbana. Aspectos, a veces, mucho más difíciles de tratar debido principalmente a la escasez de objetos significativos, por no haberse recogido hasta ahora objetos de este tipo por estos museos.

Pero esto nos lleva a plantearnos los siguientes interrogantes: ¿qué tipo de objetos deben formar parte actualmente de las nuevas colecciones etnográficas? ¿qué deben recoger hoy día los museos antropológicos en esta época de homogeneización cultural, debida a la supremacía de la cultura occidental? ¿dónde está el límite de estas colecciones?. Las colecciones etnográficas tradicionales han estado siempre constituidas por objetos de uso cotidiano producto de las actividades laborales, estéticas, lúdicas, religiosas, etc. generalmente del mundo rural tradicional y popular, y de los denominados pueblos «primitivos o exóticos». El mismo tipo de objetos, pero pertenecientes a las clases urbanas media y alta de occidente -e incluso muchos de los objetos de estos pueblos «exóticos», que se han conceptualizado como objetos de arte con los modelos impuestos por la sociedad occidental- se conservan realmente en otros museos, perdiendo de esta forma su significado simbólico y funcional para ser destacados preferentemente por su valor estético y artístico. Pero, si actualmente los estudios de antropología están enfocados principalmente hacia los problemas de la Antropología urbana ¿por qué un museo antropológico no debe investigar, recoger y exponer objetos relacionados con estas clases sociales?. Además es necesario adquirir colecciones actuales no sólo por las razones expuestas anteriormente de la necesidad de documentar el cambio cultural, sino también porque puede documentarse mucho mejor ahora mismo (y no más tarde)

el contexto de donde proceden dichas colecciones, ya que es muy importante reflejar dicho contexto en las exposiciones posteriores; es decir, el medio ambiente donde se encuentra éste, que le proporciona su significado y sentido, y que es a la vez un contexto físico, social, económico, religioso, etc. Por todo ello los objetos no deben adquirirse selectivamente por su calidad estética, ni deben tener ningún límite cronológico ni espacial; y asimismo deben abarcar todos los aspectos culturales y sociales.

Sobre este punto estamos completamente en desacuerdo con la postura adoptada por Lévi-Strauss en el año 1992, que se contrapone a la que expresó en su obra pionera *La Antropología Estructural* y que hemos recogido al principio. En una entrevista⁵ mantenida con su discípulo del Laboratorio de Antropología Social del Colegio de Francia Isaac Chiva, viene a decir que en un museo etnográfico sólo pueden formar parte de sus colecciones objetos que tengan calidad estética y que deben ser anteriores a 1914, pues son testimonios de un pasado desaparecido; y los posteriores a esta fecha no pueden ser nada más que el resultado de «una producción masiva, desnudos de toda calidad estética». Y añadía que «el papel de la Etnología es estudiar “sociedades condenadas a la extinción”» (Desvallées, 1994:53).

Ahora bien, desde el campo de la antropología académica actualmente cada vez tiene mayor importancia el estudio de la cultura material y el de los objetos artesanales, ya que de éstos se pueden extraer una serie considerable de conocimientos relacionados con la sociedad o pueblo que los ha fabricado o utilizado, y que les ha dado también su significado y simbolismo; ellos mismos pueden ser tratados como una valiosa fuente de información, un documento. Su estudio puede abordarse desde cuatro niveles diferentes que se interrelacionan entre sí, con la finalidad de que pueda ser comprendido, sin confiar equivocadamente en que los objetos hablan por sí solos: el primer nivel

⁵ «Qu'est-ce qu'un musée des arts et traditions populaires?» (Isac Chiva, entretien avec Claude Lévi-Strauss). En *Le Débat*, n.º 70, pp. 164-173 (1992).

estaría dedicado a las propiedades *estructurales*, es decir, sus características físicas; el segundo a las *funcionales*, y se refieren a su uso tanto potencial como real; el tercero, al *contexto* físico, económico, religioso, o conceptual; y por último, el cuarto, al *significado* social y cultural, que representa el sentido y el valor que tiene el objeto en la sociedad estudiada. Pero este último nivel es un proceso complicado de estudio, porque frecuentemente el significado necesita revisiones periódicas, debido a los cambios que puede sufrir a lo largo de su historia.

En relación con este tema, no podemos tampoco dejar de mencionar una de las corrientes en boga de la disciplina antropológica, la postmodernista⁶: la que pone en cuestión planteamientos tradicionalmente esenciales de ésta, debatiendo sobre la autenticidad del análisis cultural, y que afecta también de alguna manera a los museos de antropología. Esta corriente llama la atención sobre la subjetividad que existe en la «construcción» del conocimiento antropológico, ya que es el antropólogo quien lo construye, publica y modifica. Ello también se ha aplicado a aspectos fundamentales de los museos antropológicos como la exposición, los objetos y el visitante; pues se considera que la primera no es neutra sino que refleja la posición del conservador, que es quien ha construido su «discurso» y ha clasificado e interpretado los objetos, llegando al extremo de plantear de nuevo qué es un objeto etnográfico. Para Kirshenblatt (1991:387):

«Los artefactos etnográficos son objetos de etnografía. Son artefactos creados por los etnógrafos. Se convierten en etnográficos en virtud de ser definidos, seccionados, separados y transportados lejos de ellos [sus creadores]. Y son etnográficos no porque se encuentren en una vivienda campesina húngara, en un pueblo Kwakiutl o en un mercado de Rajastán, más bien que en el Palacio de Buckingham o en el estudio de Miguel Angel, sino en virtud de la forma en que han sido separados por disciplinas».

⁶ Véase Clifford (1985 y 1988), en esta última la parte dedicada a «Colecciones»; Karp y Lavine (Eds.) (1991) y Cruikshank (1995).

Y por último el visitante, que además de contemplar lo que se deja ver y comprender lo que se le deja entender, no dejará de efectuar una lectura subjetiva de las exposiciones; en una palabra, su propia interpretación —a pesar de toda la información que se le proporcione—.

Por ello mismo, todas las formulaciones que hemos ido planteando para construir un nuevo modelo de museo antropológico no tendría ninguna utilidad si no se tiene en cuenta al visitante. El museo no debe olvidar las «estrategias educativas», pues el propio trabajo que acomete de estudiar e interpretar las diferentes culturas y sociedades sería inútil, si el visitante al que debe ir dirigido no obtiene un beneficio intelectual de la visita, si no ha enriquecido su conocimiento, si no ha agudizado su curiosidad; en una palabra, si no ha sabido captar el mensaje que se le quería transmitir. Pues el éxito de un museo no debe medirse por las largas colas de visitantes —que hacen aumentar sus estadísticas, pero en cambio salen de él sin haber comprendido nada de lo expuesto— sino en lograr influir en que éste “responda” a las propuestas desarrolladas en las exposiciones del museo. Asimismo, debemos terminar con que las «entrañas» de éste sean algo arcano y misterioso, y que sólo se puedan contemplar las colecciones expuestas —frecuentemente contienen una mínima parte de sus fondos—; en definitiva, debemos abrirnos al público mostrándole lo que siempre ha estado oculto y escondido, oyendo y aprovechando cualquiera de sus observaciones y sugerencias, ya que en definitiva los museos están al servicio de la sociedad.

Para finalizar, queremos plantear una pregunta, ¿Cómo deben ser los museos de antropología en el mundo actual, y más específicamente en la Europa de la que España forma parte?. En una Europa en la que no existen ya fronteras entre los países que componen la Unión Europea, los cuales en el pasado han recibido y todavía siguen recibiendo importantes contingentes de emigrantes hacia los que existe un fuerte rechazo, al

igual que hacia ciertas minorías étnicas; producto de lo cual es el creciente racismo y xenofobia que se está implantando en nuestros países. En una Europa también donde la droga, el sida, el paro, la marginación y la violencia son problemas que están afectando gravemente a nuestra sociedad. En una Europa donde se ha estado impunemente masacrando poblaciones enteras, como en la antigua Yugoslavia, en nombre de una pretendida identidad étnica.

Los museos de antropología no deben permanecer inermes ante estos problemas; por ello, en sus programas y exposiciones deben abordar también estos temas, que tienen un interés social y que conectan con la realidad de la sociedad en la que están inmersos. Debemos hacer todo lo que sea necesario para lograr plenamente una sociedad abierta, pluralista y tolerante, ya que, como se recoge en la declaración hecha por el ICOM en 1977: «los museos son un medio importante de intercambio cultural, de enriquecimiento de las culturas y de desarrollo del mutuo entendimiento, de la cooperación y la paz entre los pueblos». Y esto es lo que hace todavía diferente de la disciplina a los museos de antropología, ya que están abiertos a la gran sociedad, sus acciones y programas están dirigidos a públicos diversos con diferente formación y procedencia; mientras que la antropología académica necesariamente se dirige menos a la sociedad global y sus investigaciones sólo se dan a conocer a la comunidad científica, ya que su transmisión al resto de la sociedad es difícil debido muchas veces al especializado lenguaje utilizado.

Para terminar, con esta nueva propuesta de museo antropológico querríamos nosotros dar una respuesta a la pregunta planteada al principio —¿Necesita verdaderamente la antropología a los museos?—, afirmando taxativamente que la antropología académica sí puede recibir una ayuda inestimable de los museos y no quedar reducidos sólo como el último lugar de trabajo al que recurren los antropólogos, cuando existen

promociones excedentes en relación con el mercado de trabajo existente (Durrans, 1992). Al igual que los museos fueron puestos en cuestión por sus planteamientos, como ya hemos visto, la propia antropología colonial sobre pueblos "primitivos" fue cuestionada por la política de descolonización occidental con los países del Tercer Mundo a partir de la Segunda Guerra Mundial, ya que muchos de sus planteamientos podían ser realizados desde otras disciplinas como la sociología o la psicología, y además desde ese momento también los nuevos países soberanos de Asia y Africa —y naturalmente de América Latina— comenzaron asimismo a formar sus propios antropólogos y a crear sus propios museos. El futuro no estará tanto en una perspectiva purista, alejada de la antropología académica y de la colaboración con todos los medios técnicos contemporáneos a nuestro alcance, sino en armonía con el desarrollo de la ciencia social. Así lo reclama el interés de nuestro prurito profesional, y el de la función educativa en el mundo que nos compete.

BIBLIOGRAFÍA

- S.A. (1973): *Round table on the development and the role of museums in the contemporary world*. París: UNESCO.
- ADOTEVI, Stanislas (1972): «Le musée dans les systèmes éducatifs et culturels contemporains». En *Le musée au service des hommes aujourd'hui: Le rôle éducatif et culturel du musée*, pp. 19-30 ICOM.
- AMES, Michael (1992): *Canibal Tours and the Glass Boxes. The Anthropology of Museums*. Vancouver: UBC Press.
- ANTÓN FERRÁNDIZ, Manuel (1927): *Antropología o Historia natural del hombre*. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra.
- BALFOUR, H. (1904): «President's address. The relationship of museums to the study of Anthropology». En *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol 34, pp. 10-19.
- BARBE, Jean Michel (1985): «Présence et avenir du passé. Contribution à une problématique des nouvelles muséologies». En *Les Cahiers de l'Animation*, núm. 51, pp. 55-64. París
- CAMERON, D.R. (1969): *Are Art Galleries obsolete?*. Toronto: Peter Martin Associates.
- (1971): «The Museum, a temple or the forum». En *Curator*, vol. XIV: 1, pp. 11-24.
- (1992): «A change of heart». En *Museum Management and Curatorship*, vol. 11:4, pp.375-386. Londres.
- CLIFFORD, James (1985): «Objects and selves. An afterword». En *Objects and Others...*, pp. 236-246.
- (1988): *The predicament of culture. Twentieth-century, Ethnography, Literature and Art*. Harvard University Press.

- CRUIKSHANK, Julie (1995): «Imperfect translations: Rethinking objects of Ethnographic collections». En *Museum Anthropology*, vol. 19:1, pp. 25-38.
- DEL PINO DÍAZ, Fermín (1991): «Antropología, colonialismo y minorías culturales». En *Antropología*, vol. 1, pp. 5-26. Madrid.
- DESVALÉES, André (1994): «Les musées d'ethnographie ont-ils encore un sens?». En *Anales del Museo Nacional de Antropología*, vol. 1, pp. 51-84. Madrid.
- DURRANS, Brian (1992): «The future of the other: changing cultures on display in ethnographic museums». En *The Museum Time-Machine*, pp. 144-169.
- FEEST, Christian (1994): «Notes on ethnographic museums in the late twentieth century». En *Anales del Museo Nacional de Antropología*, vol. 1, pp. 11-28. Madrid.
- GUICHOT Y SIERRA, Alejandro (1922): *Noticia histórica del folklore. Orígenes en todos los países hasta 1890. Desarrollo en España hasta 1921*. Sevilla: Hijos de Guillermo Alvarez Impresores.
- HANDLER, R. (1993): «An anthropological definition on the Museum and its purpose». En *Museum Anthropology*, vol. 17:1, pp. 33-36.
- JACKNIS, Ira (1985): «Franz Boas and exhibits. On the limitations of the museum method of Anthropology». En *Objects and Others...*, pp. 75-111.
- KARP, Ivan y LAVINE, Steven D. (Eds.) (1991): *Exhibiting cultures. The poetics and politics of museum display*. Washington: Smithsonian Institution.
- KINARD, John (1972): «Intermediaries between the museum and the community». En *Le musée au service des hommes aujourd'hui et demain...*, pp. 151-156 ICOM.

- KINARD, John (1985): «El museo vecinal, catalizador de los cambios sociales». En *Museum*, núm. 148, pp. 217-223.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1958): *Anthropologie structurale*. París: Plon
- LUMLEY, Robert (Ed.) (1992): *The Museum Time-Machine*. Londres: Routledge.
- RIVIÈRE, Georges Henri (1992): «L'écomusée, un modèle évolutif (1971-1980)». En *Vagues. Une anthropologie de la nouvelle muséologie*, pp. 440-445. Mâcon: Editions W.
- STAM, Deidre C. (1993): «The informed muse: The implications of 'the New Museology' for museum practice». En *Museum Management and Curatorship*, vol. 12, pp. 267-283. Londres.
- STOCKING, George W. Jr. (1985): *Objects and others. Essays on museums and material culture*. The University of Wisconsin Press.
- (1985): «Essays on museums and material culture». En *Objects and Others...* pp. 3-14.
- STURTEVANT, W. (1969): «Does anthropology need museums?». En *Procs. Biological Society*, vol. 82, pp. 619-50. Washington.
- VERGO, Peter (1989): *The New Museology*. Londres: Reaktion Books.

OB JETOS

DE «ARTE PLUMARIO»
DEL MUSEO NACIONAL
DE ANTROPOLOGÍA

Fernando Martínez de Alegría Bilbao

Concepción Mora Postigo

Museo Nacional de Antropología

RESUMEN

La expresión «arte plumario» es un término relativamente reciente, acuñado en Brasil para designar aquellos objetos que han sido decorados con plumas, como es el caso de algunas armas, ciertos instrumentos musicales, adornos personales, etc. No obstante, en el presente artículo, y como sucede en muchas ocasiones cuando se habla de «arte plumario», nos hemos limitado a los objetos que sirven como adorno personal, debido principalmente a la formación de las colecciones del Museo. El enfoque dado no pretende abundar en las técnicas ni en la composición de las manufacturas plumarias tanto como, y desde una perspectiva antropológica, situar los objetos en el entorno y en la realidad socio-cultural en la que fueron realizados. Por este motivo se hace referencia a aquellos aspectos mágicos, religiosos y míticos que en el área Amazónica están directamente relacionados con el «arte plumario».

ABSTRACT

«Arte plumario» is a relatively new expression. It was introduced in Brasil for to name those objects that have been decorated with feathers, for instance, some weapons, musical instruments, personal ornaments, etc. But in this paper, as happens many times when we talk about «Arte plumario», we only make reference to objects that they are wearing like personal ornaments, as are shown in the own collection of the Museum.

This article wants, from an anthropological point of view, to put objects into their context and into their social and cultural reality where they were made. For that reason it doesn't make any emphasis about technique. It does pay special attention on magic, religion and myths that in the Amazon area are relationed directly with «Arte plumario».

INTRODUCCIÓN

En la actualidad el arte plumaria corre el peligro de perder su carácter, dada la influencia del hombre occidental. La interacción con la sociedad occidental, al crearle nuevas necesidades al indígena no solamente se afecta negativamente el mundo de las instituciones, creencias y actividades tradicionales, sino también su cultura material, en la que se halla inserta la técnica plumaria. La reducción del territorio indígena y la deforestación, por otro lado, implican el exterminio de una gran cantidad de pájaros, lo que contribuye a una creciente escasez de materia prima apropiada. (Dorta y Velt-hem, 1982: 23-24).

De entre todas las colecciones que forman la Sección de América del Museo Nacional de Antropología, nos encontramos con una serie de 125 objetos llegados desde la región del río Amazonas en diversos momentos y por diferentes medios. Estos objetos se han agrupado¹, además de por su procedencia de un área cultural común, por tener un mismo elemento entre los diferentes materiales empleados para su manufactura: la pluma.

¹ La base del presente artículo ha sido la catalogación realizada con motivo del desarrollo de una beca de museología otorgada por la Dirección General de Cooperación y Comunicación Cultural del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte entre los meses de abril y diciembre de 2000.

Por este motivo debemos emplear, desde el principio, el término plumario –también se utiliza el femenino plumaria– para designar de forma general a los objetos confeccionados a partir de plumas, o en los que este material forma una parte importante del mismo. Y aunque muchas veces el término se usa exclusivamente para los objetos que tienen como finalidad servir para el adorno corporal²,

² De manera estricta puede decirse que son objetos de «arte plumario» aquellos que se utilizan como adorno corporal, aunque las motivaciones varían desde las puramente ornamentales, hasta las ceremoniales o las rituales.

«... lo mismo se puede decir del plumaje aplicado a otras superficies (como armas, instrumentos musicales o máscaras)...» (Dorta y Velthem, 1982:19).

Atendiendo a ésta definición, y a medida que se fueron recopilando las fichas de inventario y reconociéndose las piezas, se pensó incluir en el trabajo todos aquellos objetos que estuvieran adornados con plumas, como peines, flautas, abanicos, cuerdas confeccionadas a partir de pelo de mono, cabezas reducidas de animales o humanas, arcos, flechas, lanzas, etc. En algunos de éstos objetos las plumas se utilizan



Foto 1: Colgante de plumas de mutúm (*crax fasciolata*) y guacamayo azul y amarillo (*ara ararauna*). Parintintin. Ornamental. Usado para decorar armas utilizadas durante fiestas y actos ceremoniales. N.º Inv. 7391. Long.: 18 cms (c/u).

por motivos puramente técnicos como es conseguir la estabilidad de una flecha durante su trayectoria, otros han sido realizados para el comercio turístico, y en muchos más, sobre todo en armas y en peines, las plumas se han perdido por completo o están en muy mal estado de conservación. Finalmente, decir que se han descartado toda esta variedad de objetos, quedando para nuestro artículo aquellos que sirven como ornamentos corporales.

Ahora bien, debido al número de flechas y lanzas que se encuentran en los fondos del Museo, no parece descabellada la idea de reservar dichos objetos como material de apoyo a otras posibles y futuras investigaciones acerca de la tipología armamentística o sobre sus formas de utilización en la caza, en la pesca, y en la guerra, o como armas de uso ornamental utilizadas como distintivo de clase o grupo social durante fiestas y ceremonias, o, por qué no, para apoyar alguna investigación en el ámbito de los cambios y adaptaciones socio-culturales de los distintos grupos étnicos a las llamadas nuevas «sociedades nacionales» con la consecuente pérdida de los valores y de las costumbres tradicionales del grupo, tal y como se ha constatado entre los Karajá, por citar algún ejemplo, que ya desde los años 60 comenzaron a utilizar pedazos de tela de colores para hacer su tradicionales mosaicos de plumas.

Este tipo de cambios se manifiesta también en las armas y en otros objetos realizados para el comercio turístico ya que, además de perder toda su simbología original, técnicamente se caracterizan por combinar las plumas de una forma muy diferente a la original, por ser de menor tamaño en relación con el objeto en el que se ha inspirado el artífice, por emplear en su manufactura materiales de mala calidad y, finalmente, porque tanto la técnica empleada como el acabado final han sido muy descuidados. Por lo general los objetos destinados al comercio turístico se han adaptado, en alguna medida, al gusto de los potenciales consumidores, es decir, de los turistas, por lo que el artista

ha cambiado sus propias motivaciones y gustos ya que le vienen impuestos desde fuera; esta corriente «innovadora» produce diversas influencias contradictorias entre tradición y supervivencia que provocan cambios no sólo en la consecución estética si no también en la simbología, en los valores y en la tradición que el grupo étnico otorgaba originariamente a cada uno de los objetos.

En otro orden de cosas, y en lo que a la Amazonia se refiere, hay que señalar que en España, aparte de las piezas que en la actualidad se exhiben en las colecciones permanentes de algunos Museos, como es el caso del Museo Nacional de Antropología³ y del Museo de América entre otras instituciones, y según los datos obtenidos, se han realizado escasas exposiciones y estudios monográficos sobre la Amazonia, y sólo en contadas ocasiones sobre el denominado «arte plumario».

En lo referente a objetos amazónicos mostrados en una exposición cabría señalar que

«... quizá la primera vez de los tiempos modernos, sucedió cuando la Comisión del Pacífico⁴ (1862-1865), mostró sus 82.000 items (...). Algunos ... artefactos salieron a la luz pública en la ... Exposición de 1892⁵ y también en 1929⁶ (...). ... y cabría reseñar la Exposición Iglesias de 1935⁷ ...» (Pérez, 1986: 12).

Será mucho más tarde, concretamente en la primavera de 1984, cuando un grupo de estudiantes de 5.º curso de Antropología americana realice una exposición en el edificio de la Facultad de Filosofía A de la Universidad Complutense de Madrid con los fondos amazónicos del Museo Antonio Ballesteros adscrito al Departamento de Antropología y Etnología americana de dicha Universidad⁸. Después, en 1986, la Comisión Quinto Centenario organizó una exposición itinerante sobre la Amazonia, de la que se publicó el catálogo *Culturas Indígenas de la Amazonia*⁹, y en 1988 bajo los auspicios de la misma entidad se exhibió una

³ En la Sala dedicada a América se exponen, además de otros objetos amazónicos, 40 objetos de «arte plumario».

⁴ «Exposición Científica del Pacífico». Almagro y Vega, Manuel (1866): *Breve descripción de los viajes hechos en América por la Comisión Científica enviada por S.M.C. durante los años 1862 a 1866*. Madrid: Imprenta y Esterotipia de M. Rivadeneyra.

⁵ Denominada «Exposición Histórico-Americana». Celebrada en Madrid en 1892 con motivo del IV Centenario del Descubrimiento de América.

⁶ Conocida como «Exposición Universal». Celebrada en Madrid en 1929.

⁷ Iglesias Brage, Francisco (1935): *Exposición Iglesias de etnografía amazónica: catálogo de la exposición*. Madrid: Sociedad Española de Amigos del Arte.

⁸ Al no existir presupuesto alguno no pudo editarse ninguna guía ni catálogo de la exposición.

⁹ *Culturas indígenas de la Amazonia* (1986). Catálogo de la Exposición. Madrid: Biblioteca Quino Centenario.

¹⁰ *Arte plumario del Brasil* (1988). Catálogo de la Exposición. Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana: Comisión Quinto Centenario.

¹¹ Varela Torrecilla, Carmen (1992): *Arte Plumario Amazónico del Museo de América*. Madrid: Ministerio de Cultura.

¹² Las primeras referencias sobre el «arte plumario» se encuentran en una carta de Pero Vaz do Caminha al rey Don Manuel, fechada en 1500, describiendo las características de la tierra recién descubierta, y donde menciona el uso de exhuberantes plumas para el adorno corporal entre los *Tupinambá*.

¹³ Campana, D. del (1905): «L'arte plumaria dei Mundurucu (Bresile) e di altri popoli del Sud-America». En *Archivio per l'Antropologia e la Etnologia*, Vol. 35. Firenze.

colección llegada desde Brasil –en esta ocasión exclusivamente de «arte plumario»–, de la que se publicó el catálogo *Arte Plumario del Brasil*¹⁰, en una edición en catalán y otra en castellano. Por último, en 1992, y como resultado del trabajo de investigación llevado a cabo por Carmen Varela Torrecilla, el entonces Ministerio de Cultura editó el catálogo *Arte Plumario Amazónico*¹¹ en el que se realizaba una descripción de los materiales plumarios amazónicos conservados en el Museo de América de Madrid.

EL «ARTE PLUMARIO» EN LAS COLECCIONES DEL MUSEO

Es a partir del siglo XVI¹² cuando comienzan a llegar a Europa distintos objetos realizados con plumas procedentes de toda América, y no sólo de la Amazonia –de donde se trajeron mantos de los *Tupinambá* y tocados de los *Mundurukú*–, para ser contemplados por la exquisita combinación de colores y por su delicado trabajo claramente distintos del gusto imperante por entonces en toda la sociedad europea. A partir de aquel momento, y a medida que se exploraban nuevas tierras y se establecía contacto con diferentes grupos étnicos, los documentos aportados por exploradores, expedicionarios, misioneros y viajeros, mencionan ya, y ahora sí con respecto a la Amazonia, la fabricación y uso constante de este tipo de adornos plumarios, aunque siempre desde el punto de vista de lo artístico, de la rareza y, en fin, de lo exótico que resultaba a los ojos de los europeos acostumbrados a otros gustos y a otras referencias estéticas.

Es a principios del siglo XX cuando algún que otro investigador decida sus estudios al «arte plumario» –como fue el caso de Campana¹³–, mientras que otros mencionaron en breves párrafos y líneas de sus monografías los primeros apuntes sobre el significado socio-cultural de los objetos plumarios dentro de las comunidades que habían sido objeto de su trabajo de



Foto 2: Corona vertical de plumas de guacamayo. *Tapirapé*. Adorno para la cabeza. Ceremonial y ritual. Usada por los jóvenes varones durante las ceremonias de su iniciación a la edad adulta. N.º Inv. 12257. Alto: 73 cms.

campo —como es caso de Curt Nimuendajú en su monografía sobre los *Tukúna* publicada en inglés en 1952, la de Irving Goldman sobre los *Cubeo* publicada en castellano ya en 1968, o en otras más recientes como la de Gustaaf Verswijer sobre los *Kayapó* editada en 1993—. Pero no será hasta 1957 cuando Darcy y Bertta G. Ribeiro comiencen en Brasil a hacer las primeras investigaciones monográficas acerca de las manufacturas y técnicas del «arte plumario» realizado por los indígenas de su país. Poco a poco, con el paso de los años, aumentó el conocimiento sobre el «arte plumario» y también creció el interés que despertaba el tema en distintos sectores.

La primera gran exposición de «arte plumario» fue la realizada en el Museo de Arte Moderno de São Paulo en 1980 —donde se exhibieron más de 400 objetos—, de la que se publicó el catálogo *Arte Plumária do Brasil*¹⁴ y a la que siguieron otras exposiciones en Brasíla o México D. F., etc. En 1985, el Musée d'Ethnographie de Ginebra albergó en sus salas 286 objetos de «arte plumario» en lo que fue la primera magna exposición realizada en Europa sobre el tema, tal y como se refleja en el catálogo *L'art de la plume: indiens du Brésil*¹⁵.

Pese a todo, y aunque las investigaciones están más desarrolladas en Brasil, en donde siguen faltando estudios acerca del significado y la simbología de éstos materiales, es necesario resaltar la gran laguna existente en cuanto a los grupos de la Amazonia peruana, colombiana, ecuatoriana, guyanesa y venezolana y, dicho sea de paso, no sólo en lo que respecta a su «arte plumario».

Centrándonos ya en la colección objeto del presente artículo, y al igual que otros muchos objetos que conforman nuestro Patrimonio Histórico, hay que decir que las piezas custodiadas en el Museo Nacional de Antropología proceden tanto de expediciones científicas como de compras y de donaciones. Pero veamos pues cuál es concretamente el origen de los 125 objetos que forman la colección de «arte plumario».

¹⁴ *Arte Plumária do Brasil* (1980). Catálogo de la exposición. São Paulo: Museo de Arte Moderna.

¹⁵ *L'Art de la plume: Indiens du Brésil* (1985). Catálogo de la exposición. Genève: Musée d'Ethnographie.

¹⁶ Para la datación, y por falta de datos más precisos, se ha considerado la fecha de recogida de cada uno de los objetos que, en el caso que nos ocupa, es el año 1865.

¹⁷ Desgraciadamente su Diario de Viaje, en el que debió de anotar las incidencias del mismo, se ha perdido. No obstante fue el encargado de redactar una guía con objeto apoyar el contenido de la Exposición.

¹⁸ Es conveniente recordar que el Museo Nacional de Antropología no custodia todos los objetos procedentes de dicha Expedición, ni siquiera los etnográficos, ya que se repartieron, atendiendo a la naturaleza de los fondos, entre el actual Museo Nacional de Ciencias Naturales, el Real Jardín Botánico, el Consejo Superior de Investigaciones Científicas y el Museo de América, todos ellos en Madrid.

Los objetos más antiguos¹⁶ fueron recogidos por los miembros de la Expedición Científica del Pacífico, llevada a cabo entre 1862-1866, y en la que D. Manuel Almagro y Vega figuraba como responsable de la Sección de Antropología y Etnografía. Lo cierto es que, y por cuestiones que ahora no vienen al caso, los científicos que formaron parte de la Expedición tomaron una singladura bien distinta a la prevista desde el principio y, un grupo formado por D. Francisco Martínez y Sáez —encargado de peces, moluscos y zoófitos, además de la jefatura de la Expedición—, D. Marcos Jiménez de la Espada —encargado de mamíferos, aves y reptiles—, D. Juan Isern —encargado de botánica— y el ya mencionado D. Manuel Almagro¹⁷ partieron desde Guayaquil para realizar el llamado «Gran Viaje» que les condujo hasta la desembocadura del río Amazonas.

Los objetos recogidos por los expedicionarios fueron enviados a España de forma escalonada desde distintos puertos americanos. Una vez aquí se remitieron a una Comisión creada al efecto, denominada Comisión receptora, encargada de ordenar y colocar los diversos materiales en el Museo de Ciencias Naturales de Madrid. Dicha Comisión estaba compuesta por D. Mariano de la Paz Graells, D. Miguel Colmeiro, D. Laureano Pérez Arcas, D. Juan Vilanova, D. Manuel María José de Galdo y D. Florencio Janer, todos ellos profesores del Museo Nacional de Ciencias Naturales.

Una vez catalogados y ordenados todos los materiales se inauguró, el 15 de mayo de 1866, una gran exposición en el Real Jardín Botánico de Madrid para mostrar al público todos los objetos recogidos por la Comisión Científica del Pacífico¹⁸; una vez clausurada la exposición todos los fondos pasaron a engrosar las colecciones permanentes del Museo de Ciencias Naturales. Con la creación del Museo Arqueológico Nacional en 1867 se remitieron a éste parte de los materiales arqueológicos y etnográficos de aquel¹⁹.

¹⁹ «... en total suponía cerca de 500 objetos con valor antropológico y etnográfico.» (Puig-Samper, 1988: 365).

Foto 3: Pendiente o alfiler de oreja de plumas de guacamayo azul y amarillo (*ara ararauna*) y guacamayo rojo (*ara macao*). Karajá. Adorno para la cabeza. Ceremonial y ritual. Usado por los hombres, tanto por los iniciados como por los principiantes, en las ceremonias de iniciación masculina. N.º Inv. 7485. Diámetro: 6 cms., Long.: 18 cms.



En 1883, tal vez por la cantidad creciente de materiales o por parcelar los conocimientos científicos, se creó la Sección de Antropología, Etnografía y Prehistoria en el Museo de Ciencias Naturales, dirigida entonces por D. Manuel Antón, trasladándose en 1895 al edificio que el Doctor D. Pedro González Velasco había mandado construir en la calle Alfonso XII de Madrid. Finalmente, dicha Sección se independizó como museo por un Real Decreto de 1910 del Museo de Ciencias Naturales, bajo el mismo nombre y en la misma sede del edificio de la calle Alfonso XII. Aunque, este es el origen de 13 de los objetos del presente estudio debemos indicar que unos llegaron al actual Mu-

²⁰ En el Libro de Registro no consta la fecha de entrada de algunos de éstos 13 objetos aunque seguramente fueron remitidos en una de las dos fechas mencionadas anteriormente.

²¹ El Capitán Francisco Iglesias Brage permaneció a lo largo de 1933 y 1934 en el llamado triángulo de Leticia como Delegado de la Sociedad de Naciones, predecesora de Naciones Unidas, para mediar ante los conflictos territoriales que mantuvieron Colombia y Perú por dicha zona.

seo Nacional de Antropología con la Sección de Antropología, Etnografía y Prehistoria; y otros fueron remitidos en 1910 cuando el Museo se constituye como tal²⁰.

Desde entonces, y para continuar con el origen de los objetos de «arte plumario», hay que esperar hasta 1987 para ver acrecentada la colección. Será en éste año cuando el Estado adquiriera una amplia colección de objetos amazónicos a los descendientes del Capitán D. Francisco Iglesias Brage²¹, de los cuales 90 son objetos que, por sus características, forman parte de la colección de «arte plumario» y, al mismo tiempo son, por número, el grueso de la colección²².

Dos objetos más proceden de sendas donaciones realizadas, una en 1989 de D. José de Luis Alegre, y otra en 1991 de D.^a Pilar Romero de Tejada. En el primer caso fueron materiales adquiridos directamente por el legador, y en el segundo recogidos por la donante durante su permanencia en la amazonia peruana.

²² En diferentes fechas, y por su mal estado de conservación, fueron dadas de baja otras 4 piezas de «arte plumario» de la misma colección.

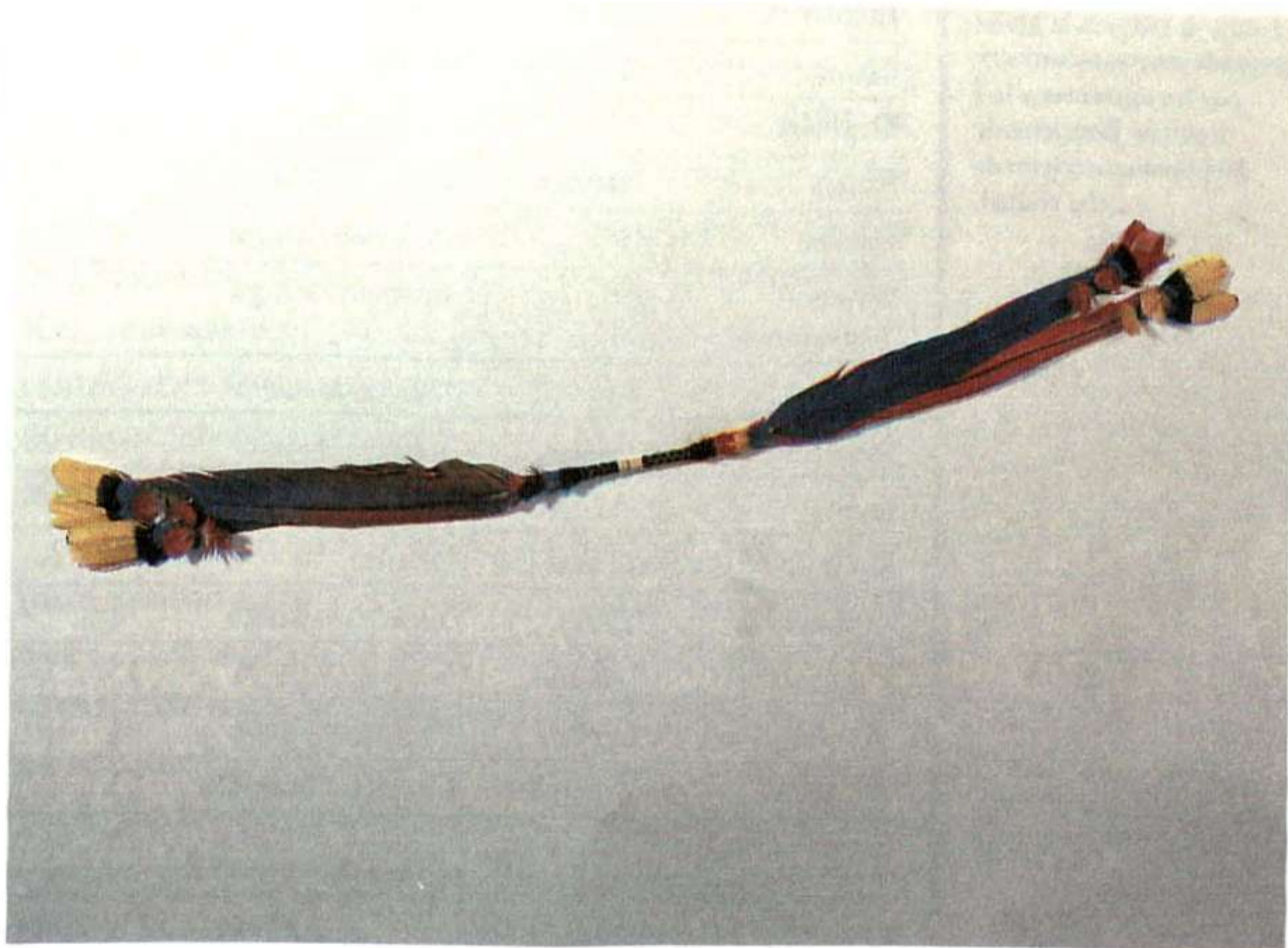


Foto 4: Nariguera. *Erighpatsé*. Adorno para la cabeza. Ceremonial.

Recibe el nombre indígena de «tsúno-dóro» y es usada por los hombres durante las danzas.

N.º Inv. 12262 y 12263.

Long.: 97 cms.

En el mismo año, y concretamente en el mes de octubre, el Estado adquirió una colección de 20 objetos de «arte plumario», todos ellos procedentes de Brasil, que había sido ofrecida con anterioridad por D. Eduardo y D.^a Renata Leroux. Parte de éstos objetos fueron mostrados en una exposición organizada por ellos mismos en el Museum d'Histoire Naturelle de Aix en Provence en 1989, de la que no hemos podido constatar la existencia de publicación o catálogo alguno.

Éstos son los orígenes de los 125 objetos del denominado «arte plumario» ornamental que se custodian en el Museo Nacional de Antropología. En su totalidad representan a 16 grupos étnicos distintos²³, de los que podemos hacer una primera aproximación clasificatoria tal y como queda reflejado en el siguiente cuadro:

Cuadro n.º 1

GRUPO ÉTNICO	GRUPO LINGÜÍSTICO	ÁREA CULTURAL	NÚMERO OBJETOS
Baré	Arawak	Norteamazónica	1
Canelo	Quechua	Oriente	5
Coto	Tukano	Oriente	1
Cubeo	Tukano	Norteamazónica	49
Erigpatsé		Tapajós-Madeira	8
Karajá	Kardaça	Tocantins-Xingú	13
Kayapó	Gê	Tocantins-Xingú	4
Kayapó-Txukahmêi	Gê	Tocantins-Xingú	2
Mundurukú	Tupí	Tapajós-Madeira	3
Parintintin	Tupí	Tapajós-Madeira	9
Secoya	Tukano	Montaña	1
Shuar	Jibaroana	Oriente	3
Tapirapé	Tupí	Tocantins-Xingú	4
Tukúna	Tukúna	Norteamazónica	15
Wayana-Apaláí	Caribe	Norteamazónica	1
Záparo	Zaparoana	Oriente y Montaña	1
Sin determinar*			5

(* Aunque 4 de éstos objetos forman parte de la Colección Iglesias, no tenemos ningún dato acerca de su procedencia étnica)

²³ Para el nombre de los grupos étnicos hemos empleado la grafía que consideramos más utilizada entre los autores consultados. No obstante, y para el caso brasileño, puede consultarse la *Revista de Antropología* publicada en Río de Janeiro en los años 1954, vol 2 (2), en 1955, vol. 3 (2) y en 1956 vol. 4 (2) donde se recopila la grafía aceptada mayoritariamente por los asistentes a la I Reunião Brasileira de Antropologia celebrada dicha ciudad.

AMAZONIA: TERRITORIO Y ÁREA CULTURAL

La región que conocemos con el nombre de Amazonia se encuentra en la zona centro-norte de América del Sur y toma su nombre del río Amazonas²⁴, que la atraviesa casi por completo en dirección oeste-este. El Amazonas, que recorre una distancia de 6.437 Km., nace en tierras peruanas, país en el que recibe el nombre de Marañón, a más de 4.000 m. de altitud cerca del lago Lauricocha para dirigirse en dirección sur-norte hacia la frontera de Ecuador. Sin llegar a adentrarse en este país cambia de rumbo para tomar la dirección oeste-este abandonando los Andes y, tocando una pequeña parte de la frontera colombiana, se adentra en Brasil, donde recibe el nombre de Solimões, en el tramo desde el río Javará hasta el río Negro, y desde aquí hasta su desembocadura, por fin, el de Amazonas.

Por su longitud y por las características geográficas y orográficas que determinan su recorrido, el río Amazonas se divide geográficamente en tres tramos: el Alto Amazonas, el Amazonas Medio y el Bajo Amazonas. El Alto Amazonas discurre desde su nacimiento hasta Pongo Manseriche –Perú–; el Amazonas Medio desde ésta localidad hasta la ciudad brasileña de Óbidos; y el Bajo Amazonas desde Óbidos hasta la desembocadura en el Océano Atlántico; aquí, en épocas de grandes lluvias, sus aguas llegan a penetrar hasta 200 Km. mar adentro; tal vez por ello, su descubridor, Vicente Yañez Pinzón en el año 1500, bautizó a este gran estuario con el nombre de Río de la Santa María de la Mar Dulce.

El territorio que denominamos Amazonia no se limita únicamente al río del que toma el nombre, ya que el área sobre la que ejerce su influencia ecológica se extiende sobre una densa alfombra vegetal que ocupa más de 7.000.000 de Km²²⁵ y abarca, además de parte de los territorios que atraviesa por Perú, Colombia, y Brasil, otras zonas de Bolivia, Ecuador, Guyana y Venezuela.

²⁴ Por su profundidad y por su caudal es el primer río del mundo y el tercero por su longitud, tras el Nilo y la cuenca del Mississippi-Misouri.

²⁵ Representa alrededor del 45% de los bosques tropicales del planeta.

Por países, la distribución y el porcentaje que ocupa en cada uno de ellos con respecto al total del territorio amazónico queda resumido en el siguiente cuadro:

Cuadro n.º 2		
Bolivia	648.000 Km ²	9.02 %
Brasil	4.981.950 Km ²	69.35 %
Colombia	623.600 Km ²	8.68 %
Ecuador	133.700 Km ²	1.86 %
Guyana	10.000 Km ²	0.14 %
Perú	609.800 Km ²	8.49 %
Venezuela	175.700 Km ²	2.45 %

(Tomado de Costales y Costales, Alfredo (1983): Amazonia: Ecuador, Perú, Bolivia. Quito: Shuar, pp.: 56 citando a García Negrete, Jorge (1972): El despertar Amazónico, tema de geo-política sud-americana, en *Revista Geográfica* n. 8, pp.: 102)

Por tanto, el territorio amazónico (ver mapa n.º 1) queda delimitado con las costas del Océano Atlántico y las del Mar Caribe por el Norte; con el Chaco y el Mato Grosso por el Sur; al Este con el río Xingú; y por el Oeste con la Cordillera de los Andes.

Su situación geográfica confiere a este vasto territorio unas características climáticas muy determinadas —con temperaturas medias anuales en torno a 26° y una oscilación de 3°; precipitaciones prácticamente ininterrumpidas durante todo el año y una humedad relativa del 80%— que hacen que la Amazonia pueda ser considerada como un área ecológica uniforme y homogénea pese a que puedan señalarse algunas pequeñas variedades regionales, y donde habitan unos 5.000.000 de especies vivas de las que sólo están clasificadas alrededor de un 10%.

Pero si a los condicionantes geográficos le añadimos otros de índole poblacional, como es el hecho de que algunos grupos étnicos viven y se mueven en las cercanías de las líneas divisorias entre dos o incluso tres países sin ningún tipo de sentimiento nacional ni conciencia clara de pertenecer a un determinado estado²⁶, es fácil deducir que la Amazonia forma por sí misma

²⁶ Es el caso de los *Kaxináwa* (Brasil-Perú) o de los *Tukúna* (Brasil-Colombia-Perú), por poner algunos ejemplos.



Mapa n.º 1 (Tomado del
Atlas Mundial EMESA
(1978). Madrid: Editorial
Magisterio Español.)

²⁷ En 1864 y 1895 C.R.

Markham publicó la primera relación de tribus amazónicas nombrando 905 étnias diferentes, de las cuales 20 ya estaban o se consideraban extinguidas.

²⁸ La horticultura se basa en el sistema de tala y roza. Para ello se elige una porción de bosque que será explotada por un periodo de 2 ó 3 años —alrededor de una hectárea suele ser suficiente para una familia— y se procede a la tala de la vegetación con objeto de dejarla secar y, poco antes de iniciarse la estación de lluvias intensas, se quema para que las cenizas produzcan la capa fertilizante necesaria.

un área geográfica y cultural con características e identidad propias. No obstante, es conveniente señalar que, de los aproximadamente 356 grupos étnicos²⁷ diferentes que habitan en la Amazonia, y a pesar de basar sus medios de subsistencia en la caza, la pesca, la recolección o en la horticultura²⁸ —o combinando varias—, y de tener sistemas socio-culturales semejantes, que giran en torno a la organización tribal, así como de fundamentar sus creencias en un dios creador y, sobre todo, en la existencia de los espíritus personificados en la naturaleza, a pesar de ello, como decíamos, también en este aspecto existen algunas diferencias locales que han sido observadas por los investigadores y han contribuido positivamente en el momento de proponer diversas áreas culturales dentro del amplio territorio abarcado por la Amazonia.

Tal vez por éstas diferencias observadas a medida que el mundo occidental entraba en contacto con el mundo amazónico, y desde la segunda mitad del siglo XIX, se han ido sucediendo algunos intentos de clasificación cultural de los habitantes de la Amazonia. Pero, antes de continuar, es preciso recordar que al pertenecer políticamente la Amazonia en casi un 70% a Brasil, los estudios clasificatorios han estado dirigidos en buena parte a establecer áreas culturales dentro del propio país, quedando al margen el resto del territorio amazónico que políticamente pertenece a otros estados.

En el ámbito de las clasificaciones culturales uno de los pioneros fue Karl Steinen, quién determinó su particular ordenación basándose en criterios idiomáticos. De esta manera, logró distinguir la existencia de varias familias lingüísticas: la *tupí*, la *gê*, la *caribe*, la *pano*, la *mu-arawak*, la *goitacá*, la *guaicurú* y la *miranha*, y a las que más tarde se sumaron, gracias a nuevas investigaciones, las familias *tukano* y *witoto* además de otros grupos considerados independientes como las lenguas habladas por los *Karajá*, los *Bororo*, los *Hoti*, los *Yanomami* y los *Piaróa*.

Otra iniciativa fue la adoptada por Julian H. Steward en el *Handbook of South American Indians*²⁹, obra de consulta imprescindible de la que fue editor, donde agrupó

«... las culturas sudamericanas en un esquema secuencial en cuanto a las formas de organización socio-económica, en un intento de sistematización de las áreas culturales.» (Díaz, 1986: 75),

estableciendo tres áreas bien diferenciadas: 1) la de grupos de cazadores y recolectores nómadas, con seis zonas independientes a lo largo de todo el territorio, 2) los grupos de agricultores de selva tropical, la más numerosa, y 3) los grupos que han llegado a un grado de desarrollo cultural que alcanza el nivel de jefatura, situados en tres pequeños y cercanos focos geográficos.

En cambio, George Peter Murdock estableció distintas áreas teniendo en cuenta lo que, a su criterio, eran una serie de rasgos culturales comunes en cada una de las zonas. En sus conclusiones, publicadas en el *South Western Journal of Anthropology*³⁰, establece once áreas diferentes con las siguientes denominaciones: Caquetá, Sabana, Guayana, Amazonas, Juruá-Purús, Pará, Xingú, Goyaz, Paraguay, Tierras Bajas del Este y Atlántica.

Por su parte, el brasileño Darcy Ribeiro realizó una clasificación cultural de los grupos indígenas de su país en su obra *Fronteras indígenas de la civilización*³¹ sin necesidad de establecer una clasificación basada en datos culturales determinados ni en clasificaciones lingüísticas, sino por el grado de influencia de la llamada «sociedad nacional» sobre cada uno de los grupos; es decir, del grado de contacto, de integración, y de aculturación, de cada uno de ellos. Su punto de vista dio como resultado cuatro niveles distintos de influencia: 1) Los grupos aislados que han experimentado contactos accidentales; 2) Los grupos que mantienen contactos intermitentes y cuyos territorios comienzan a ser alcanzados por la «sociedad nacional»;

²⁹ Steward, Julian H. (ed.) (1963): *Handbook of South American Indians*. New York: Cooper Square Publishers, Inc.

³⁰ Murdock, George Peter (1951): South American Culture Areas, en *South Western Journal of Anthropology*, VII, n.º 1, pp.: 415-436.

³¹ Ribeiro, Darcy (1971): *Fronteras indígenas de la civilización*. México D.F.: Siglo XXI.

3) Los grupos en contacto permanente con la «sociedad nacional», y que ya han perdido su autonomía socio-cultural, y 4) Los grupos integrados en la «sociedad nacional» que se han incorporado a la vida económica de la misma. A nuestro juicio convendría no descartar un quinto nivel: el de los grupos que jamás han tenido contacto con la «sociedad nacional», porque aunque pueda parecer extraño el grupo de los *Kreen-Akarore* del Estado de Mato Grosso –Brasil– permaneció aislado con respecto al mundo occidental hasta el año 1973 y, tal vez, algún otro pueda permanecer aislado aún en 2001.

Finalmente, será el etnólogo brasileño Eduardo Galvão quien establezca distintas áreas culturales a partir de una combinación de rasgos culturales comunes pero en relación directa con el hábitat de cada uno de los grupos. De ésta forma, en su estudio *Áreas culturais indígenas do Brasil 1900-1959*³², compuso, a nuestro juicio, el primer sistema clasificatorio ecológico-cultural tan adecuado a las características del territorio Amazónico. Este autor define para la Amazonia brasileña once áreas culturales distintas que designa con los siguientes nombres: Alto Xingú, Guaporé, Juruá-Purús, Nordeste, Norteamazónica, Paraguay, Paraná, Pindaré-Gurupí, Tapajós-Madeira, Tietê-Uruguay y Tocantins-Xingú.

Esta clasificación de Eduardo Galvão –que además establece sub-áreas dentro de algunas áreas–, aparte de ser reconocida y usada frecuentemente por la comunidad científica internacional, nos ha parecido la más adecuada por aunar al mismo tiempo tanto los determinantes ecológicos como los culturales. Y ha sido ésta razón por la que nos hemos inclinado a utilizar esta clasificación a la hora de realizar la catalogación de los objetos de la colección, y por ende la clasificación de los distintos grupos étnicos brasileños.

Pero hay que recordar también, y cómo señalábamos más arriba, que en el caso del resto del territorio amazónico, es decir, fuera de las fronteras brasileñas,

³² Galvão, Eduardo (1960): *Áreas culturais indígenas do Brasil 1900-1959*, en *Boletín do Museu Paraense Emilio Goeldi*, N. Serie Antropología, n.º 8. Belem do Para.

no existe una clasificación tan exhaustiva como en el caso de Brasil en cuanto al establecimiento de diferentes áreas culturales. Por ello para los objetos procedentes de Ecuador y Perú³³, por no utilizar el nombre genérico de Amazonia ecuatoriana o Amazonia peruana, se ha dado el nombre por el que se conoce a cada una de estas regiones en los países a los que pertenecen políticamente: Oriente, en el caso de Ecuador, y Montaña, en el de Perú.

FORMAS MATERIALES DE EXPRESIÓN Y SIGNIFICACIÓN DE LOS OBJETOS PLUMARIOS

Aunque en algunos grupos, como es el caso de los *Záparo*, tanto hombres como mujeres utilizan habitualmente faldellines cortos como vestimenta, en la mayoría de los grupos amazónicos no es habitual el uso ordinario de indumentaria, salvo en ciertas ocasiones el *tanga* para las mujeres y el recubrimiento peniano para los hombres³⁴.

³³ Los materiales procedentes de Colombia, concretamente del triángulo de Leticia, se han incluido en el área Norteamazónica.

³⁴ Más que por motivos de pudor por cubrir el cuerpo, ambas prendas son usadas por razones higiénicas y para evitar ciertos parásitos que pueden provocar algunas molestias y enfermedades.

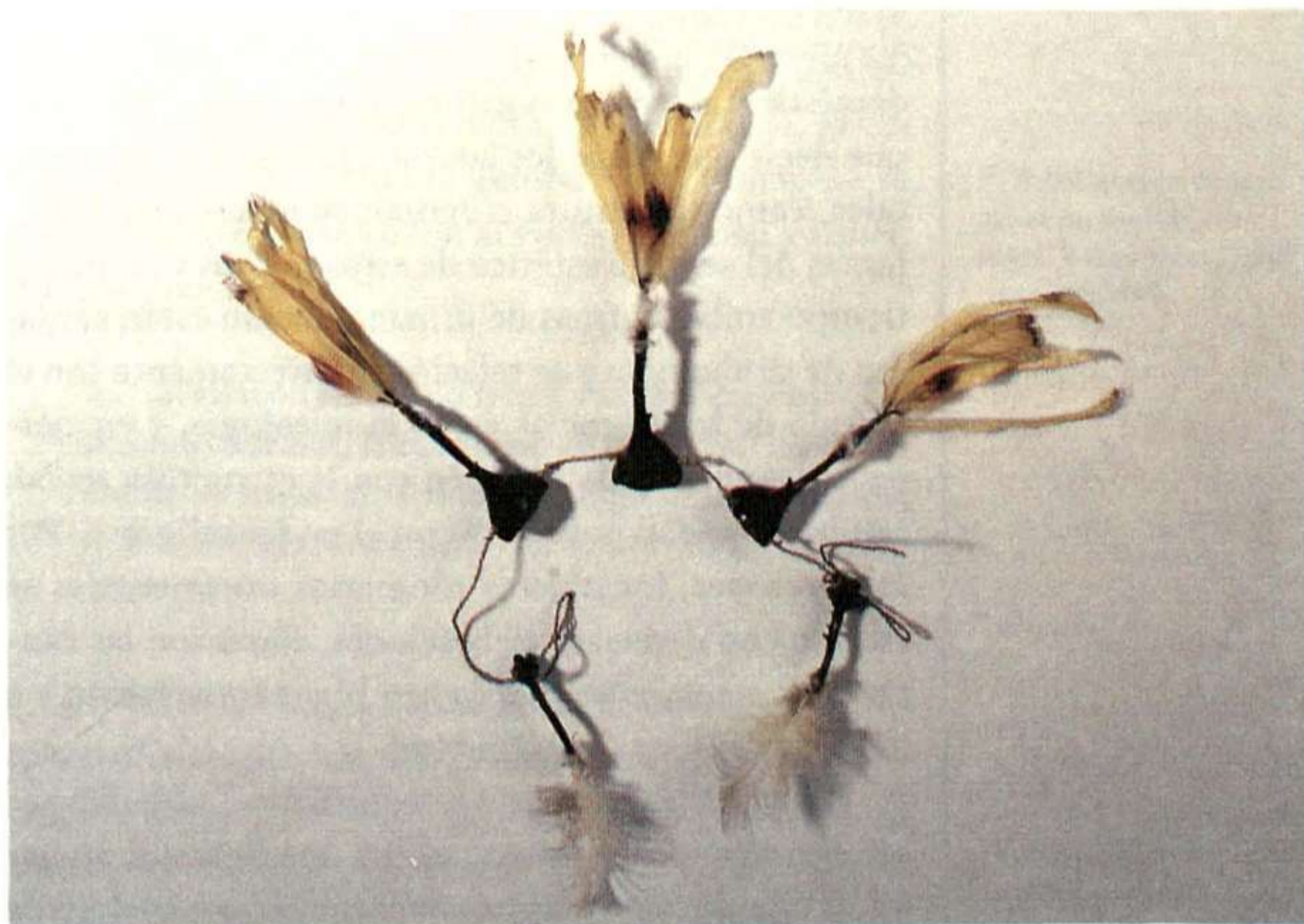


Foto 5: Collar de plumas de tucán (*Ramphastos toco*) y japu (*Gymnotinops yuracares*). *Cubeo*. Adorno para el tronco. Ornamental. Usado cotidianamente por ambos sexos. N.º Inv. 7394. Long.: 63 cms.

Foto 6: Colgante de plumas de colibrí y tucán (*Ramphastos toco*). *Cubeo*. Adorno para el tronco. Ornamental. Usado cotidianamente por ambos sexos. N.º Inv. 7395. Long.: 21 cms.



En cambio si puede decirse de algún modo que la estética corporal juega un importante papel en la vida de casi todos los grupos. A pesar que de forma cotidiana algunos usan adornos realizados con plumas de aves domésticas como son la gallina de guinea o el pavo, hay que decir que tanto los adornos plumarios ornamentales, como la pintura corporal, son claros representantes del sentido estético de estos grupos y al mismo tiempo ambas formas de ornamentación están cargadas de simbología y se relacionan directamente con el mundo de las creencias y con la mitología, y en ciertos casos se vincula también con la estructura social, con la autoridad política y con el poder religioso. Por éstas razones, los objetos plumarios ornamentales se asocian con diversas celebraciones, como son las fiestas y las ceremonias que tienen lugar anualmente y a lo largo del llamado ciclo vital.

No es un hecho casual que los *Cubeo*³⁵ dibujen sobre el cuerpo de los recién nacidos una figura de jaguar o les coloquen una pulsera en las muñecas con el fin de

³⁵ El término *Cubeo* es una europeización de la palabra tucano *Kebéwa* –la gente que no es– que es el nombre despectivo aplicado por sus vecinos a este grupo que no tiene uno propio para autodefinirse.

vigorizar sus brazos; ni que, entre otros muchos grupos, se tenga la práctica de enterrar a sus muertos junto con sus ornamentos y adornos; o que los *Kayapó* cotidianamente se tiñan el cuerpo de rojo bermellón con urucu³⁶. Además del sentido estético que tienen, entre los *Karajá* los hombres y mujeres solteros utilizan la pintura corporal para sentirse más atractivos ante el sexo contrario, por regla general se considera por encima de todo que este tipo de prácticas les protegen contra la acción negativa que puede ejercer el alma y también de los seres y espíritus que consideran malignos. Al mismo tiempo que practican la ornamentación corporal con pintura, como una diferencia entre lo humano y lo que no lo es, es el signo externo que les confiere el status de ser humano y por ello desprecian a quienes no la practican, sencillamente piensan que no son seres humanos.

Los objetos plumarios que sirven como ornamento adoptan multitud de formas diferentes a lo largo de todo el territorio amazónico y son realizados para ser llevados en un lugar concreto del cuerpo al que se adaptan con precisión. La mayoría de éstos adornos se lucen en ocasiones muy especiales —muchas veces en combinación con tatuajes corporales realizados con colorantes vegetales como la genipa³⁷ o el urucu—, y se relacionan directamente con la vida ceremonial y ritual; son por ello

«... un eslabón entre lo terrenal y lo trascendente, reflejando, además, la comunión de quién las crea con el ambiente físico, mediante el diálogo íntimo y natural que el indígena establece con el universo.» (Nicola, 1988:9).

Las ceremonias y celebraciones de carácter religioso son el momento elegido por la comunidad para mostrar sus ornamentos más preciados, aquellos que no son de uso cotidiano, y entrar en contacto directo con el mundo sobrenatural y espiritual, invitados por la

³⁶ El urucu, también conocido como achiote, es un pequeño árbol de cuyas semillas se extrae una pasta de color rojo que sirve como repelente de insectos y como antídoto contra el ácido prúsico de la yuca.

³⁷ Árbol de cuyo fruto se extrae un tinte de color negro, y cuya raíz es usada como purgante.

ejecución de danzas que acompañan a los cánticos y a los sonidos producidos por instrumentos musicales rudimentarios para celebrar, como por ejemplo los *Karajá*, la llamada fiesta de *aruaná*, en la que dos hombres vestidos con faldas de fibra vegetal y tocados con adornos de largas plumas en la cabeza danzan para conmemorar el mito que narra el momento en que el pez *pirarucú* salió del río y vivió un tiempo entre ellos para retornar, después, a su lugar de origen.

Durante las fiestas, en muchas ocasiones, se consumen bebidas fermentadas que provocan el éxtasis necesario para llevar a cabo la conexión con el mundo de las ánimas, porque a pesar de existir la creencia generalizada en un dios supremo y en otras divinidades consideradas de rango inferior, los actos están dirigidos principalmente a los espíritus que controlan la naturaleza y a las almas de los muertos, ya que el bienestar del grupo dependerá directamente de las acciones de éstos frente a los hombres, en otras palabras, estamos pues, ante la supremacía del animismo sobre el teísmo³⁸.

Los *Mundurukú* honran a un gran héroe-dios llamado *Karusakaibé* a quien otorgan el calificativo de «nuestro padre» a pesar de no haber creado a los hombres, únicamente hizo que éstos subieran a la superficie de la tierra desde el mundo subterráneo donde habitaban. En cambio, *Karusakaibé* creó el cielo, las plantas y los animales que son útiles al hombre, creó también las rocas y las montañas al soplar sobre unas plumas que estaban clavadas en el suelo; y, además, está capacitado para transformar a los hombres perezosos en murciélagos o en mariposas. No obstante, cobra mucha mayor importancia la figura de un espíritu llamado *Putchá chi* —madre de toda la caza— y las de los espíritus de todos y cada uno de los animales que habitan en la selva.

Al mismo tiempo, éste tipo de adornos puede ser objeto de una gran simbología como se pone de manifiesto, por ejemplo, en la diadema *krokrok-ti* de los *Kayapó* que

³⁸ Podríamos definir el teísmo como la creencia en un dios supremo y personal, creador y conservador del mundo, de los hombres, de los animales y de las plantas.

Foto 7: Diadema occipital rotiforme y soporte de plumas de guacamayo rojo (*ara macao*) y japu (*Gymnotinops yuracares*). *Kayapó-Txukamái*. Adorno para la cabeza. Ceremonial y ritual. Recibe el nombre indígena de «krokrok-ti» y es usada durante las fiestas que siguen a la recolección. N.º Inv. 12264 y 12265. Alto: 120 cms. Ancho: 62 cms.



«... puede representar un ojo, en el que las plumas son las pestañas, o representar, en otro contexto, el sol y las plumas rojas los rayos. Pero más que cualquier otra cosa, simboliza las formas circulares de una aldea, donde las plumas azules, centrales, simbolizan la plaza, el lugar masculino y ritual por excelencia, mientras la hilera de plumas rojas representa la periferia, las casas, el mundo doméstico de las mujeres y el plumón blanco, amarrado a las puntas, la selva, cerrando así el mundo de grupo...» (Vidal, 1977: 37-38).

Aunque no es desde luego el objetivo prioritario de este artículo hacer una descripción pormenorizada de todos y cada uno de los objetos plumarios, además de por

³⁹ Ribeiro, Berta G. (1988): *Dicionário do artesanato indígena*. Belo Horizonte: Itatiaia.

la consabida falta de espacio en éstas páginas, en cambio si hemos sentido la necesidad de establecer una tipología de referencia para poder tener una visión global de la gran variedad de formas que pueden adoptar este tipo de adornos. Para ello nos hemos basado en el *Dicionário do Artesanato Indígena*³⁹ donde Berta G. Ribeiro describe detalladamente todos los adornos plumarios catalogados en Brasil y, en lo que se refiere a adornos plumarios ornamentales, establece tres categorías genéricas: 1) adornos para la cabeza, 2) adornos para el tronco y 3) adornos para las extremidades. En cada uno de éstos tres grupos se distinguen distintos tipos de objetos atendiendo a la forma física que adoptan cada uno de ellos:

Cuadro n.º 3		
<i>Adornos para la cabeza</i>	<i>Adornos para el tronco</i>	<i>Adornos para las extremidades</i>
Abanico occipital (1)	Bandolera (4)	Brazalete (28)
Adorno facial	Cinta o banda (1)	Penacho para brazalete (1)
Adorno labial	Capa o manto	Liga
Alfiler de pelo	Cinto (3)	Pulsera
Aro (2)	Colgante dorsal (2)	Tobillera
Capacete o casco	Collar (6)	
Cofia con o sin cubrenuca (1)	Poncho	
Colgante (3)		
Colgante de pelo	Sayote	
Corona (5)	Tanga o Taparrabos (1)	
Corona radial (3)		
Corona vertical (2)		
Diadema		
Diadema horizontal (3)		
Diadema occipital rotiforme (1)		
Diadema rotiforme alzada		
Diadema transversal		
Diadema vertical (1)		
Diadema vertical rotiforme (1)		

<i>Adornos para la cabeza</i>	<i>Adornos para el tronco</i>	<i>Adornos para las extremidades</i>
Faja frontal (14)		
Guirnalda con o sin cubrenuca (4)		
Máscara (2)		
Nariguera (2)		
Penacho de frente		
Pendiente de oreja (6)		
Placa occipital (9)		
Testera		
Tiara		
Tocado		

(Entre paréntesis se hace referencia al número de objetos de ese tipo que se custodian en el Museo Nacional de Antropología. Pero a la suma de todos habría que añadir otros 17 objetos que hemos catalogado simplemente como adorno y que son de difícil clasificación ya que unos debieron de formar parte de otro adorno, mientras que otros podrían ser adornos por sí mismos y estar destinados para ser insertados en el lóbulo de la oreja, en el labio, o en el pelo)

Antes de continuar, debemos insistir que en ésta clasificación tipológica quedan reflejados únicamente los objetos plumarios realizados para su uso como adorno corporal, ya que hemos dejado a un lado todas las demás aplicaciones que tienen las plumas sobre otros objetos como son los instrumentos musicales, las armas, los trofeos de caza o de guerra, la indumentaria, algunos objetos de mobiliario y utensilio doméstico, o la fijación de la pluma directamente sobre el cuerpo mediante la aplicación de resinas. Y aunque exista toda esta diversidad tipológica, tampoco quiere decirse con ello que todos los grupos amazónicos realicen de forma sistemática cada una de las formas mencionadas, ya que cada grupo refleja en su «arte plumario» unas características tanto técnicas, como cromáticas y estilísticas, que le son propias y, al mismo tiempo, pueden diferenciarle de las de cualquier otro grupo.

Los materiales empleados para la realización de los objetos plumarios son aquellos que la naturaleza ofrece de forma directa al hombre y que, aunque requieran de pequeñas transformaciones para ser útiles a sus fines, pueden encontrarse fácilmente en su entorno



Foto 8: Diadema vertical rotiforme y soporte de plumas de guacamayo (*arara*) y periquito (*Brotogeris chrysopterus* o *Pionites leucogasteri*). Tapirapé. Adorno para la cabeza. Ceremonial y ritual. Usada por los chamanes. N.º Inv. 12260 y 12261. Diámetro: 93 cms. Alto: 73 cms.

más inmediato. Se utilizan fibras vegetales, como el algodón, el buruti, la caroá, el tucum, etc. y fibras animales, como el pelo de mono, las pieles de animales y algunos tejidos de fibras naturales para realizar los soportes donde se colocarán las plumas. También se obtienen hilos de las fibras vegetales y animales, o se utilizan sustancias adherentes tales como resinas y colas para la fijación de las plumas al soporte. Asimismo pueden usarse las semillas y abalorios, los huesos y los dientes de animales, las conchas, el cabello humano, los élitros, los caparazones, las cabezas y las antenas de algunos insectos como complementos decorativos.

En la obtención de las materias primas también imperan las reglas impuestas por los «espíritus» de los animales y de las plantas, que dictan como normas generales el ser respetuoso en todo momento con el bien obtenido sin hacer menosprecio del mismo, no malgastarlo cazando un animal solamente por su piel o cortar un árbol únicamente para aprovechar sus frutos; en definitiva, hay que sacar el máximo partido de cada uno de los «seres» que habitan la selva para evitar que su «espíritu» se vuelva contra el hombre y muestre su enfado haciéndole enfermar o morir. Tal vez sea por este aprendizaje ancestral de supervivencia que los habitantes de la Amazonia han sabido respetar su entorno natural y han logrado que responda a sus necesidades durante cientos de años, muy al contrario que el hombre occidental contemporáneo que lo esquilma con intenciones netamente económicas sin tener en consideración, en la mayoría de los casos, los posibles efectos negativos para el medio ambiente y para el hombre mismo.

Obviamente, son las plumas de las aves los elementos protagonistas para la fabricación de objetos plumarios. Aunque la selección de las plumas podría parecer tarea fácil debido a que en el territorio amazónico habitan 1/3 de las especies de aves conocidas del planeta —con más de 2.500 especies y variedades—, es frecuente que los artífices no escojan siempre las

que tiene más a mano ni las que son más abundantes en su entorno inmediato. El propio artista puede llegar a recorrer grandes distancias para capturar el pájaro que estima conveniente a su tradición, por el tipo de ave y por el color de sus plumas, aunque en muchas ocasiones durante sus cacerías por la selva los hombres van provistos de un estuche de bambú donde van guardando aquellas plumas que les son más propicias para sus fines, luego las almacenan en sus aldeas rigurosamente clasificadas para disponer de ellas en el momento requerido o para realizar pequeños intercambios. Algunos grupos utilizan un único tipo de pluma de un ave determinada; en cambio otros, pueden emplear todas y cada una de las plumas de ese mismo pájaro; por ejemplo, entre los *Tapirapé* se tiene la creencia de que las plumas rojas y amarillo-anaranjadas del guacamayo rojo (*Ara macao*) y las rojas y verdes del guacamayo verde, (*Ara chloroptera Gray*) tienen la propiedad de proteger eficazmente contra los espíritus malignos.

Es por eso que las plumas no son elegidas al azar y que cada grupo muestre distintas preferencias por los colores o por el género de ave que las proporciona. Este hecho viene dado por la tradición que, a su vez, está inmersa dentro del mundo espiritual y mítico del propio grupo. No es extraño que todos los grupos intenten explicar a través de sus diferentes relatos míticos el origen de los colores de las plumas de algunas aves, como lo ilustra el siguiente relato de los Parintintin:

«Dos indios viejos que eran amigos decidieron ir al bosque para desanidar águilas arpías. Confeccionaron una escala y uno de ellos subió al árbol en que estaba el nido que de antemano habían descubierto. Viendo que su compañero había encontrado un pajarraco, el viejo que seguía en el suelo le preguntó: «¿Cómo es ese aguilucho?» A lo cual respondió el otro: «¡Peludo como el... de tu mujer!» Furioso, el vejete ofendido que se llamaba Ipanitegué, rompió la escala y se fue. Cinco días

pasó su compañero, que se llamaba Canaurehu, en la copa del árbol, hostigado por avispas y mosquitos que le picaban día y noche. Finalmente hacia mediodía oyó lejos el llamado del águila que traía carne de perezoso a sus pequeños. Aterrado, el viejo trepó a lo más alto del árbol y allí se agazapó sin decir palabra. El águila llegó volando al nido y mientras comía el pequeño, vio al hombre. Alarmado, el pájaro voló a un árbol próximo e interrogó al indio, que relató su historia, y cuando llegó a su réplica jocosa al águila le entró una risa tonta. Quiso acercarse para oír mejor, exigiendo un nuevo relato. Tranquilizado por fin, volvió a empezar la historia, que el águila halla tan divertida que ríe, ríe, ríe...

El águila propone entonces a Canaurehu ayudarlo a vengarse. Sacude sus plumas encima de él hasta que queda cubierto de ellas, transformado en águila. Concluida la metamorfosis, el pájaro enseña al hombre a volar y a romper ramas cada vez mayores.

Juntos, y con el propósito de llamar la atención, vuelan, dando grandes chillidos, sobre la plaza del pueblo, en medio de la cual se había instalado Ipanitegué para hacer una flecha. Las dos aves caen sobre él derrochando picotazos y arañazos y lo alzan sujetándolo de la cabeza y de las piernas. Los indios disparan flechas que no dan más que a la víctima. Sin mayor éxito intentan retenerla con el hilo desenrollado que colgaba de su flecha, y que de inmediato se rompe. En la plaza quedaba un charco de sangre lleno de jirones de tripas, y de sesos.

Las águilas transportaron su presa hasta el nido y convidaron a todos los pájaros al festín, a condición de que cada uno aceptara ser «tatuado». Pintaron al guacamayo con la sangre. Al mutum le untaron de cerebro el pico y la punta de las alas, de sangre el pico al tangara-hú, las plumas al loro y la cotorra con bilis, a la garza con sesos también. Pasaron por la sangre la pechuga del surucua-hú y el cuello del jacú-pemunhú... Así todas las aves fueron tatuadas, las grandes y las pequeñas; unas adquirieron color rojo en pico o plumas, otras obtuvieron plumas verdes, o blancas, porque todos estos colores estaban presentes en la sangre, la bilis y el cerebro del viejo asesinado. Por lo que

a la carne toca, los pájaros se la comieron». (Leví-Strauss, 1982: 307-308 citando a Nunes Pereira).

Hay que señalar que los colores de las plumas son siempre naturales, bien los originarios o bien los obtenidos mediante alguna técnica de transformación, las plumas jamás se tiñen con tinte o colorante. De hecho el hombre amazónico ha aprendido a cambiar el color de las plumas de algunos pájaros como solución ante la falta de ciertas tonalidades en su entorno más cercano y, para aprovechar al máximo los recursos. La técnica se conoce con el nombre de *tapiragem*, y el método empleado consiste en friccionar sobre la piel del pájaro vivo determinadas sustancias de origen animal⁴⁰ o vegetal, aunque se puede conseguir el mismo efecto mediante la ingestión del producto, para que las plumas de color verde se transformen en azules y amarillas; por eso, ocasionalmente, algunos tipos de papagayos y de guacamayos son enjaulados y alimentados en la aldea como fuentes de obtención de plumas, ya que una vez arrancadas el pájaro desarrollará un nuevo plumaje. Mucho menos extendido es el método utilizado por los *Urubú-Kaapor*, que someten con cuidada perfección la pluma a la acción del calor directamente sobre el fuego o sobre vapor de agua para conseguir cambiar su color.

Por regla general, y aunque parezca paradójico ya que abundan las plumas de color verde, los colores más estimados son el rojo, el amarillo, el azul, el blanco y el negro. En unos casos, como los *Mundurukú* o los *Cubeo*, prevalece la combinación de varias tonalidades de un mismo color en contraste con plumas de otro color, en cambio entre los *Karajá* y los *Kayapó*, existe una tendencia por los contrastes de colores dentro de un mismo adorno e incluso por el empleo de plumas bicolors o multicolores, y tanto de colores naturales como de los conseguidos mediante alguna técnica de transformación artificial.

Otra labor muy importante llevada a cabo por el artista es el tratamiento en el corte de las plumas antes

⁴⁰ Los *Tukano* arrancan las plumas verdes de los papagayos y frotan su piel con la secreción lechosa que proporciona una rana; de esa manera las nuevas plumas crecerán de color amarillo-naranja.



Foto 9: Diadema horizontal de plumas de guacamayo rojo (*aramacau*). Kayapó. Adorno para la cabeza. Ceremonial y ritual. N.º Inv. 12252. Long.: 76 cms.

de elaborar el adorno. Aunque no vamos a profundizar en este aspecto, sí mencionaremos algunas técnicas, como son el despuntado horizontal, el despuntado oblicuo —también llamado escotado—, el despuntado en ángulos o en forma de dientes de sierra y, finalmente, según Daniel Schoepf, el recortado geométrico de la superficie de la pluma que utilizan únicamente los *Apalaí* y los *Wayana*.

El resultado de todo este largo proceso queda materializado en los diversos objetos plumarios que morfológicamente y de modo general, pueden agruparse en dos tipos bien diferenciados: 1) Los objetos que han sido realizados sobre soportes rígidos y con plumas rectas y de gran longitud obtenidas de las alas o de la cola del

pájaro –técnica en la que destacan los *Karajá*, los *Ta-pirapé* o los *Kayapó*– y 2) Los objetos sobre soportes flexibles que han sido realizados con plumas anchas, cortas y de formas redondeadas, obtenidas del abdomen y del dorso de las aves –técnica empleada por los *Mundurukú* o los *Cubeo* por mencionar algunos ejemplos–. A estos dos estilos morfológicos «puros», debemos añadir un tercero al que podríamos denominar «mixto», que nace como resultado de la combinación de plumas largas y plumas cortas en un mismo objeto, y tanto sobre soportes rígidos como sobre soportes flexibles.

De algún modo, cada grupo tiene para cada ocasión o para ser usado dentro de una categoría social, ciertos modelos más o menos prefijados y, en algunos casos, como entre los *Cubeo*

«... el requerimiento mínimo para alcanzar la reputación cabal de hombre adulto, es el complejo tocado de plumas, mápena (plumas de arara rojo –guacamayo–), que en realidad incluye plumas de diferentes aves, montadas en una corona de fibra trenzada, así como de un cordel de pelo de mono. Estas plumas, cuidadosamente reunidas y arregladas, se tratan con gran esmero, se guardan en una larga caja de fibra y se colocan siempre pausada y ceremoniosamente en el orden apropiado, para ser sacadas cuando alguna danza tenga lugar. Si un hombre no posee mápena lo toma prestado del jefe o de otro compañero de sib⁴¹, para poder tomar parte en ciertas danzas. Todos los hombres poseen parte del juego completo de plumas, pero sólo el jefe se siente obligado a poseer el juego completo ...» [ya que] «... la alegría por su posesión la tempera el temor a la muerte que acarrea esa posesión. No hacen el tocado sino que lo compran a otras tribus tucana y arawak, y sospechan que quienquiera les haya vendido las plumas incluyó en ellas un hechizo que mataría al propietario si poseyera el juego completo ...» (Goldman, 1968: 200)

No obstante, Goldman sigue relatando que durante una reunión de trago⁴², el anfitrión suele poner

⁴¹ Según Robin Fox el término *sib* puede conducir a errores ya que es utilizado con frecuencia por autores americanos para referirse a un grupo de filiación cuando en su origen anglosajón es considerado únicamente como un conjunto familiar. No obstante podríamos definir el *sib* como un amplio grupo de personas formado por los descendientes de un supuesto antepasado común y que se consideran a sí mismos como un grupo fraternal. En el caso de los *Cubeo* el *sib* es exogámico, patrilineal y patrilocal.

⁴² Este tipo de reuniones de carácter fraternal se llevan a cabo entre los miembros de varios *sib* que se consideran estrechamente vinculados.

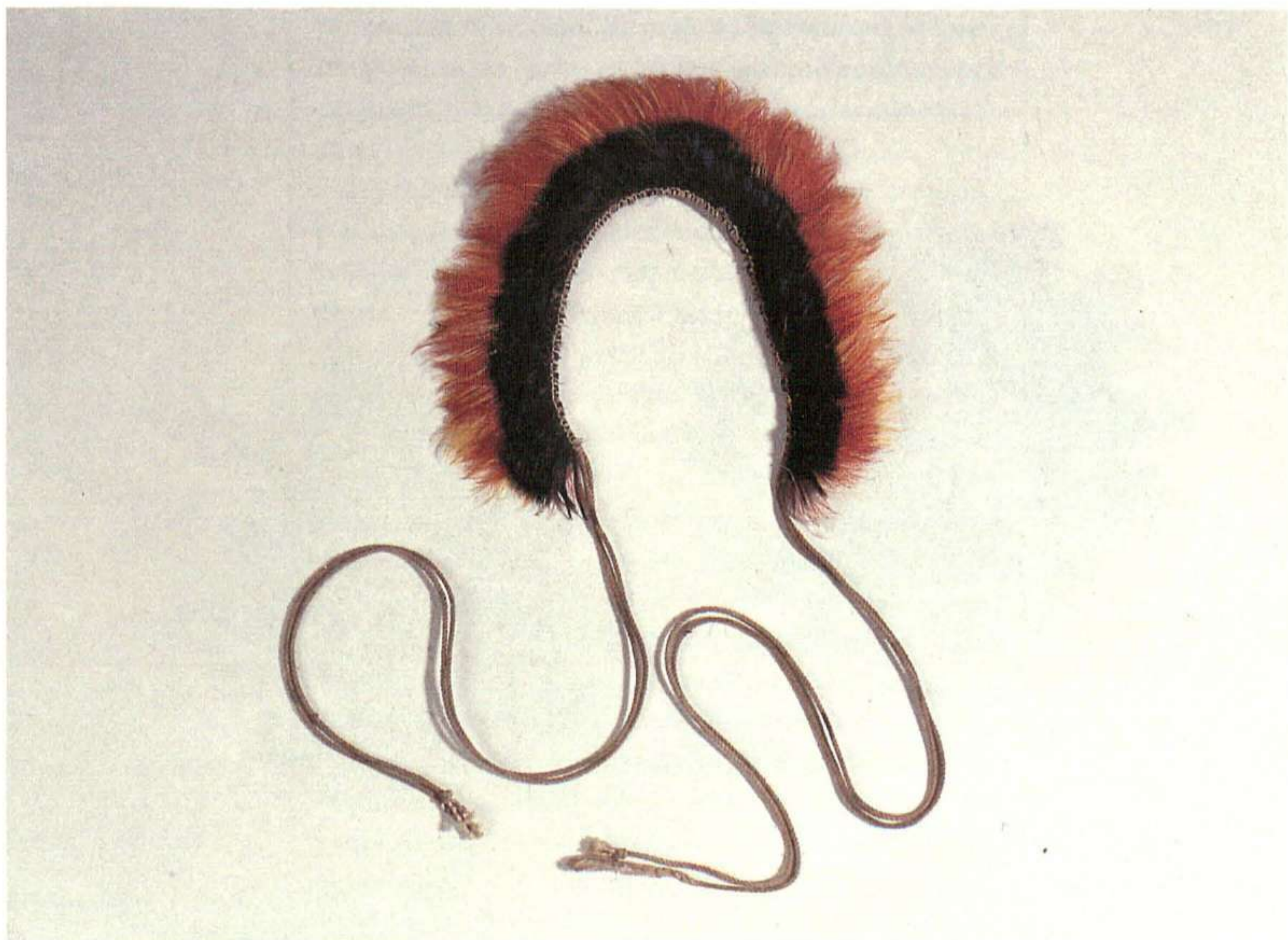


Foto 10: Brazalete de plumas de tucán (*Ramphastos toco*). Parintintin. Adorno para las extremidades. Ornamental. Recibe el nombre de «acanitera» y es de uso cotidiano. N.º Inv. 7410. Long.: 116 cms.

a disposición de todos sus invitados su *mápema* con el fin de que cualquiera pueda utilizarla en caso de no tener el juego completo.

Por regla general los objetos plumarios son realizados por los hombres, entre los que no es frecuente encontrar especialistas, aunque en algunos casos se considera que el jefe de la casa, del clan, de la aldea, etc. deberá demostrar su habilidad en las labores de la artesanía plumaria; pero además, los hombres son los encargados de la caza, de la pesca, de desbrozar los campos, de la construcción de las casas y de la mayoría de las labores artesanales; mientras, las mujeres dedican su tiempo al cuidado de los hijos, a las labores domésticas, al cultivo de los campos, a la recolección, a recoger leña y a transportar el agua. La división del



Foto 11: Brazaletes.
Erigpatsé. Adorno para las
extremidades.
Ornamental. Recibe el
nombre indígena de
«padádi». N.º Inv. 12258
y 12259.
Long.: 34 cms. (c/u).

trabajo, que por otra parte está siempre presente en todo tipo de sociedades y es mucho más notoria en las sociedades tribales, es, a la vez que complementaria, necesaria para la subsistencia del grupo; y es precisamente la tradición mitológica la encargada de recordar en determinados casos la complementariedad entre ambos sexos. Algunos grupos pueden llegar a evocar este hecho, como los *Kayapó* que celebran con fiestas de carácter mágico-religioso el momento mítico en que las mujeres fueron convertidas en peces y los hombres se quedaron solos, o cuando a las mujeres les fue regalado el maíz y puesto a su cuidado.

Un caso excepcional en la realización de la manufactura plumaria lo constituyen las máscaras confec-

cionadas en secreto por las mujeres *Tapirapé* que son usadas durante las fiestas en las que se representan juegos de guerra que escenifican ficticias victorias contra sus enemigos ancestrales, los *Kayapó* y los *Karajá*. Pero como decíamos es un caso excepcional, ya que, en la mayoría de los grupos y refiriéndonos concretamente al *mápema Cubeo* señalado más arriba, «... aunque la mujer toca el *mápema*, en realidad no lo maneja.» (Goldman, 1968: 344).

En el caso de los grupos cuyo patrón de asentamiento se realiza en pequeños poblados, los trabajos plumarios se hacen en la llamada «casa de los hombres» situada en el centro de la plaza que forma el poblado o en un lugar destacado de la misma; allí los jóvenes solteros residen y son instruidos en las costumbres del grupo, en las artes y oficios, en la destreza para la caza y la pesca, etcétera. Para su aprendizaje a cada muchacho se le asigna un guerrero experto y él mismo será instructor cuando tenga su primer hijo. La casa de los hombres es el punto elegido de la aldea para guardar las armas y los objetos rituales, además es también el lugar de trabajo de los hombres casados y donde las mujeres tienen prohibida la entrada. En cambio, en los grupos cuyo patrón de asentamiento se realiza en una casa comunal o *maloca*, el lugar reservado para los hombres es la plaza situada frente a la puerta principal del recinto y, aunque las mujeres no tienen prohibida la entrada, es una zona respetada como un lugar sagrado, donde se reúnen los hombres y donde se llevan a cabo las ceremonias y las danzas; mientras, la plaza trasera es el área disponible para las mujeres y es considerada como un lugar que podríamos denominar profano o secular. Por eso, muchas veces en estos casos, la plaza delantera permanece siempre limpia y muy bien conservada, mientras que la trasera se mantiene más descuidada e incluso con desperdicios de alimentos y restos de objetos inservibles.

Podemos decir que la estructura social es generalizada por grupos de edad y donde, más menos, rigen

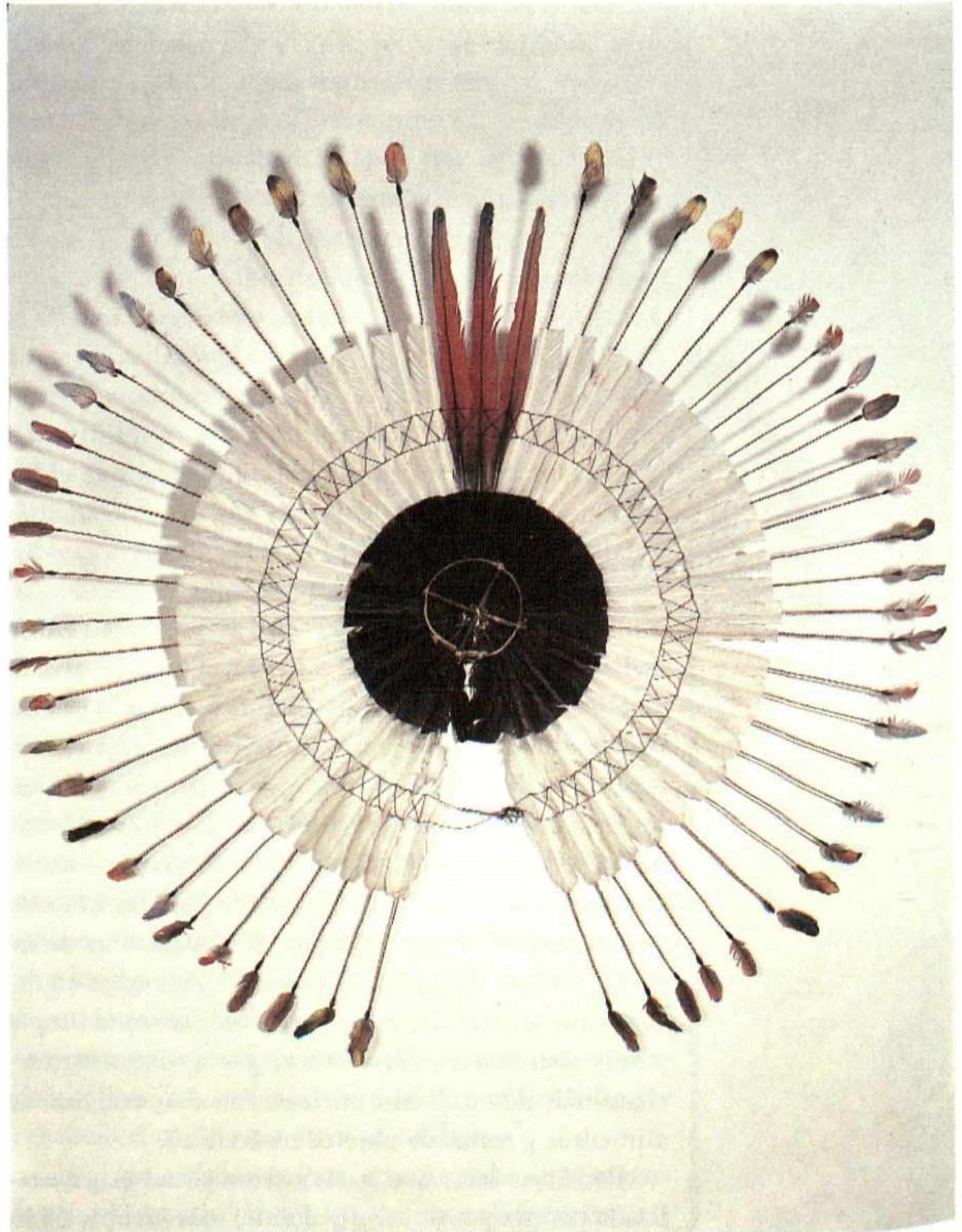


Foto 12: Abanico occipital. *Karajá*. Adorno para la cabeza. Ceremonial y ritual. Recibe el nombre indígena de «lahetô» o «leqûe» (abanico) ya que la corona se cierra sobre sí misma para ser guardada. Es usado por los hombres ya iniciados, tanto casados como solteros, durante las ceremonias de iniciación de los jóvenes varones.
N.º Inv. 12270.
Diámetro: 144 cms.

las siguientes categorías: jóvenes (0 a 15 años), guerreros (15 a 40) y ancianos (más de 40). En el caso de los *Tapirapé*, cada grupo de edad toma el nombre de un pájaro o *wirâ* y cumplen con sus propias funciones dentro del grupo tales como cacerías colectivas, competiciones, danzas, etc. La ceremonia de iniciación suele tener lugar hacia los 12 años y es cuando el joven ingresa en la casa de los hombres o comienza a frecuentar la compañía de éstos en la plaza delantera. Con este motivo se hace una celebración en la que participa todo el grupo; en el caso de los *Karajá* se denomina *betô-bokâ*, y los ya iniciados, sean solteros o casados, lucen para la ocasión un abanico occipital llamado *labetô*, un cinturón denominado *uétékâma* y unos pendientes de plumas en forma de flor, mientras que los jóvenes a iniciar portan sobre sus cabezas cofias con plumas de guacamayo rojo.

Aún hoy día, y a pesar de que han transcurrido muchos años desde que el hombre europeo se sorprendió con los objetos americanos realizados con plumas, se tiende a considerar a éstos objetos como una mera forma de expresión artística y se deja a un lado todo el simbolismo que los objetos plumarios esconde detrás. Por esta razón, y sin poner en duda la perfección de las técnicas empleadas para su confección ni la armoniosa combinación de colores como resultado directo de la observación de la naturaleza que les rodea, hay que decir que para el hombre amazónico éstas realizaciones van mucho más allá de lo puramente artístico y estético. Cualquier objeto realizado con plumas es el resultado de una concepción muy particular de la naturaleza que le rodea, así como, del mundo espiritual del que participa ya que, y de manera general, existe la creencia de que algunos pájaros se han originado a partir de la transformación del alma de los muertos, —es característico de los pueblos cazadores, aunque también está muy arraigado entre algunos agricultores, relacionar el mundo animal con el humano—, y por ello sus plumas adquieren propiedades protectoras contra los elementos y las acciones malignas,

además de que sean usadas también, y en ocasiones, para establecer una diferenciación dentro del grupo, como comentábamos más arriba. Tienen una enorme carga simbólica de cara al propio grupo y al individuo que los usa, y por ello, juegan un papel importante en los ritos y en las ceremonias.

En definitiva, podemos concluir diciendo que los objetos del denominado «arte plumario»

«... representan la síntesis de comportamientos, valores y actitudes inherentes a sus realizadores. Es necesario, pues, investigar el ámbito de los significados de estas formas artísticas, sus motivaciones y sus funciones para poderlas comprender íntegramente, ya que en las sociedades tribales el arte se presenta en íntima conexión con las demás esferas de la cultura, ya sean éstas de orden económico, político o religioso.» (Dorta, 1988: 14).

BIBLIOGRAFÍA

- ARTE PLUMARIA DEL BRASIL (1982): Catálogo de la exposición. Brasília: Fundação Pró Memória.
- DÍAZ MADERUELO, Rafael (1986): *Los indios de Brasil, un mito permanentemente actualizado*. Madrid: Alhambra.
- DORTA, Sonia Ferraro e VELTHEM, Lúcia Hussak van (1982): «Introducción». En *Arte plumaria del Brasil*, Catálogo de la exposición: pp. 15-24. Brasília: Fundação Nacional Pró-Memória.
- FOX, Robin (1972): *Sistemas de parentesco y matrimonio*. Madrid: Alianza Universidad.
- GOLDMAN, Irving (1968): *Los Cubeo*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1982): *Mitológicas: Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica. 436.
- NICOLA, Norberto (1988): «Introducción». En *Arte Plumario del Brasil*. Catálogo de la exposición. Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana: Comisión Quinto Centenario, pp.: 9-11.
- NIMUENDAJÚ, Curt (1952): *The Tukuna*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- PÉREZ, Antonio (1986): «Introducción». En *Culturas Indígenas de la Amazonia*. Catálogo de la Exposición: pp.: 11-16. Madrid: Biblioteca Quinto Centenario.
- PRICE, David H. (1989): *Atlas of world cultures*. Newbury Park (California): SAGE Publications Inc.
- PUIG-SAMPER, Miguel Ángel (1988): *Crónica de una expedición romántica al Nuevo Mundo*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- SCHOEPEF, Daniel (1985): «La plumasserie indigène: inventaire matériel et technique». En *L'art de la plu-*

me: indiens du Brésil. Catálogo de la exposición, pp.: 9-18. Genève: Musée d'Ethnographie.

VIDAL, Lux B. (1977): *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira*. São Paulo: Hucitec Edusp.

VERSWIJER, Gustaaf (1993): *Kaiapo, Amazonia: the art of Body Decoration*. Washington: University of Washington Press.

NOTICIAS

UNA MIRADA A LOS YALI.
FOTOGRAFÍAS DE ALFONSO CARRASCO

Exposición temporal que tuvo lugar en el Museo Nacional de Antropología (sede Alfonso XII) del 15 de febrero al 12 de marzo. La muestra exhibía un conjunto de fotografías de los *Yali* de las tierras altas de Nueva Guinea Occidental.

CALIGRAFÍA JAPONESA: TRABAJOS DE MAESTROS
CONTEMPORÁNEOS

En colaboración con la Embajada de Japón se realizó en el Museo Nacional de Antropología (sede Alfonso XII) del 15 al 31 de marzo una exposición sobre caligrafía japonesa. Su objetivo era mostrar los diferentes estilos, resaltando sus propias características estéticas.

Con motivo de la exposición los días 15 y 16 de marzo se realizó una demostración de caligrafía por parte de un maestro calígrafo japonés.

MARRUECOS PRESAHARIANO:
HÁBITAT Y PATRIMONIO

Financiada por la Agencia Española de Cooperación Internacional y en colaboración con el Colegio de aparejadores y Arquitectos técnicos de Barcelona, del 13 de abril al 4 de junio se presentó en el Museo Nacional de Antropología (sede Alfonso XII) la exposición *Marruecos Presahariano*. El objetivo de la misma era dar a conocer los valores patrimoniales de la región y su estado de conservación al mismo tiempo que la situación de la población para así despertar una cierta sensibilidad y solidaridad.

Paralelamente a la exposición y para completarla se pronunciaron tres conferencias. El Sr. Senén Florensa, Director General del Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, Mediterráneo y Países en Desarrollo de

la Agencia Española de Cooperación Internacional y el Sr. Ramón Graus, Arquitecto técnico del Colegio de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Barcelona hablaron del *Marruecos Presahariano. Hábitat y Patrimonio. Cooperación Internacional*. El profesor José Luis García Grinda, de la Universidad Politécnica de Madrid pronunció la conferencia *Arquitectura popular en el Magreb*. La participación del Museo corrió a cargo de la conservadora del mismo, Dña. Concepción Mora con la conferencia *Antropología del Atlas*.

RITUALES PÚBLICOS, TURISMO Y MUSEOS
EN LA ERA DE LA INFORMACIÓN:
UNA VISIÓN DESDE ESPAÑA Y LAS AMÉRICAS

Durante los días 25 y 26 de abril y organizado por el Museo Nacional de Antropología (sede Alfonso XII) y la Dirección General de Cooperación y Comunicación Cultural y en colaboración con el Smithsonian Center for Latino Initiatives y el National Museum of Natural History de la Smithsonian Institution, tuvo lugar en la sede del Museo el seminario **Rituales públicos, turismo y museos en la era de la información**. En cuatro sesiones: – *Turismo cultural y la conservación de la naturaleza*, – *Turismo cultural y museos*, – *La conservación del patrimonio cultural, el turismo y* – *Rituales públicos y turismo* se presentaron diversas ponencias que corrieron a cargo de estudiosos y especialistas del tema.

CINCO PINTORES ABSTRACTOS
DE MANILA

Exposición celebrada en el Museo Nacional de Antropología (sede Alfonso XII) entre los meses de junio y julio y realizada en colaboración con la Embajada de Filipinas. Paralelamente tuvo lugar un concierto de música filipina ejecutado por la pianista hispano-filipina Dña. Mari Cruz Galatas.

CARL DAMMANN: ÁLBUM SOBRE FOTOGRAFÍAS DE ANTROPOLOGÍA-ETNOLOGÍA (1873-1874)

Durante los meses de junio a octubre tuvo lugar en el Museo Nacional de Antropología (sede Alfonso XII) una exposición de fotografías recogidas por Carl Dammann y cuyo contenido está relacionado con la temática del Museo. La muestra formó parte de la sección oficial del festival internacional PhotoEspaña00 y con ella se pretendía dar a conocer los fondos antiguos fotográficos existentes entre las colecciones del Museo.

FILIPINAS, HACE UN SIGLO

Esta exposición se organizó dentro de los actos conmemorativos del centenario del 98 y tuvo lugar durante los meses de febrero y marzo en el Metropolitan Museum de Manila. Su objetivo era dar a conocer como era la vida cotidiana en las islas Filipinas hace un siglo, a través de los objetos, pinturas, esculturas y fotografías que representan y reflejan escenas de la vida cotidiana.

GABINETE DE ESTAMPAS DEL MUSEO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA

Exposición organizada con motivo de la participación del Museo Nacional de Antropología (sede Alfonso XII) en el Salón del Grabado "Estampa" entre el 31 de octubre y el 4 de noviembre. La muestra se dividió en dos partes, una dedicada a la historia natural del hombre y la otra, dedicada a otros pueblos, otras culturas.

CALIGRAFÍAS JAPONESAS EN LA COLECCIÓN DEL MUSEO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA (sede Alfonso XII)

La exposición se inauguró en el Museo Ramón Gaya de Murcia, del 7 de diciembre de 2000 al 10 de febrero de 2001.

IMÁGENES Y MILAGROS DE SAN SEBASTIÁN
EN EL PERÚ

Conferencia a cargo del profesor Luis Millones, emérito de la Universidad de San Marcos, Lima, en el Museo Nacional de Antropología (sede Alfonso XII) en el mes de septiembre.

Concepción Mora Postigo

NORMAS DE PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

- El cumplimiento de las siguientes normas es requisito imprescindible para la aceptación de los originales.

- La forma de presentación de los originales será a doble espacio, con formato de página en tamaño DIN A4 y adjuntando copia en papel y en disquete en formato PC. No se deberán romper las palabras con guiones al final de las líneas para ajustar el margen derecho.

- El lenguaje utilizado debe ser el español, aunque también se aceptarán originales escritos en inglés o francés.

- Cada original estará compuesto consecutivamente de las siguientes secciones:

- *Portada*, en la que figure el título, nombre y apellidos del autor, Institución Científica a la que pertenece y dirección.

- *Resumen*, en español e inglés, de los aspectos fundamentales del original. No debe ser una introducción o listado de temas. la extensión máxima será de 10 a 15 líneas.

- *Texto*, con una extensión de 20 a 30 páginas.

- *Notas*, numeradas consecutivamente al final del texto y comenzando en una nueva página. Las notas sólo se utilizarán en caso necesario, estando limitadas al material que no pueda ser convenientemente incluido en el texto. Se eliminarán las notas innecesariamente largas. La extensión máxima deberá ser de 2 a 3 líneas.

- *Bibliografía*, comenzando una nueva página y sin incluir las publicaciones que se hayan citado en el texto. La Bibliografía se relacionará por orden alfabético, empezando en el siguiente orden: apellido de autor, nombre, año de edición, título de la obra, ciudad y editorial.

- *Material Gráfico* (dibujos, mapas, fotografías) en caso de utilizarse, estará numerado consecutivamente, indicando el lugar preferido para su colocación dentro del texto. En página aparte se incluirá un listado o relación con el texto correspondiente a cada material gráfico y el mismo orden.

Los dibujos y sus rótulos, deberán hacerse en tinta negra sobre soporte blanco o papel vegetal de buena calidad.

Las fotografías deberán ser de buena calidad, en blanco y negro y de 13 x 18 cm., numeradas a lápiz en la parte posterior.

El material gráfico será devuelto a los autores después de la publicación del texto.

ISSN: 1135-1853



9 771135 185009



MINISTERIO
DE EDUCACIÓN,
CULTURA Y DEPORTE