

Nueva ciudadanía

Cambios en los marcadores sociales y culturales

Cuestiones de interculturalidad en la construcción de la identidad ciudadana y en los sistemas de inclusión y de exclusión de los flujos migratorios

POR

SANTIAGO FERNÁNDEZ ARDANAZ*

I. DIMENSIÓN EPISTEMOLÓGICA DEL PROBLEMA

El recurso al pasado para interpretar el presente de una determinada cultura se polarizó, en un primer momento, en torno a una serie de fenómenos que las interpretaciones de los evolucionistas culturales definieron como “supervivencias, huellas, restos” y que constituyó en los orígenes de la antropología un *punctum dolens* del método antropológico en su dinámica comparativa. Los primeros antropólogos del siglo XIX se ocuparon del conocimiento de los pueblos primitivos para fundamentar su visión de la evolución y progreso de sus propias culturas: la cultura primitiva era así considerada como un “resto arqueológico”, es decir, se consideraba el pasado actuando en el presente dado como una supervivencia cultural. Las críticas de los funcionalistas al concepto y a su uso hermenéutico no consiguieron resolver definitivamente el problema. Esta cuestión hermenéutica no solo afectó a los viejos evolucionistas más o menos ingenuos, que cayeron en esa fundamental ficción mental de interpretar el pasado a base de “supervivencias y restos”, sino también a numerosos neo-evolucionistas y cultivadores actuales de la arqueología y de la historia, que siguen reconstruyendo (o imaginando, mejor) fases y diacronías sirviéndose de las tan redichas “reliquias, huellas, vestigios, supervivencias socio-culturales”. El problema es más complejo y a la vez muy actual en el contexto de los flujos migratorios (sean de medio o largo alcance): la experiencia de campo nos devuelve la pelota al observar cómo los mismos actores de un determinado fenómeno cultural utilizan estos instrumentos para interpretar su identidad actual en lo que llaman “la vuelta a los orígenes”, en clara confrontación con los “innovadores” emigrados y regresados. La cuestión hermenéu-

* Universidad Miguel Hernández de Elche.

tica se agudiza cuando se utilizan estos elementos “ancestrales” en los juegos interculturales, en concreto, en el contexto de los flujos migratorios entre culturas diversas y a menudo en confrontación. De ahí la importancia que para el método antropológico tiene la interpretación del papel que juega ese fenómeno socio-cultural en los procesos de aculturación, enculturación, endoculturación e interculturalidad en la sociedad actual. En esta ocasión los describimos e interpretamos desde la perspectiva de la construcción social y cultural de la identidad ciudadana en el ámbito local de las relaciones entre el medio rural y el medio urbano cercano (serranía de Cuenca y Valencia) y en el ámbito mediterráneo de las emigraciones transculturales (magrebíes en Torre Pacheco, Murcia).

La interpretación del uso de arqueologismos en el diálogo inter-cultural actual permite valorar la función propia que ejercen hoy en su contexto propio, y por lo tanto someterlos a comprobación, sin recurrir a especulaciones no comprobables ni a la invocación del pasado para explicar el presente. Por la sencilla razón de que es posible que haya cambiado su función y significado en el contexto presente (“todo es lo que es en virtud de sus relaciones con todo lo demás”, decía Ortega y Gasset, es decir, de su “lugar en el conjunto”) y que dependa de un código o conjunto que le ha cambiado la función y la significación. Por lo tanto, no es buena norma metodológica partir de una reconstrucción hipotética no comprobable (el pasado reconstruido, imaginado) para interpretar el presente real y susceptible de comprobación directa.

Además, se dan una serie de fenómenos (empíricos, por lo tanto, y comprobables) en la “presencia” misma de algunos tópicos culturales que merecen una especial atención, si queremos entender su misma historia y el porqué de la supervivencia de determinados fenómenos sociales y culturales. Se trata de una serie de fenómenos que desde ahora englobaremos en lo que denominamos como “efecto Guadiana”: fenómenos de *eclipse* y *epifanía*, de *latencia* aparente, de *solapamiento* y *enmascaramiento* mediante la disociación del signo original y la adopción de otros signos o mediante la asimilación por identificación o por sustitución o por superposición de otros fenómenos (*re-significación*), como los de *re-funcionalización* por haber adquirido nuevos usos o funciones o relaciones y por una diferente colocación en los nuevos polos de estructuración social y cultural (*cambio funcional-cambio relacional*). Todos ellos forman parte de los mecanismos que presiden los encuentros entre culturas y las mismas transformaciones y cambios que se producen en el interior de una misma cultura: aculturación / inculturación, enculturación / endoculturación, encuentro intercultural y choque, conflicto, predominio y marginación, y que constituyen el alma de los procesos de cambio cultural, donde

a la vez se da el choque y el dinamismo de asimilación. Se trata de procesos que se mantienen siempre presentes a las variables culturales en fermentación, aunque a veces parezcan latentes conforme a las diversas máscaras culturales que adopten.

Los fenómenos que componen este “efecto Guadiana” colocan el estudio de las culturas y la función de las categorías del pasado en una perspectiva empírica directa en cuanto presente, y por esto más controlable (dentro de la dimensión poliédrica de todo fenómeno), donde lo metaempírico de toda reconstrucción histórica mantiene, como el astronauta que pasea por el espacio sideral, una vinculación a los datos reales, permitiendo el uso de los mecanismos de la contrastación y comprobación. A la vez, coloca el campo de observación dentro de un *todo concreto* observable en todas sus caras, que se manifiesta en todas las dimensiones del existir humano, y que, frente a la reconstrucción histórica fragmentaria y proyectiva, puede ir rellenando sus vacíos de conocimiento mediante continuas aproximaciones a nuevos datos complementarios, controlando y comprobando la atinencia y pertinencia de sus imágenes globales (hipotéticas y con valor heurístico) mediante sucesivas y complementarias correcciones, en un proceso continuado de aproximación interpretativa.

I.1. Perspectiva comparativa y a la vez diacrónica en el estudio del cambio de las estructuras sociales actuales

El enfoque con que planteemos, por lo tanto, el análisis de la función que ejerce actualmente el rasgo cultural del pasado no puede ser ni solo “presentista” ni solo “arqueológico”: necesita de la pluriperspectiva que ofrece la comparación entre la visión diacrónica y la sincrónica, entre las funciones ejercidas en contextos socioculturales diferentes según la época y las funciones que actualmente ejerce el fenómeno de supervivencia en una sociedad que además es multicultural. Este enfoque poliédrico (y verdaderamente “histórico”, en cuanto no está recluso en la dimensión del pasado sino que se coloca en el vértice de las dimensiones pasado-presente-futuro, que es precisamente el “presente cultural”) permitirá poder captar los cambios de función y significación, el proceso de re-funcionalización y re-significación. “Para asignar prioridades de orden funcional dentro de un organismo socio-cultural, o mejor dicho, para describir su estructura, debemos estudiar *simultáneamente* su historia y la historia de los organismos similares. Es este estudio el que nos lleva a entender cómo las partes de los sistemas socioculturales se relacionan unas con otras, al observar los fenómenos de desarrollo paralelo y convergente, y así poder notar cómo los cambios en una parte conllevan otros cambios en otras partes” (Evans-Pritchard, *Historia del método antropológico*, 117).

En nuestros estudios, que inmediatamente citaremos, no nos interesan las reconstrucciones del pasado y de sus fases a base del papel supuesto del pasado en el presente (en cuanto se trataría de una reconstrucción de la historia mediante proyección de imágenes globales imaginadas y superpuestas), nos interesa el “contexto vivo”, nos interesa el uso del pasado como algo vivo en la sociedad viva y actual. La diacronía de sus funciones nos servirá exclusivamente para definir por contraste las que ejercen en la actualidad y cómo influyen en los mecanismos del cambio. Pues nos encontramos ante fenómenos con signos empíricos comunes a los de otras fases del pasado socio-cultural, pero con códigos de referencia distintos y, por lo tanto, con significaciones y funciones que pueden ser diferentes.

II. PRESENCIA Y FUNCIÓN DE LAS CATEGORÍAS DEL PASADO EN ALGUNOS ESTUDIOS DE CAMPO

Lo hasta aquí expuesto constituye las premisas metodológicas que nos han llevado a obtener algunas conclusiones en dos diferentes campos de trabajo que hemos desarrollado en dos situaciones culturales diferentes: en estos casos nos fijamos en el papel activo que actualmente tienen en las culturas o situaciones de interculturalidad estudiadas. La diversidad de campos, culturas y situaciones ofrece un abanico de perspectivas interpretativas que creemos dignas de atención y de reflexión sobre el uso concreto que en el presente se hace de las llamadas “categorías culturales del pasado” y sobre una hermenéutica más apropiada.

II.1. Símbolos y categorías del pasado como marcadores sociales y su función en el santuario-federación de Santerón-Ademuz (Cuenca-Valencia)

En el cruce de caminos de la trashumancia entre el Levante y la Meseta, en las puertas de acceso entre la montaña y el valle, en la frontera misma de tres reinos, Valencia, Aragón y Castilla, y ahora en el punto de encuentro de tres comunidades autónomas, una antigua comunidad de siete pueblos sigue celebrando sus fiestas de encuentro y alianza por encima de todas esas diferencias que la orografía y las sucesivas administraciones políticas han ido creando a lo largo de su historia milenaria. Vallanca y Arroyo Cerezo por el valle de las tierras bajas del Ademuz valenciano; Algarra, Garcimolina, Salvacañete, El Cubillo y Casas Nuevas por parte de la Serranía de Cuenca y Teruel (sierras de Santerón y de La Atalaya).

Los estudios que hemos dedicado a los aspectos simbólicos de las fiestas de Santerón (actualmente reducidas a Pentecostés, antes como un ciclo que abarcaba la

Cruz de Mayo, Pentecostés y septiembre) han presentado a las autoridades y a los representantes de sus comunidades como los protagonistas de sus rituales de identidad, reconocimiento y alianza federativa (Fernández Ardanaz, S., 1999: 109, y 2000: 69). Pero existen otros aspectos que afectan más directamente a todos los miembros de cada comunidad, que ejercen también un papel representativo y que van más allá del rol de la autoridad política. Se trata de los diferentes grupos y relaciones que conforman la gran Cofradía de Santerón. Es el tema de su evolución histórica, económica e institucional, el cambio de sus funciones y de sus símbolos, su nueva identidad exclusivamente religiosa y separada de la puramente festiva. Aspectos todos que han determinado la aparición, ya en nuestros días, de dos ámbitos separados: uno, sacro-religioso bajo el poder eclesiástico (hoy el único de la cofradía), y el otro, sacro-civil bajo el poder de los grupos civiles o “peñas”, dedicado a la identidad, asociación y diversión. Es lo que los antropólogos llaman “proceso de refuncionalización”. En este caso de la Cofradía de Santerón.

El santuario de Santerón

Durante el estudio de campo, tanto en el Ademuz como en la serranía de Santerón (Cuenca), la mayor parte de los informadores hablaban de un “antes” y de un “ahora” de la Cofradía de Santerón. Rastreado los elementos de ese “antes” que todavía han quedado en la memoria de los mayores o en los archivos de las parroquias y los municipios (que se remontan hasta el siglo XVII) o en los cartularios (con noticias hasta la Baja Edad Media), podemos distinguir efectivamente una serie de funciones cuyo cambio va marcando la historia social, económica, política y religiosa de la Cofradía. El estudio paralelo y comparado entre las evidencias históricas y los resultados de campo ofrece una serie de coincidencias o elementos comunes, que son los primeros que vamos a exponer. En la búsqueda de los “elementos comunes” entre el análisis crítico-histórico y los resultados de la observación de campo analizaremos también las explicaciones etiológicas por parte de los actantes de Santerón sobre ritos, símbolos, costumbres, objetos y nombres.

Restos de antiguas federaciones precristianas

Como ya habíamos anotado en el primer estudio, el territorio de Santerón conserva numerosas señales toponímicas y de cerámica que se remontan a su origen celta y a su continuidad bajo la época romana: el nombre de ‘Algarra’ es la arabización de la vieja raíz prerromana *kar-, *karra*, ‘piedra, roca’, que describe la posición del asentamiento sobre un cerro; lo mismo sucede con el valle de Cunázara (raíz celta *cnoc* ‘altura, colina’) por donde pasa la milenaria vía de la cañada entre la serranía de Cuenca y Valencia, en cuyo valle existe un poblado prerromano sobre la altura de

la Cabezuela, como otro en Arroyo Cerezo y en las cercanías de Salvacañete (donde se encontró el “tesorillo de Salvacañete” de origen celtíbero). Poblados que por los rasgos de la cerámica encontrada continuaron durante la época romana y Alta Edad Media. El mismo término de *Santerón* podría esconder una derivación del vocablo celta **santeron* ‘lugar que está en medio’ o ‘lo que está en el centro’, y que equivale en celta al griego *medionemeton*, el santuario que ocupa el centro u *omphalós*. El nombre indicaría, así, la función de centro de la gran circunferencia cósmica marcada por las siete poblaciones en torno al santuario: el centro y eje de la federación celta. Como en otras federaciones celtas, el santuario mantenía funciones *globales*, que iban desde la unión entre el cielo y la tierra (dimensión vertical expresada en todas las dimensiones jerárquicas territoriales y sociales) hasta la vinculación horizontal entre todos los puntos del territorio y entre sus poblaciones, estructuras sociales y relaciones individuales. Todas las dimensiones del hábitat y del existir humano tenían su *arché* en el santuario: alianzas interpueblos y tribales, entre familias y grupos, de parentesco y socioeconómicas, de defensa y guerra. Como en las *amphictionías*, el santuario cumplía funciones sociales, económicas y políticas y, como en la famosa reforma de Clístenes, los santuarios ejercían el papel de centros de administración y distribución de territorio / población, así como de alistamiento y grupos de combate.

“Así ha sido desde siempre y así debe ser”

Hay restos de ritos antiguos muy significativos en su origen y que hoy se repiten “porque así debe ser y así ha sido siempre”. El ritual del banquete sagrado entre las autoridades de hombres, “aparte, a puerta cerrada, en silencio y frugal”, que revive el viejo ritual de la vigilia de los guerreros, como la misma distribución en semicírculo de los grupos de comensales (“cuadrillas” antes, hoy “peñas”) en torno al santuario. La desvelación y velación del pendón en la aurora y en la caída del sol, sus rituales de reconocimiento y acatamiento. La repartición de las tareas, territorios y bienes comunes (vigilancia, rebaños comunes, reparto de lotes de leña, arreglo de caminos y regadíos), el intercambio de los productos de valle / montaña. Los juegos, de marca claramente *agonística*, que repiten los antiguos juegos guerreros. Las procesiones campestres y las visitas y bendiciones de los mojones, el mismo *giro a la izquierda* en torno al santuario. Son otras tantas marcas de las federaciones prerromanas que han sobrevivido en la cofradía cristiana de Santerón hasta el día de hoy, creando una vinculación de parentesco entre todos los habitantes de “los siete pueblos”: la hermandad de Santerón. Vinculación que es un factor vivo de la sociedad actual del Santerón y Ademuz y que sirve a los mismos actores de esta cultura para interpretar su pasado desde su presente actual. Lo cual no significa necesariamente que se “inventen” su pasado, aunque lo reconstruyan simbólicamente, como el conocimiento de su historia nos ayuda a entender.

Proceso histórico y reducción de funciones en la Cofradía

Los primeros “elementos comunitarios” que subrayamos giran en torno a la Cofradía como fenómeno histórico que se remonta al mundo celtíbero prerromano, y que, aun cambiando de nombre de su numen tutelar y de algunos símbolos en su cristianización, continuó manteniendo una serie de funciones de identidad, con rituales de alianza y federación, solidaridad e intercambio social y económico, defensa militar, distribución y conservación del territorio y de sus recursos, al menos hasta mediados del siglo XX, cuando las alteraciones profundas de su población con motivo de una radical emigración determinaron nuevas funciones y reducción de otras en la Cofradía de Santerón.

Se pueden distinguir varias fases en el proceso de resignificación de las funciones que el santuario ha ido ejerciendo en el territorio de la antigua “federación de las siete poblaciones de Santerón”. La primera transformación tuvo lugar con la cristianización de Santerón y afectó substancialmente al cambio del nombre del numen tutelar, ya que el resto de las funciones federativas, sociales, económicas, políticas y de representaciones simbólicas siguieron actuando como antes y con los mismos efectos, como iremos viendo en el análisis de cada una de ellas. Y, respecto al mismo “cambio de nombre del numen tutelar”, habría que analizar con detenimiento hasta qué punto fue meramente nominal, ya que el estudio de los símbolos y contenidos de la “tutela” orientan al carácter femenino del mismo, a la fertilidad en todas las dimensiones del hábitat del hombre, a la solidaridad comunitaria. La permanencia del nombre de Santerón no carece de significado: tanto si se denomina deidad femenina celtíbera o Diana romana o “Santa María” cristiana a la que presida el altar del santuario. El lugar sagrado con todas sus funciones sociales permanece y cambian los nombres y algunos de los signos religiosos. En el paso de la romanización a la cristianización es reveladora la sustitución del “patronato clientelar y económico-social romano” por el “patrocinio celeste cristiano”. Lo que era una institución clientelar en la tierra, evolución de la familia extensa, con una rígida jerarquización social y económica, donde el “patrono” era el jefe propietario de la gran familia conforme al sistema patriarcal (el *arché* absoluto y global de todo era el padre, amo y señor), pasa a ser una institución celeste, en principio con acceso por igual a todos, que relativiza a los patronos terrenales, que introduce nuevos principios de igualdad social y de relaciones intracomunitarias, aunque, como veremos en este proceso, quedaran en puros principios. Se trata de aspectos muy interesantes para valorar el proceso de enculturación de la cristianización, como ya hemos tenido ocasión de verificar en otras zonas de la Hispania celtíbera y romana.

La segunda transformación de Santerón tuvo lugar cuando la “federación” (ya en estado de *fratria*) se transformó en “cofradía”. Aparentemente las dos palabras significan lo mismo y seguramente esa era la intención primera al convertir el *foedus* precristiano en “cofradía” cristiana. La cofradía cristiana durante la Edad Media y hasta bien entrado el siglo XVII dejó de ser una federación entre tribus para ser una comunidad de hermanos, con las mismas funciones de solidaridad, ayuda mutua, intercambio social y económico. Se perdieron algunas funciones de tipo político (relaciones inter-tribales) para centrarse en las relaciones entre familias y grupos de familias (que eso eran los núcleos rurales hasta el siglo XX). Tanto en la federación como en la cofradía seguía prevaleciendo la interrelación global de las funciones y dimensiones del existir humano, el carácter estereométrico en la percepción de la realidad, propia del hombre antiguo y medieval. Y así continuó el proceso hasta nuestros días, en los que se produjo el final del vaciamiento de las funciones de la cofradía. Las funciones tradicionales de tipo social y económico que daban un carácter holístico a la Cofradía fueron desapareciendo entre los siglos XIX y XX, quedándose reducidas a las de culto y, dentro de estas, a rogativas de agua y protección de las tempestades durante el siglo XX. El análisis de cada función ayudará a captar mejor este proceso de transformación de la Cofradía y de las instituciones sociales y económicas de la zona. La tercera transformación tiene lugar a partir de la segunda mitad del siglo XX: por un lado, se mantiene la inseparabilidad entre las diferentes dimensiones del existir, la ecológica, económica, social, religiosa, política..., y, por otro, se introduce la separación funcional entre lo sacro-religioso y lo sacro-civil, reduciendo la cofradía a lo estrictamente religioso con rechazo de toda actividad secular, y promoviendo el nacimiento de las peñas como nuevas instituciones de carácter social, con una finalidad propiamente civil, con las funciones de organización de la diversión y mantenimiento de algunos símbolos de identidad, como los territoriales y festivos. Dado que la sociedad actual satisface las otras funciones sociales, políticas y económicas, el acceso al Santerón tiene una función de identidad a través de los juegos y ritos lúdicos.

El fenómeno socio-cultural en la actualidad

El proceso de refuncionalización ha seguido el ritmo de la *diferenciación* de funciones. La sociedad antigua pensaba y organizaba todos sus espacios territoriales, socio-económicos y políticos desde la visión *holística* de su universo religioso. El hombre actual piensa por diferencias y trata de separar las dimensiones del existir: lo público de lo privado, lo económico y político de lo religioso. A medida que la sociedad civil satisfacía las necesidades sociales y económicas, el ámbito de lo religioso se ha ido reduciendo a lo personal y privado, aun manteniendo rituales colectivos a menudo ininteligibles para sus actores y ciertamente con funciones diferentes de su origen. Su simbo-

logía se mantiene exclusivamente en tanto en cuanto restaura o confirma memorias perdidas o identidades en retroceso, a través de “momentos emocionales” que tienen mucho que ver con un “imaginario” que no responde ya a la realidad sociológica que a cada uno toca vivir en la sociedad urbana e industrial.

Concluyendo estos estudios sobre el proceso de refuncionalización de Santerón, podemos destacar la importancia del papel que los ritos y símbolos ejercen como polarizadores de los cambios sociales y culturales. Hemos podido analizar las nuevas funciones de una serie de elementos del hecho cultural de Santerón siguiendo el hilo de la resignificación de sus signos, símbolos y relatos rituales, que marca precisamente el proceso de enculturación en las siete poblaciones de nuestro campo de trabajo a lo largo de su historia y del momento cultural que en nuestros días están viviendo. Así, hemos podido detectar dos fenómenos opuestos a lo largo de los diferentes escenarios y contextos históricos. Por un lado, un alto grado de consenso entre grupos enfrentados por intereses locales, familiares y de subgrupos de la estructura social y en las relaciones de poder, manteniendo unos mismos símbolos y rituales. Y, por otro lado, un cambio de funciones de esas mismas estructuras, símbolos y ritos, expresión (no siempre consciente para los actantes de las diferentes épocas, sobre todo de la actual) de las contradicciones y conflictos existentes en su misma estructura social. Basta observar en sus ritos y símbolos la negación de la jerarquización social (y en concreto su inversión) y contemporáneamente su confirmación mediante la ocupación por parte de familias y grupos de poder emergente y la correspondiente exclusión de otros grupos. En este sentido notamos una disociación progresiva en los símbolos respecto a los signos primigenios (espacios, objetos, acciones rituales, representaciones simbólicas como el pendón o el banquete sagrado, los juegos agónicos) debida a los cambios de funciones que la sociedad les va concediendo a medida que va separando el universo religioso del mundo civil. El análisis de la reducción y marginamiento de las funciones religiosas revela el nacimiento de otros polos de agregación y hasta de identidad cultural, en cuanto, manteniendo los mismos símbolos religiosos y cambiando las funciones, ofrece un nuevo “eje” social y cultural.

Cambios en los marcadores sociales de identidad

La emigración de los braceros y pequeños propietarios de las zonas de la serranía de Cuenca y del valle del Ademuz a los polos industriales de Sagunto, Valencia y de otras poblaciones de las provincias de Castellón y Valencia (entre 1965 y 1985 la emigración afectó al 47,5% de la población total, y al 72% de los jóvenes, con un envejecimiento de la población que en 1995 llegaba al 78% en mayores de 60 años y con un crecimiento de los “solterones”, que antes de 1970 suponía un 3% y que en 1995 habían llegado a un 14%) produjo una desestructuración de la vida social de los municipios de la antigua federación, que afectó, en primer lugar, a los procesos de producción con la desaparición

ción de los cultivos de secano y de los valles de la serranía, así como de todos los procesos comunitarios de producción (parcelería, bosques, rebaños comunales, cañadas, sistemas de regadío, almazaras...), comportando, consecuentemente, la desintegración de muchas formas asociativas y de sus vínculos piramidales de control, así como de sus polos de agregación, como fiestas y otras costumbres comunitarias.

A partir de 1980 comenzó un fenómeno a la inversa: el regreso de los emigrados a la ciudad. Primero, como simples veraneantes transitorios; después, con vínculos más estables, como la restauración de sus casas, la vuelta a la producción de algunos terrenos abandonados (sobre todo, algunas viñas del valle y tierras de regadío), mediante plantaciones de árboles frutales, almendros, olivares y algunas pinadas, y la restauración de algunos molinos, almazaras y “cuevas o calados con sus lagares”. Este mantenimiento de algunos sistemas de producción duró poco, sea porque, como veremos, los residentes en los pueblos se negaban a ayudar “a los de fuera” en algunas faenas que necesitaban maquinaria (labrar, fumigar, recolección), sea porque los parientes o amigos que habían seguido en el pueblo se habían hecho viejos como los mismos emigrados, cuyos hijos no vivían ya como ellos “la emoción romántica de la vuelta al pueblo”.

Esta época resulta interesante a nuestros estudios, porque se vivieron una serie de tensiones entre los que quedaron en los pueblos y “los hombres del regreso” que terminaron transformando los vínculos asociativos y las formas de identidad ciudadana. Surgieron resquemores y envidias entre los que se habían quedado y los que se habían ido y que ahora volvían con sus coches y se dedicaban, sentados al bar o a la sombra, a ver a “los del pueblo” sudar y faenar sin parar. Por parte de los residentes estaban los antiguos labradores fuertes o propietarios de tierras de regadío y grandes extensiones de secano colinar (“los riquillos condenados a romperse el cuello con el tractor”, como los llaman los emigrados), ahora sin braceros y obligados a trabajar de sol a sol directamente con sus manos y sin recambio, porque sus propios hijos preferían también irse a la ciudad y los pocos que se quedaban infringían la más elemental de sus tradiciones: no casarse con las hijas de los pobres del pueblo (hemos verificado que hasta 1982 no se da el primer matrimonio consensuado y aceptado con “hija de pobre”, y hasta 1997 de una hija de rico con un hijo de familia pobre).

La primera consecuencia de estas tensiones fue retirar la ayuda a los que desde la ciudad seguían cultivando sus viñas o sus olivares (“con la oculta intención de aburrirlos y hacérselas vender”); la segunda, “el cierre de las asociaciones a los de fuera”: solo los residentes podían formar parte del coto de caza (a pesar de que muchas de las tierras del coto eran de los de fuera, que seguían pagando sus contribuciones y sus cargas colectivas, como limpiar regadíos, restaurar caminos, etc.),

solo los nacidos en los pueblos podían formar parte de la Cofradía de Santerón (primera fase), solo los residentes en los pueblos (segunda fase). La tercera fue seguir imponiendo a los de fuera las mismas cargas de impuestos (y aun mayores, caso de las basuras, agua, guarda rural, aportación a las fiestas patronales, restauración de las calles, de los caminos y regadíos) que a los residentes, aunque durante la mayor parte del año no usaran de estos servicios. En esta época los ayuntamientos decidieron eliminar “a los de fuera” de toda ayuda para la labranza, regadíos, edificación de almacenes y restauración de las casas. Solo a partir de 1995 se extienden a todos los propietarios de casas las ayudas para su restauración.

Otra de las consecuencias de estas tensiones fue la desaparición para “los de fuera” de algunos de sus derechos: seguir perteneciendo a las cooperativas del campo (de maquinaria, de ganado), derecho a la “partida de leña”, a la Cofradía de Santerón, a llevar las andas, los pendones, a participar en la “comida del silencio” el día de Santerón, a participar en las carreras. Se llega a colocar barreras y cadenas en los caminos públicos, en los de acceso a Santerón y a las fuentes. Se eliminan caminos y pasos, como las ancestrales cañadas. Solo pueden pasar los propietarios residentes. Se emanan normas de exclusiva explotación para los residentes: recogida de setas, bayas y frutos de sotobosque, hierbas medicinales, y también normas e impuestos para la utilización del senderismo y campamentos. Se prohíbe el paso a motos y todoterrenos con vallas y cadenas. Tensiones que a veces se resuelven en enfrentamientos violentos.

Con estas tensiones y cambios van desapareciendo las antiguas señas de identidad y la legitimación de derechos. De todos los signos ancestrales no vale ya ni el haber nacido en el lugar ni el ser propietario ni el apellido local ni la red de parentesco ni el pago de los impuestos y cargas. Todos estos signos deben ir unidos al que constituye el eje de polarización: la residencia, del que derivan el trabajo y los vínculos asociativos locales. Esto por lo que se refiere a esta época de transición y tensión.

Los hombres del retorno y la refundación de la identidad ciudadana

A partir de la década de los 90 comienza a invertirse la tendencia, porque van desapareciendo las tensiones dentro / fuera por dos factores principales: los emigrados en pensión vuelven a residir de manera estable en los pueblos (“los hombres del retorno”) y aparecen algunos inmigrantes nuevos con características culturales diferentes.

Con la vuelta de los antiguos emigrados se asiste a un renacimiento de asociaciones, lugares y fiestas de diversión, que habían quedado muertas o en estado latente. En primer lugar, los criterios de pertenencia no se vinculan ni al nacimiento local ni a la residencia sino simplemente a la libre voluntad de asociarse

mediante cuotas y la aceptación de algunas obligaciones y actuaciones. Se puede pertenecer a la Cofradía de Santerón aunque se siga residiendo fuera, en Valencia, Sagunto o Villarreal. Y lo mismo sucede con las “peñas” y agrupaciones festeras, de diversión o de defensa del paisaje y reconocimiento del patrimonio cultural. El criterio ahora (sobre todo a partir de 1995) es simple: “Es de aquí todo el que pertenezca a la Cofradía de Santerón, o a sus peñas o asociaciones. Los hay nacidos aquí y los hay nacidos fuera, que viven aquí y que viven en la ciudad, que tienen casa aquí o simplemente que tienen amigos aquí y vienen cuando quieren. ¡Santerón es el mundo entero! Hasta tenemos ecuatorianos y algunos magrebíes que también suben al monte y si no pertenecen a la Cofradía, lo son de las peñas”.

La acción social y cultural de los llamados “hombres del retorno” (pre-pensionados y pensionados) se centró, desde los primeros grupos que empezaron a instalarse de nuevo en sus casas restauradas, en la “recuperación de los orígenes”. Una actividad que abarca hoy aspectos económicos y ecológicos, como la recuperación de las viejas cepas de antiguos viudados y sus caldos con los sabores de antaño (“vino santo”, “claretres”, “mosto de lágrima”, “tostadillo”), de los manzanos de la sierra (“los santerones”, manzana antigua de invierno), como la anudación de la cadena de selección anual de las semillas locales (el centeno, el trigo de montaña, las alubias “blanca judía” o las “pintas” o las “negras”) o la transmisión de la técnica de construcción de las terrazas y de los antiguos taludes con paredes de piedra en seco y sus características chozas cilíndricas, o como la restauración de los neveros, las cañadas y caminos de acceso a lugares paisajísticos, a las fuentes y sobre todo a la montaña sagrada del Santerón. Una acción cultural que se extiende también a los platos de las cocinas de carbón o la cocina de campo y de pastor. El esfuerzo mayor se centró en la recuperación de algunas funciones de la Cofradía-Federación de Santerón: fundamentalmente las festivas con sus rituales simbólicos. En torno al Santerón se libraron las principales batallas, sobre todo por lo que se refiere a las condiciones de ingreso, participación y repartición de cargas, tareas y roles. Y en este trabajo fueron protagonistas las mujeres, que hoy participan con pleno derecho en la cofradía, en los ritos y en los juegos agonísticos.

A los “hombres del retorno” se unieron algunas parejas de suramericanos que llegaron a los pueblos como asistentes de los ancianos o como pastores, pero que pronto levantaron sus actividades autónomas, como la gestión de bares o pequeños restaurantes o la misma roturación de tierras abandonadas de viejos regadíos. Hoy todos se han integrado en la Cofradía del Santerón y sobre todo en las “peñas festivas” que se organizan en torno a la antigua cofradía.

La interpretación que dan de su propia actividad es la de “refundar el pueblo”, pero sobre nuevas bases. Y así recogemos frases como las siguientes: “Basta con los caciques de antaño, ahora todos somos iguales y todos somos de aquí”. “Al ecuatoriano solo se le distingue por el mote y los magrebíes son buenas personas y es un orgullo para todos que puedan seguir con su religión”. “Lo importante es que sepamos vivir todos juntos, que tengamos fiestas comunes, que se viva en paz, y si además nos ayudamos, mejor que mejor. Porque la mayor parte somos viejos y nos necesitamos, hoy para mí, mañana para ti”. “Ahora ya no hay barreras para poder salir con una chica y casarse”.

Algunas características de la nueva identidad ciudadana

La primera conclusión es que la identidad ciudadana no queda ligada a presupuestos “esencialistas y cerrados” como la vinculación al territorio, al lugar, nacimiento, apellido, familias tradicionales, de manera que el principal cambio se da en la progresiva cancelación de la frontera que marca los dos ámbitos contrapuestos tradicionalmente entre “los de dentro / los de fuera”. Esta cancelación está borrando las ancestrales tensiones entre los del valle y los de la montaña, marcados política y administrativamente por las actuales marcas autonómicas entre los castellanos, aragoneses y valencianos (por ejemplo, reforzando la antigua comunidad de aguas y regadíos, en un momento de tensiones como el que está generando el actual Plan Hidrológico Nacional), y entre las tradicionales castas sociales (antiguos / nuevos, ricos / pobres), fortaleciendo los lazos comunitarios entre los diferentes grupos locales y valorando las diferencias como aportación al común acervo cultural (por ejemplo, presentando en la misma mesa la variedad de platos de valle y montaña, de pastores y agricultores de la comarca, la variedad de trajes y danzas).

En este cambio es de gran interés la pérdida de exclusividad de la “residencia y habitación permanente”, así como de los vínculos socioeconómicos, como la propiedad de tierras o casas, el trabajo agrícola o de pastoreo, como eran antes. Uno puede ser del Ademuz o de Alcarra aun viviendo y trabajando en Valencia o Villarreal. Las marcas de pertenencia se deslizan más bien hacia otras redes y estructuras dinámicas, más abiertas, como la vinculación afectiva a los orígenes, a las redes de amigos, a la participación en asociaciones (“cofradía y sus peñas festivas”, “asociaciones de recuperación y valoración del patrimonio cultural y del ecosistema”). Tampoco la marca religiosa de pertenencia es exclusiva ni polarizadora de las agregaciones socio-culturales: la libertad de religión en la participación en las peñas de la Cofradía no solo acentúa los caracteres rituales de la lla-

mada religión civil, sino sobre todo abre nuevos vínculos que permiten la integración de otros modos de creer. Por los signos que hemos detectado en este proceso hay que dar una valoración preeminente en el nuevo concepto y estructura social y cultural de la identidad ciudadana a aspectos emocionales, como polarizadores de los cognitivos (“simpatología” más que “ideología”) y a las redes de relaciones interpersonales.

II.2. Flujos migratorios en Torre Pacheco (Murcia): mecanismos ancestrales de exclusión / inclusión en el proceso de construcción de la ciudadanía en contexto intercultural

Algunas observaciones sobre los fenómenos concretos en los que se expresan las problemáticas que sobre la identidad surgen en un contexto de interculturalidad pueden ilustrar cómo en el momento presente de la región de Murcia se están dando las tensiones entre identidad y globalización. Y en concreto cómo los fermentos sociales y los signos de la identidad local resisten, se transforman con nuevas funciones y significaciones bajo el influjo de las modas y referentes globalizadores, y, a la vez, cómo lo local digiere y transforma lo global. Este análisis lo vamos a aplicar al microcosmos que se forma en torno a los flujos inmigratorios, y en esta exposición nos vamos a fijar en las actitudes, motivaciones y comportamientos de los murcianos de cara al inmigrante. Estas observaciones proceden de nuestros trabajos de campo en diversos puntos de la sociedad murciana y que en esta ocasión se van a referir a algunos resultados de nuestros estudios en Totana y Torre Pacheco. Hemos elegido estos dos campos porque, aun tratándose de una misma situación de flujos migratorios, sin embargo desde el punto de vista de la interculturalidad son a la vez complementarios y divergentes.

Tanto en Totana como en Torre Pacheco —y en esto son testigos de un mismo fenómeno, el de la emigración a Europa por parte de los murcianos— existe un contexto inmediato que hay que tener en cuenta: entre 1955 y 1975 el 38% de la población de Totana y el 27% de Torre Pacheco emigraron, sea a Murcia y Cartagena (solo un 5,5%), sea a Madrid, Barcelona y País Vasco (un 12%), y el resto a Europa (caso de Totana, la mayor parte a Francia y Suiza; en el caso de Torre Pacheco, a Francia). Entre 1970 y 1990 comenzó a producirse el fenómeno inverso: solo en esos años volvieron a sus orígenes el 22% de los que habían emigrado (sobre todo a Europa), en el caso de Totana, y un 32% en el caso de Torre Pacheco; en la actualidad se ha llegado ya al 58% de los emigrados (Totana) y hasta el 64% en el caso de Torre Pacheco.

Los cambios de costumbres y los emigrantes a Europa

No se pueden entender las transformaciones sociales y culturales que se están efectuando en la sociedad de Murcia y en concreto en nuestros campos de estudio si no las contextualizamos en los efectos de la primera gran emigración a Europa. Los emigrantes a Europa introdujeron una serie de cambios sociales y culturales decisivos en el giro copernicano que las sociedades de Totana y Torre Pacheco sufrieron entre 1960 y 1975. Cambios que afectaron desde el comer al vestir, desde las costumbres en las relaciones de cortejamiento, preparación de los enlaces, raptos de la novia, al sistema de relaciones dentro de la familia en relación con el patriarca o la matriarca, entre los hermanos y con los demás parientes o con los padrinos y madrinas; desde la relación entre marido y mujer, a las nuevas representaciones sociales y culturales que la mujer iba adquiriendo, a las representaciones de lo sacro y a las relaciones sexuales dentro y fuera del matrimonio, a las instituciones como los sistemas de herencia, privilegios u obligaciones interfamiliares o de parentesco. Los estudios demuestran que son estas generaciones de emigrantes las que producen conflictos y la ruptura de la homogeneidad social y cultural que imponía el anterior sistema.

Los hombres del retorno

Por los datos de la observación de campo estos “hombres del retorno”, como los llaman algunos (otros les llaman “los nuevos ricos” o “los franchutes”), son para sus conciudadanos los que dieron un vuelco a las costumbres y a la vida social y económica de sus pueblos. Cambios de costumbres morales, cambios de costumbres alimenticias y de vestidos, promoción de la mujer, crisis del machismo murciano. Cada caso merece un apartado aparte.

Respecto a los vestidos cambian radicalmente los códigos del adorno corporal y paralelamente los signos exteriores de fundamentales necesidades psicológicas y sociales. Cambia radicalmente la moda en el vestir y se destaca la erotividad de los atractivos corporales. Los hábitos alimenticios cambian también radicalmente: se pasa a comer dos veces al día (aunque en muchos pueblos murcianos todavía la cena apenas se considera, sin embargo en los pueblos de fuerte emigración a Europa la cena comienza a tener más importancia y en algunas familias tiende a destacar sobre la comida del centro del día), se come más carne y pescado y se deja de elaborar los platos tradicionales, que pasan exclusivamente a los momentos especiales de reuniones de amigos y familiares y a las fiestas. Entre las observaciones de campo destaca el cambio de referentes en la autoestima del murciano y en sus expresiones de las diferencias respecto a sus vecinos; nacen nuevas polarizaciones de la integración en grupos sociales (redes de amistad, asociaciones religiosas, económicas, profesiona-

les, políticas y de diversión, se multiplican los equipos locales de fútbol y de deportes nuevos hasta entonces desconocidos). De nuevo, en estas novedades es determinante el protagonismo de lo que llamaremos “hombres del retorno”.

En el caso de Totana, entre 1975 y 1995 uno de los principales cambios fue el de la ampliación urbanística con la creación en las afueras de urbanizaciones de chalés y espléndidas casas de campo, restauración y reconstrucción de numerosas casas en el viejo casco urbano. Al principio la iniciativa de restaurar fue de los emigrados mientras estaban fuera, pero entre 1980 y 1995 comenzaron a volver definitivamente y a construirse chalés y casas fuera del casco urbano. Contemporáneamente se construyeron su segunda casa otros originarios de Totana pero residentes en Murcia. Hoy en día muchos residen en Totana y trabajan en Murcia. A partir de 1989 comenzaron a surgir numerosos invernaderos bajo la iniciativa de los “hombres del retorno” o de sus hijos. Hoy los invernaderos y la agricultura intensiva ocupan de manera estable a 650 jornaleros. En los últimos seis años la población de inmigrantes ha superado los 1.200, en su mayoría se trata de ecuatorianos. Trabajan en los campos de Totana y de Lorca.

En el caso de Torre Pacheco no ha tenido lugar el fenómeno del urbanismo (porque este se ha dado en las poblaciones limítrofes de la costa) pero el cambio ha venido con la implantación de inmensos invernaderos que dan trabajo diario a más de 10.000 jornaleros, en su gran mayoría de origen magrebí o subsahariano, y en los últimos tiempos del Este de Europa. También la iniciativa partió de los que habían estado en Francia o “franchutes”, que fueron los que crearon los primeros invernaderos y la red de camiones para colocar sus verduras y hortalizas en los mercados franceses.

Torre Pacheco: discursos sobre los magrebíes y otras etnias

La lectura que hacen del fenómeno migratorio los originarios de Torre Pacheco es diacrónica y abarca todas las fases de la inmigración, con una especial interpretación de la sucesión de culturas. Nos puede servir de introducción a la problemática. En noviembre de 1998 recogíamos esta interpretación de la sucesión de las culturas en Torre Pacheco (los informantes eran doce; las variantes las hemos puesto entre corchetes):

Todo ha ido a peor, porque comenzaron a llegar los andaluces, que no daban ni golpe y que cuando se dieron cuenta de que se podía sacar mucho con un mínimo de cacumen, entendieron y trajeron gente de La Mancha, y los que eran mandados se convirtieron en mandantes. Pero de los andaluces pocos han quedado, en cuanto pudieron se fueron a su tierra o se fueron a los pueblos de la costa. Los de La Mancha fueron los mejores, gente trabajadora, que enseguida supieron asentarse, alquilar primero

terrenos, después los compraron, se casaron con gente de aquí, murcianos digo, y ahí los veis como uno de nosotros.

[Comenzaron los que volvían de Francia, ellos organizaron los camiones y prepararon los invernaderos, nosotros aprendimos de ellos qué había que plantar, qué pedían los mercados europeos y cómo había que hacer los cultivos de invernadero y tratar las plantas. Porque al principio eran cultivos al aire libre, que eran los acostumbrados, los que aprendimos de nuestros abuelos. Pero después cambió todo. Trajeron mano de obra de las sierras de Almería y también de Caravaca y Cieza. Pronto crecieron los invernaderos y la gente que llegó se plantó aquí y aquí viven como los demás, sus hijos o hijas se han casado con los nuestros y todos formamos una misma familia. Hay los líos normales en todas las familias. Cuando llegaron los de La Mancha y de Extremadura, que llegaron con algún dinero, porque compraron a los andaluces, se lanzaron al melón y pimiento. Que sigue siendo lo mejor y más rentable. Los manchegos son muy roñosos y muy suyos, pero es gente seria; aquí se han hecho murcianos].

Bueno, hace veinte años esto era poca cosa. Pero hacia los 80 se abrieron los mercados de Francia y Alemania y la cosa se hizo muy seria, cosa de muchos millones, cientos de camiones cada día. En fin que llegó la peste de los moros [llegaron los moros y todo lo jodieron]. Claro que hacía falta mano de obra, pero qué gente. Fíjate que los albaneses son mejores. Claro que los mejores en absoluto son los del Este, los rusos o ucranianos. Si te toca uno del Este ves la diferencia. Aquí cogemos moros porque no te queda otro remedio, si puedes no los coges. No te puedes fiar, no les importa nada, en cuanto miras hacia otro lado dejan de trabajar, y que roban y al final tienes que hacer lo que ellos te imponen. Es jodido trabajar con los moros.

[Cuando llegaron los moros, al principio daba gusto, no se quejaban de nada y trabajaban 14 ó 20 horas, lo que hiciera falta, pero enseguida entendieron y se pusieron los primeros a hacer trabajar a los que traían después. Unos hijos de puta entre ellos. Y claro, si ven que necesitas algo, te joden, te imponen lo que ellos quieren. Los albaneses son también unos mafiosos, entre ellos se desgarran como fieras, trabajan, pero no tienen palabra. Los mejores son los que acaban de llegar, los rusos].

A los moros no puedes dejar una casa; son unos cerdos y te la destrozan, además, van por ahí colgándose de los hilos del teléfono y al final te cargan unas cuentas de teléfono... Hay que tenerlos bien lejos, porque con las mujeres son peligrosos. No piensan en casarse ni quedarse aquí, piensan en joder y desaparecen.

[Tenemos muchos problemas con los moros. Lo mejor sería despacharlos, pero, claro, no se puede]. Si les haces arreglar los papeles o desaparecen o te exigen lo que quieren. Estos no quieren entrar a vivir aquí, y es mejor, que se vayan, pero las cosas se están poniendo cada vez peor y no me extraña que les quemem y los apaleen. Es que se lo han ganado. Que se vayan. Los que se pueden quedar son los rusos, no entienden nada, pero son los que mejor trabajan.

Entre los discursos sobre los magrebíes hay que distinguir (y, por lo tanto, se impone una cuidadosa tarea de contraste y “triangulación”) los datos que vienen de los cuestionarios y los que provienen del encuentro personal, de las entrevistas personales, del boca a boca y de la comunicación en el trabajo cotidiano. Esta disparidad se puede constatar también con el análisis de los que trabajan con los magrebíes, sea de forma individual, de grupos informales de amigos o de asociaciones (parroquiales o de grupos religiosos o laicas). Los datos que nos llegan de cuestionarios y reuniones en grupos de discusión con los miembros de las ONG, de asociaciones o de grupos parroquiales o de otra índole contrastan con los que recogemos en contactos y entrevistas personales. Mientras en los primeros se valoran y estiman los signos de distinción cultural de los magrebíes (modos de vestir y comer, gestos y lengua, ritos, dichos y cuentos, religión y cultura musulmanas, sus reuniones y grupos propios, etc.), por el contrario en el encuentro personal salen al descubierto por parte de los de Torre Pacheco los rechazos y los miedos al otro y diverso, los estereotipos de la memoria ancestral y de la historia construida, las dificultades de comunicación, las acusaciones a los magrebíes de no querer integrarse, de levantar barreras, de usar la mentira y el engaño, y sobre todo salen al descubierto las armas socio-culturales como el control del acceso al trabajo, a la estancia, a la vivienda, y la oposición a cualquier apertura del concepto de “ciudadanía”. Una de las conclusiones más generales en este tipo de personal y de información personalizada es una gravísima acusación: “los musulmanes [se pasa significativamente del marcador territorial magrebí al religioso-cultural] utilizan las leyes de la democracia para destruirla”. Por el lado de los magrebíes, solo mediante el encuentro personal (y a escondidas de sus paisanos) se logran superar las barreras impuestas por el grupo y se consigue penetrar en la “cultura latente y silenciosa”: los problemas entre individuo y grupo, las imposiciones y controles, las barreras para hacer imposible la “salida del grupo”, y no digamos la decisión de cortar los lazos con los orígenes, de “quedarse” y de adquirir la “ciudadanía”, española en este caso.

Los rusos y ucranianos son la última hornada de la inmigración. Todos cuando llegan son “buenísimos” (para el amo, naturalmente), después se vuelven malos y engañadores. Los rusos están llegando a Torre Pacheco desde finales de 1999, pero es en este año cuando van abriéndose hueco en los invernaderos. En el caso de los rusos, ucranianos y otros hombres y mujeres del Este europeo hemos notado la prevalencia de marcadores de tipo biológico en los signos de asimilación e inclusión usados por los murcianos (“los nuestros”): como color, estatura, lo rubio y la piel blanquísima, el valor de los colores (“visten y comen como nosotros”), y hasta de la religión ortodoxa (“son cristianos como nosotros”), etc. De manera que son estos marcadores (“trabajador, obediente, no da problemas, no se queja...”) los que determinan la acogida laboral y social,

con exclusión de los magrebíes, que “son moros, no son como nosotros”. Estos hechos han desatado ya las iras de los moros que se quedan sin trabajo. Algunos invernaderos han quedado destruidos o sin mano de obra cuando más la necesitan, y algunos del Este reciben amenazas y hasta palizas. La tensión está subiendo y en Torre Pacheco se encuentra uno de los puntos más conflictivos en este momento de Murcia.

Marcadores socio-económicos de inclusión / exclusión: acceso al trabajo, rentabilidad económica

En un porcentaje superior al 18%, entre las respuestas de los murcianos se insiste en que los inmigrantes constituyen una sangría para la economía murciana, “porque lo que ganan los inmigrantes se volatiliza, vuela hacia sus tierras, giran el dinero a sus familias y aquí viven con la asistencia pública o Cáritas”.

PREGUNTA: ¿Crean riqueza en el pueblo?

RESPUESTA: Sí, pero para ellos. Hasta abren tiendas para ellos. Hasta tienen locutorio para ellos. El milagro de Torre Pacheco se debe al trabajo duro, durísimo de nuestros padres y abuelos, y entonces no había inmigrantes, y ahora todos nosotros trabajamos durísimo, los inmigrantes tratan de trabajar lo menos posible y todo lo que ganan desaparece de Torre Pacheco. (Respuesta unánime en cuestionarios y en entrevistas personales).

Esta respuesta merece un examen atento. Los interlocutores están respondiendo a una cuestión indirecta o aparentemente no planteada. Detrás de esa respuesta está la acusación de que la riqueza del “milagro de Torre Pacheco” no se debe “a los de fuera” sino a los nativos, aunque se supone implícitamente que algo se debe también a los inmigrantes y, más indirectamente, que se les está explotando y enajenando de algo que es también de ellos. De hecho esta acusación está en el ambiente y los “nativos” de Torre Pacheco la conocen muy bien. De ahí la respuesta tan unánime. Si la analizamos, veremos que no responde a reales fundamentos económicos, sino a una posición ideológica que les sirve para legitimar su posesión y sus modos de actuar como propietarios absolutos. Porque, primero, sus padres y abuelos malvivían antes del trasvase Tajo-Segura; segundo, de la actual población de Torre Pacheco los nativos no superan el 20% del total, y el 10% corresponde a los que llevan en la población más de dos generaciones. Por lo tanto, el razonamiento según el cual los inmigrantes no han contribuido al milagro de Torre Pacheco es falso. Más bien se trata de un razonamiento típico de un sistema patrilineal que, precisamente en esta ocasión, hace agua porque la línea no va más allá del 20% de la población actual, como máximo, y realmente del 12%. No valen ni la posesión ni la transmisión ni los supuestos derechos ancestrales que enarbolan los nativos sobre la utilización de la tierra que en estos momentos se posee y explota.

Peligrosos si se hacen necesarios

Por otro lado, todos los informantes manifiestan en las entrevistas personales que los inmigrantes son necesarios, debido a que al ser el trabajo del campo una tarea mal pagada y socialmente mal considerada, no la quieren realizar los españoles y, por tanto, consideran que no existe competencia por el trabajo con los locales. De hecho, ante las preguntas sobre la regularización laboral, las respuestas a los cuestionarios son casi unánimes: “hay que regularizar a todos” (87%). Mientras que en las respuestas a las entrevistas personales se matiza, se condiciona...

PREGUNTA: ¿Entonces tú piensas que habría que regularizar la situación de todos?

RESPUESTA: No, no, solo a los que se necesiten, a los que puedan vivir dignamente porque su trabajo sea necesario en el campo y punto. Hay que ser realistas: son necesarios, por ejemplo, en el sector primario donde está claro que hay problemas, en la construcción, donde no hay peones, en la limpieza, limpieza pública, en la carga y descarga... Ojo, que si te descuidas te quitan el puesto, porque son más agresivos que nuestros hijos y algunos ya comienzan a estar mejor situados que nosotros. Que sí hombre, créeme, que algunos están mejor situados que algunos de nosotros.

P.: ¿Y a qué atribuyes esto?

R.: ¿Que tienen puestos de trabajo importantes? No creas que los que vienen son pobretones e ignorantes, vienen a veces los mejores de su país, que allí teniendo un buen nivel cultural padecen miseria. Que sí, que los conocemos, llegan con mejor nivel de cultura, mejor que el de nuestros hijos, y tenemos que tener cuidado, no sea que después nuestros hijos ni se puedan colocar. Pues habríamos hecho un buen cambio. ¡Llegan como por dioseros y se hacen amos de tu misma casa! También pueden tener un trabajo mejor, digo yo. Yo conozco casos. Claro que todavía son raros, pero porque la gente es muy racista y no los dejan salir del campo. Les dejan el campo porque la gente de aquí no quiere trabajar en el campo, porque eso, como se dice, eso es bajeza, la gente dice que eso es bajeza y, claro, esa es la única salida que les queda. (Entrevistas personales n^o 5, 7, 6 y 12).

Discriminación estadística y étnica

Detrás de estos discursos se puede notar una clara tentativa de discriminar a algunos grupos a favor de otros. La razón explícita, o que según los discursantes “legítima”, es que unos son más trabajadores que otros. Pero todos saben, y las encuestas y el trabajo de campo lo confirman, que cuando tienen que escoger unos trabajadores no lo hacen individualmente. Es decir, en un mercado laboral normal el empresario decide su contratación según las habilidades del individuo, y no por su pertenencia a un grupo o a una etnia. “A ese no me lo traigas más”, se le dice al mayoral o intermediario indicando características personales y razones exclusivamente de orden laboral. Y, sin embargo, tanto en los discursos como en las actuaciones en el mercado de Torre Pacheco se está

dando una especie de sustitución en el paso de las etnias, debido a los estereotipos anquilosados sobre las mismas (generalmente de tradición cultural histórica). En este momento el empresario no escogerá a un magrebí si puede: al nacido en el Magreb (y sobre todo en Marruecos) no se le ofrece trabajo. Es lo que los economistas denominan “discriminación estadística”. Es la pertenencia al grupo el criterio de selección.

El criterio preponderante en la contratación del trabajo es naturalmente el salario y ahí es donde se da la discriminación más fuerte: según la edad, según el género, por nativo o extranjero, por ser del Este o magrebí o subsahariano o ecuatoriano, por hablar “mi lengua” (“con tal de que no hablen árabe...”). Las diferencias de salario se dan en relación a los estereotipos que se forman en torno a las variables indicadas y sobre todo a las étnicas. Al principio puede parecer al investigador una cosa extraña que apenas se tengan en cuenta las habilidades personales. Pero pronto aprende el investigador que los errores, que en este tipo de trabajos y mercado laboral se cometen, tienen costes muy bajos; ciertamente, si los costes por los errores fueran altos, la balanza del criterio de contratación terminaría eliminando o al menos reduciendo la incidencia del error-coste. Tanto en Totana como en Torre Pacheco los costes por los errores en la contratación son muy bajos. Todos los inmigrantes pueden hacer (y más dadas las rotaciones actuales) lo requerido para este tipo de trabajos. Y esto conlleva que el contratador mire otras actitudes, como es la “sumisión”. Este es el mecanismo que en realidad subyace a la “historia de las fases de los flujos migratorios”, tal como nos la narran nuestros informantes, colocando a cada etnia una serie de ancestrales estereotipos de discriminación que les resultan “útiles” para sus fines.

Conflictivos y sumisos

Otro criterio que va unido a los anteriores según los contratadores de trabajo es si pueden hacer huelga o no. “Si hay grupos, no los quiero, los grupos son peligrosos, se unen entre sí y se te enfrentan o simplemente te hacen huelga. Pero los más peligrosos son los que han conseguido papeles. Si has caído en la tontería de hacérselos llegar, al día siguiente te quedas sin nadie, sencillamente o se te van o te exigen cobrar como los españoles o te exigen casa, vestido y el cielo” (grupos de discusión 3 y 5). Según este criterio los más peligrosos, por posibles conflictivos, son los magrebíes con papeles: “porque te pueden hacer huelga, porque se te van y te dejan solo”. Este mecanismo explica por qué la mayor parte de los entrevistados personalmente son tan reacios a conceder “papeles” a sus trabajadores. Hay otra razón que aducen algunos empresarios: “Si concedes papeles baja la productividad, trabajan menos, y tienes que comenzar a ofrecer premios, a usar la zanahoria, porque ya el palo no lo puedes usar. Y al final te salen más caros que antes”. Otro aspecto próximo al anterior es la presencia de “redes”, “gru-

pos” o “colectivos” de inmigrantes organizados en torno a intermediarios, mayores o mafias, y que son los que controlan por un lado a los miembros de sus grupos y por otro negocian con el contratador. “Caer en manos de las redes o mafias constituye un peligro del que ya no te sueltas, porque después llegan las amenazas y los chantajes”. Sobre la constitución de redes o mafias, y sobre el proceso que se efectúa entre las primeras tensiones y la polarización progresiva de gestos, signos, símbolos y acciones en torno a grupos étnicos y que pueden generar confrontaciones en masa a medida que crece el compromiso de los grupos étnicos con motivo de rumores, retórica de la propaganda, referencias a las lealtades primordiales, etc., hablaremos en otro lugar.

Hemos notado que el color también tiene su papel significante en la contratación: por ejemplo, los contratadores de Torre Pacheco perciben a los negros como “gente más obediente”, así como los de Totana y Lorca consideran a los ecuatorianos como “gente pacífica y tranquila”, mientras los magrebíes son “conflictivos como los gitanos y por nada te sacan la navaja”. También es interesante escuchar las razones que los nativos dan a estas diferencias: “Los magrebíes es que nos odian desde siempre y su religión es opuesta a la nuestra, llevan en sus ojos un odio histórico”, dicen, mientras afirman de los negros que “son demasiado buenas personas y por eso se dejan violentar y esclavizar”. De estas consideraciones los de Torre Pacheco deducen que “la culpa de que no se integren los magrebíes es suya, porque sencillamente no quieren; basta que vayas a ellos y verás cómo te reciben. A nosotros no nos importa que vistan como visten o que practiquen su religión, basta que cumplan las leyes de todos y que respeten a los demás. Los niños magrebíes no encuentran problema alguno, son sus padres los que impiden que se integren como los demás niños”. (Entrevistas personales correspondientes a los números 2, 5, 8, 9, 12, 14 y 15).

Detrás de todas estas etiquetas o categorizaciones culturales que resucitan el pasado, se encuentra el acceso al trabajo, la lucha entre pobres, la posibilidad de la iniciativa empresarial, la domiciliación y la oposición cerrada a la construcción cultural de una identidad abierta y transnacional. El recurso a “supervivencias culturales”, para darles funciones que eran de otras épocas y otras relaciones interculturales, tiene una misión específica: se resucitan como algo vivo con funciones socio-culturales vivas. Los elementos activos en este acto dialéctico de oposición intercultural son precisamente lo que de manera aparentemente neutra denominamos “supervivencias históricas y culturales”. La historia de nuevo no actúa sobre hechos del pasado sino como un factor activo que penetra la realidad de la diaria construcción del presente y que polariza las reacciones emotivas de cada grupo o sociedad en torno a los ejes simbólicos que son sus “supervivencias culturales”, pero que responden no solo al juego de intereses sino también al reto de nuevas estructuras socio-culturales, como la ciudadanía.

Conclusiones sobre nacionalidad e identidad ciudadana: tensiones y cambios

Los datos que hemos recogido sobre estas tensiones se vuelven todavía más evidentes cuando se polarizan en torno al tema de la identidad, y si ya antes del 2000 habíamos asistido a un proceso de aumento de los marcadores de exclusión a partir del 11 de septiembre de 2001 la cuestión se ha agudizado de manera alarmante frente a los magrebíes y subsaharianos en general. Sintetizamos algunas evidencias recogidas en el trabajo de campo en la comarca de Torre Pacheco, con algunos referentes respecto a los suramericanos en otras zonas de Murcia (Totana y Lorca). En este momento estamos en curso de verificación de otros aspectos de la misma problemática social y cultural en la zona, sobre todo por lo que se refiere a la posición social y cultural que adoptan los diferentes grupos de magrebíes y subsaharianos. Por esta razón, tratamos aquí sintéticamente de aquellos signos de identidad y diferencia utilizados por los que se autodefinen como “los de casa” y con los que marcan las fronteras del “nosotros” frente a “los de fuera”.

1. *Vinculación al territorio*: El principal marcador para señalar la frontera de la identidad colectiva utilizado por los de Torre Pacheco frente a los inmigrados es el de vinculación al territorio, sea por origen o nacimiento, sea por propiedad de casas y tierras, sea por genealogía familiar y parentesco. Este marcador se configura en una serie de círculos concéntricos: el central está formado por los de varias generaciones en Torre Pacheco (entre tres y cuatro), el siguiente por los originarios de las poblaciones circundantes o “murcianos”, en general, que se establecieron en la localidad a partir de la década de 1970 (aunque entre ellos se distingue entre los del “campo de Cartagena”, los murcianos de la Huerta y los del interior), el tercero está formado por los andaluces y manchegos “que vinieron, se quedaron y se casaron aquí”. Entre los tres círculos, que configuran el “nosotros”, se destaca el vínculo del parentesco por matrimonio, por compadrazgo (de todo tipo, por ejemplo “le salí fiador”) y hasta por intercambio de propiedades (“me compró y yo le vendí porque era un hombre”), como veremos enseguida entre los vínculos económico-sociales. Más allá de estos círculos se extiende el inmenso desierto del peligro de “los de fuera”, marcados con tres fundamentales diferencias: los suramericanos (“más cercanos, con los que se puede hablar”), los del Este europeo (“más parecidos a nuestra casta”) y finalmente los totalmente distintos y peligrosos, “los moros” (no se distinguen de los subsaharianos). Esta distinción en tres círculos tiene sus reflujos en el proceso de posible integración: se da trabajo, casa y residencia a los suramericanos y se aceptan casamientos con ellos; se da trabajo y se alquila habitación a los del Este, sin embargo a los “moros” no se les da trabajo (hasta 1999 se daba, pero desde que llegaron los suramericanos y los del Este europeo se les niega el trabajo) ni se les alquila y se

estigmatiza a todo el que se casa con ellos o tiene alguna relación con ellos (como los grupos de asistencia y acogida). Esta clasificación es utilizada para el acceso a “los papeles”, trabajo y residencia.

2. *Marcadores histórico-sociales*: la historia, la caracterización de las diferentes culturas y los estereotipos colectivos, transmitidos de generación en generación, son utilizados por los “nativos” como marcadores de identidad y diferencia. Como ya hemos visto, estos estereotipos sirven para la discriminación estadística a la hora de abrir o cerrar el acceso al trabajo. Pero tanto ellos como la misma memoria histórica sirven sobre todo para abrir o cerrar las barreras a la integración.

Todos los discursos de los “locales” coinciden en utilizar los derechos históricos que derivan de la ocupación-posesión del territorio. Es el primer título de legitimidad, el derecho de propiedad de los “nativos”. El grupo del “nosotros” tiene su historia, ha construido la historia del “lugar”, de ahí que coincida la historia del grupo con la historia del lugar. Y esta historia se expresa en signos y símbolos: la estructuración de la repartición de las tierras, que fundamenta las relaciones de vecinazgo, a su vez vinculadas a las relaciones de parentesco o para-parentales y, estas, a las relaciones económicas, comerciales, cooperacionales (“te vendo tierras y te hago mi vecino, si eres mi amigo o si eres pariente o vas a serlo o eres mi compare o vas a serlo o, al revés, si eres mi vecino y de alguna forma mi pariente y amigo, te puedo vender tierras, animales o te alquilo o compramos un tractor juntos o entramos en la misma cooperativa...”). Estas redes estructurales históricas constituyen, a la vez, la fuerza y la debilidad del grupo, en cuanto, por un lado, sostienen todo el entramado económico, social y cultural del mismo y, por otro, lo fijan y anclan a una inmovilidad de autodefensa. “Solo es de aquí y tiene derecho a decidir el que ha hecho todo esto, y los primeros, por lo tanto, son los que han trabajado y se han jodido para hacer posible todo esto, nuestros padres y abuelos”. En concreto, “los que han construido las casas y las calles, los que han construido la iglesia y la escuela, los que han excavado los pozos, los que han levantado los invernaderos y se han inventado los cultivos, los que con sus pocos ahorros en Francia compraron los primeros camiones y levantaron la red que pone en los mercados europeos nuestros productos...”.

Alrededor de estos ejes históricos, sociales y económicos giran las costumbres y hábitos “propios” que manifiestan cotidianamente la identidad colectiva de los nativos de Torre Pacheco. En este sentido es difícil encontrar la natural curiosidad por lo extraño y raro, lo de “los otros”: como, por ejemplo, los dulces o el *kuskús* magrebí (solo lo hemos podido observar entre algunos miembros de grupos de ayuda o acogida). En general, se rechazan como “una porquería”: “Los moros son sucios y por

eso sus platos dan asco. Son machistas y pegan a sus mujeres que son sus esclavas, por esto antes le corto la cabeza a mi hija que se case con un moro. Ya hemos visto casos de desgraciadas para siempre, obligadas a abandonar todo lo que son, desde la higiene a su religión. Basta ver dónde viven y cómo viven para echarse para atrás, son peor que los gitanos”.

Estos son los signos de la historia del “nosotros”. Y son los que enarbolan los de Torre Pacheco para imponer los tabúes-normas sobre la venta y compra, a quién vender o alquilar una casa, un terreno, a quién dar trabajo y a quién no, a quién dar permiso para poner una tienda, un bar..., y sobre todo con quién tener relaciones o no, es decir, a quién considerar con derechos ciudadanos y a quién no.

Dentro de este tipo de signos de diferenciación aparecen también algunos que podemos denominar como de “defensa ecológica”: “Nosotros somos los que nos quedamos, ellos mandan todo a sus casas, a su patria, y se van, y así todo queda aquí esquilado, quemado, y ¿qué dejamos a nuestros hijos? ¿Qué les importa a ellos de lo nuestro ni del futuro de nuestras tierras?”. Ante las cuestiones que giran en torno a la posibilidad de que “ellos, los otros” se queden, la respuesta es bastante unánime (76%): “Los moros ni los queremos ni tampoco quieren, y si alguno desea quedarse es porque está esperando a ver qué pasa en su país; ellos están de paso. En cuanto sus hijas tienen 14 años, las mandan a casarse a su país. Y los que quieren quedarse deben aprender a vivir como los españoles, porque España es de los españoles. Pero son ellos los que no quieren acomodarse ni adaptarse. Viven como los lobos, siempre en grupo, para que nadie se escape del control. Que no le pase como a aquel chico magrebí, al que le tocó la lotería, se apartó de su grupo, se casó con una chica española, se enteraron, fueron a por él, le pegaron una paliza y le quitaron todo; por ahí anda tullido para siempre”. Es la historia de Abud (Javier, desde que se casó con la española), para quien la fortuna fue su desgracia, por tratar de liberarse de las redes de su grupo y “hacer los papeles para ser español”. Sobre el sentido que los magrebíes dan a la ciudadanía y nacionalidad volveremos en otro lugar. Aquí basta indicar que ningún magrebí se autodefinirá como “islamita de España” o “moro de España”, sino a lo más como “islamita o muslim en España”. Una cuestión sobre la que ya nos hizo reflexionar nuestra experiencia de estudio de las relaciones de los palestinos dentro del Estado de Israel o sobre la autodefinición y los signos sociales y culturales de autoestima de los andaluces en el País Vasco.

3. *Valores y símbolos culturales.* En los grupos de discusión y en los ámbitos de los grupos de ayuda-acogida, así como en algunas entrevistas informales con jóvenes (generalmente chicas), se tiene una conciencia clara de lo que podemos llamar “valo-

res compartidos”, distinguiendo tres grupos entre ellos: los que están vinculados a creencias religiosas, los que los entrevistados llaman “naturales”, “propios de todo hombre”, y los “de la cultura democrática, a los que todos aspiramos y que tanto nos ha costado y nos está costando llegar”. Esta distinción resulta muy importante a la hora de plantearse la cuestión fundamental de cuáles son los valores que hay que mantener y a los que no se debe renunciar, y cuáles son relativos a las costumbres culturales de cada grupo. La cuestión resulta de gran interés porque coloca sobre el césped del trabajo de campo una cuestión esencial para la epistemología antropológica del intercambio cultural. Hay que decir también que para la inmensa mayoría de los encuestados no hay distinción alguna y que, por lo tanto, todos ellos son “algo que hay que imponer al que venga”, “algo que el huésped tiene que respetar si quiere quedarse”.

Dentro del primer grupo de valores, los de creencias religiosas, hay algunos criterios que gozan de mayor consenso y otros de menos; así, que se trata de una cuestión personal y privada y en la que no debe inmiscuirse el Estado es algo que obtiene una unanimidad total; sobre la opinión de que se trata de algo que no debe manifestarse en público, hay división de pareceres; en general, el consenso tiende a llegar en torno al principio de “basta que no moleste o perjudique a un tercero o vaya contra los derechos fundamentales de la persona”. Para todos es esencial la separación entre “iglesias” y Estado, y este principio lo colocarán entre los “finalmente conquistados por la cultura democrática”. “Cada uno tenga la religión que le plazca, basta que respete los derechos de la persona” (una proposición que en los grupos de discusión gozó del apoyo de todos).

Dentro del segundo grupo se manifestó una cierta ambigüedad a la hora de precisarlos, pero una tendencia unánime a considerar como “valores naturales y propios de todo hombre, pertenezca a la cultura que pertenezca, los del derecho a la vida, el respeto a los niños, ancianos, enfermos y débiles, la igualdad de derechos entre varón y mujer, el acceso a la educación y al trabajo”. Mientras, no se llegó a un consenso sobre las distinciones culturales del comportamiento social del varón y de la mujer, sobre la libertad de expresión, sobre el trato a los animales... En estos casos se introducían condiciones como “según el contexto cultural, según los valores compartidos de cada grupo, según el estilo de vida de cada cultura...”.

Dentro del tercer grupo aparecieron algunos criterios que revelan el cambio de la cultura, de la identidad ciudadana y de la nacionalidad. Crece el consenso en torno a la desvinculación de la identidad ciudadana respecto al lugar de nacimiento, al origen social y cultural, de manera que la misma nacionalidad pierde sus connotaciones

fijas o “esencialistas” en pro de una dimensión dinámica y abierta: una persona es de donde vive y trabaja, establece su red de relaciones interpersonales (se repetía mucho el dicho “el buey no es de donde nace sino de donde paca”). Otro elemento de consenso fue el de imponer a todos los ciudadanos (sean de donde sean y tengan las creencias que tengan) una serie de valores fundamentales: “los de la Constitución”, “los de la cultura democrática”. En este sentido se rechazaba el modelo del “multiculturalismo” (grupos cerrados, una especie de *apartheid* socio-cultural), porque divide y crea conflictos, “en cuanto, se decía, se colocan las costumbres y diferencias por encima de los valores democráticos del respeto de la persona, de la vida, de la igualdad de derechos”. Mientras, se apoya el modelo del “pluralismo y relativismo cultural” (en el sentido de que “los modelos culturales son relativos y nunca absolutos”, se repetía como un eslogan) que dé lugar a la libre opción personal y al juego de las diferencias culturales “dentro del mínimo común denominador, la cultura democrática, los derechos fundamentales de todo hombre y mujer”.

BIBLIOGRAFÍA

- ABRAMS, D., y HOGG, M. A. (eds.) (1990): *Social Identity Theory: Constructive and critical advances*, Harvester-Wheatsheaf, Londres.
- BOURHIS, R., y LEYENS, J. P. (eds.) (1996): *Esterotipos, discriminación y relaciones entre grupos*, Mc Graw Hill, Madrid.
- FERNÁNDEZ ARDANAZ, S. (1994): “La cuestión de la supervivencia del mundo púnico en el Mediterráneo occidental”. En *El mundo púnico. Historia, sociedad, cultura*, Publicaciones de la Universidad de Murcia, pp. 97-114.
- (1998): “En el corazón de la Cabília”. En *Panorama*, revista de *El Correo de Bilbao* (2 de agosto): 5-7.
- (1998): “La crisis argelina y sus connotaciones antropológicas”. En *El Correo de Bilbao* (21 de septiembre): 33-34.
- (1998): “La crisis argelina y el sistema de relaciones mediterráneas”. En *El Diario Vasco* (San Sebastián, 21 de septiembre): 22.
- (1998): “Las hijas rebeldes del Islam”. En *El Correo de Bilbao* (22 de octubre): 32.
- (1999): “Santuarios de Cuevas y Santerón: rituales festivos de identidad y alianza. Expresión de antiguas federaciones prerromanas”. En *Antropología de la Fiesta*, vol. I (*Identidad, mercado y poder*), Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert, Alicante, pp. 109-131.

- (2000): “Peñas festivas, cofradías, federaciones precristianas en Santerón (Cuenca-Ademuz): un proceso de refuncionalización”. En *Antropología de la Fiesta*, vol. II. Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert, Alicante, pp. 69-87.
 - (2001): “Cuestiones antropológicas en las tensiones actuales del Magreb (Cabilia, Argelia)”. En L. ÁLVAREZ MUNÁRRIZ y Fina ANIÓN HURTADO (eds.): *Antropología del Mediterráneo*, Universidad de Murcia, pp. 217-227.
 - (2001): “Cuestiones de identidad e interculturalidad en Murcia”, ponencia en el *II Curso de Verano de “Antropología del Mediterráneo”*, Los Alcázares (Murcia). Actas en imprenta.
 - (2001): “Mecanismos de inclusión / exclusión en los flujos migratorios (Totana y Torre Pacheco, Murcia)”, comunicación al *II Congreso Internacional de “Antropología del Mediterráneo”*, Los Alcázares (Murcia). Actas en imprenta.
- GELLNER, E. (1980): “Introduction” a E. EVANS-PRITCHARD: *A History of Anthropological Thought*, Faber and Faber, Londres. Edición en castellano (1987), Cátedra, Madrid, pp. 15-39.
- LISÓN TOLOSANA, C. (1983): *Antropología social y hermenéutica*, FCE, Madrid.
- MORALES, J., et al. (eds.) (1996): *Identidad social. Aproximaciones psicosociales a los grupos y a las relaciones entre grupos*, Promolibro, Valencia.
- ROUHANA, N. N. (1997): *Palestinian Citizens in an Ethnic Jewish State: Identities in Conflict*, University Press New Haven, Yale.
- TURNER J. C. (ed.) (1987): *Rediscovering the social group: a self-categorization theory*, Blackwell Oxford. Traducción al español en Editorial Morata, Madrid, 1989.