



QUÉ FUE HACER ESTAMPAS EN EL EJIDO

Mikel Azurmendi Intxausti
Universidad del País Vasco

Un observador mira siempre desde alguna parte, de la misma manera que hacer cualquier fotografía implica elegir un encuadre, un enfoque y determinado angular. Tratar de ser uno bastante objetivo no es mirar sin prejuicios sino, por el contrario, reconocer cuáles son los prejuicios de uno y negociar lo real desde ellos. Por eso cuando un observador va a cualquier paisaje natural o humano debe elegir lo que debe mirar y elegir los instrumentos desde los que mirar. Porque ver algo nuevo, algo que nadie lo haya visto jamás -que eso es lo que pretende un observador social de profesión- resultará siempre un acto consciente de haberse puesto en entredicho él mismo ante su mirar y de haberse juzgado él mismo como un ser que pone *intenciones* en su ojo, trae *motivos* por los que ver y tiene determinados *tics* o *costumbres* de ver. Además, según va logrando ver algo -que siempre suele ser bastante confuso, y no sólo al inicio- se da uno cuenta de que es difícil de significar y de que uno solamente puede recoger trozos y detalles con los que poder hacer más adelante algún cosido. Incluso a veces ocurre algo inesperado pues el más puro azar le mueve sus encuadres y enfoques, resultando que uno se da cuenta de que no estaba mirando bien y de que había más amplia visión desde otra posición. Vamos, que en plena observación uno puede darse cuenta de que debe modificar alguno de sus prejuicios y de que existe algo en él que le está impidiendo ver mejor. Y uno vuelve a recomponer sus artefactos de mirar.

Además, cuanto más aspectos de ese paisaje humano que le era nuevo vaya viendo, comprueba uno bastante fácilmente que va dejando muchos huecos y agujeros sin significado. Por eso uno toma conciencia de que ve partes y de que no hay nunca una totalidad de sentido en las cosas humanas que ve. Y uno decide restringirse a un solo aspecto del volumen de lo real porque ver es siempre ver algo dejando de lado mucho más, sin jamás verlo todo. Y ojalá uno se dé cuenta pronto de que es así puesto que, de lo contrario, cometería grandes errores de bulto. O sea, que más vale ver algo con claridad que tratar de verlo todo, porque con una linterna uno sólo echa un chorrillo de luz potente a alguna parte y bastante menos potente cuanto más trate de abarcar. Quien mucho abarca, poco aprieta, decían nuestros abuelos que eran unos grandes observadores; el filósofo en cambio decía que cuanto más sabía iba sabiendo realmente menos.

Y, por último, el observador debe contarnos lo que dice que ve. Debe decirlo. Y esto es una enorme complicación porque según cuál sea su estrategia narrativa los hechos humanos irán cobrando un sentido u otro. Se sabe que la ficción es una estrategia esencial para hablar de lo humano. ¿Cómo explicará una madre a su niño la responsabilidad, la justicia o la solidaridad? No, desde luego, mediante un discurso filosófico, sea ético o jurídico. Mucho más fácil lo tendrá si recurre a algún cuento, a ser posible de animales, tales como de lobos y ovejas, de bueyes y carretas, de cerditos, arduillas o enanitos. La ficción de la novela ha sido, por ejemplo, el único género literario que ha logrado articular un discurso eficaz para la formación sentimental del ciuda-



dano moderno, así como la tragedia fue el género narrativo para conformar en el siglo V a.C. ciudadanos helenos o gentes que abandonasen el marco del “genos” (linajes de parentesco) para ir configurando la ciudad democrática del “demos” o barrio formado por ciudadanos iguales ante la ley. Asimismo, el discurso sociológico o antropológico es siempre algún artefacto narrativo que crea significado; así como los análisis cuantitativos y estadísticos muestran algo pero ocultan bastante, otros relatos supuestamente objetivistas hacen creer que lo que el observador vio es la manera natural de ver aquellas cosas que *hay allí*. Pero *allí* no hay cosas sino gentes humanas interaccionando con intenciones y proyectos, dando razones que pueden ser bastardas o algo diferentes a sus auténticos motivos, no logrando siempre con sus acciones lo que pretenden lograr y, generalmente, siendo vapuleadas por lo inusitado y el poderoso azar. ¿Cómo va a contarnos alguien eso que hay allí? De ahí que la forma del relato que escoja el observador no sea nada secundario sino que habrá de resultar de alguna configuración o figura de los acontecimientos humanos que desde sus prejuicios él haya elegido hilvanar y tramar.

He ahí los tres rasgos esenciales de la enorme contingencia y precariedad del informe de cualquier observador: primero, el marco teórico o equipaje de provisiones y útiles para observar; segundo, el esfuerzo por ver no sólo lo que deja claro sino lo que deja oscuro y, sobre todo, lo que haya sido oscurecido por él, las dificultades que uno haya querido minimizar, ladear o ningunear. Y, por fin, la configuración narrativa o acto de escritura. Pero además existe la valentía del acto de salir a la palestra pública, que constituye un riesgo suplementario cuando se trata de problemas humanos difíciles o de asuntos controvertidos que, tocarlos nada más, le pueden quemar a uno, incomodándole incluso en su posición social pero, sobre todo, modificando la posición social de los actores retratados en la investigación. Porque todo trabajo de investigación social o modifica en algo la situación o no ha servido para nada. Y peor aún si la modifica para mal. Si cualquier experimento cognitivo sobre unos átomos en laboratorio es un acto que transforma lo real, puesto que observar átomos es ya alterar su juego de relaciones, una investigación social –no un bla bla retórico sobre lo social– transforma radicalmente lo real. Para empezar le transforma al observador mismo, pues modifica buena parte de sus prejuicios, pero transforma también a los observados en su juego interactivo.

Este preludio me va a obligar, en consecuencia, a juzgar desde mi propio observatorio en la comarca de El Ejido al objeto de determinar mi aprovisionamiento de prejuicios y las diversas estrategias por cernir la acción de los actores sociales. También me obligará a juzgar la naturaleza del debate en torno a los conflictos en esta comarca, así como a justificar lo insólito en la literatura social del tipo de relato por estampas por el que yo he optado.

1. El antropólogo nada inocentemente caído en la comarca almeriense

Tras una acumulación de mi docencia universitaria en el primer semestre, febrero de 2000, que era la fecha que había yo establecido para venirme a El Ejido a observar la situación social y la naturaleza de la integración cultural de los inmigrantes en la zona, no pudo constituir el inicio de mi investigación sencillamente porque se produjeron los terribles sucesos en la comarca, sentando cátedra tras ellos el más que rápido periodismo del siempre apresurado reportero. Fue fácil advertir desde lejos que se estaba produciendo un rechazo masivo de todo observador foráneo por parte del almeriense, tachado de plutócrata racista, y también cierta obcecación en culpabilizar por parte de los intelectuales que no podíamos aceptar un país donde sucediera aquello que estaba sucediendo. Pero al año siguiente, hallándome a la sazón en Cornell University (N.Y) estudiando temas sobre democracia y globalización, y tras un mes de sostenido pateo por los guetos negros de Nueva York, decidí que había llegado la ocasión de acercarme a la comarca almeriense. De incógnito, ciertamente, pero bien consciente también de la provisión de artefactos para observar que llevaba yo en mi mochila de pensar. Mis prejuicios eran potentes convicciones acerca de la catástrofe que se le avecina a cualquier ciudadanía democrática que descuida de sus deberes cívicos al tolerar una convivencia que disuelva día a día la igualdad de oportunidades ante el acceso al reparto de los bienes sociales tales como la seguridad personal o un mínimo vital de dinero y cultura para vivir una vida digna. En Euskadi los factores de disolución cívica eran diferentes a los de EEUU, pero los resultados conducían a un desbarajuste bastante similar de dos fracciones sociales que se ignoran mutuamente, una excluida del mínimo vital, y otra opulenta y satisfecha.

1.- En Euskadi, la masa nacionalista quiso imponer una percepción social según la cual entre el terrorismo de ETA y la razón de Estado democrático existiría un *tertium quid* o ubicación neutra desde donde observar cómo los ciudadanos no nacionalistas eran sistemáticamente amenazados, cuando no asesinados. Y cierta intelligentsia radical española, muy establecida en las áreas sociales del pensamiento universitario pero también entre las organizaciones no-gubernamentales, apoyaba esta visión de “ni con unos pero tampoco con los otros” pero sí con el Gobierno vasco en nombre de una convicción purista de sospecha sistemática del orden político coactivo, orden precisando siempre el ejercicio de las libertades. Esta amplia franja de gente bastante diversa y supuestamente progresista pone en el mismo plano la defensa de ciertos valores, intereses y aspiraciones comunitaristas y la defensa del orden político. De modo que el peligro de muerte y la amenaza aterradoras que se ha consolidado como vivencia cotidiana para una gran franja de la población vasca no suponía para toda esa gran masa de abertzales y de progresía averiada la suspensión de sus reclamaciones y legítimas aspiraciones en tanto no se diese un orden político donde todos por igual gozasen de la defensa de sus opiniones y valores. Así es como el tejido social vasco se iba fracturando hasta límites muy próximos al enfrentamiento civil, por lo cual suspira ciertamente ETA y ve con agrado también cierta parte de la sociedad vasca que lidera el propio Gobierno vasco. Euskadi se ha convertido en una sociedad insegura, pero solamente para los que defienden la razón de Estado democrático. Mira por dónde, los de la posición puristamente impecable jamás han visto insegura ni la expresión de sus opiniones ni mucho menos su vida. La exclusión social ha sido así el logro final de una sistemática práctica de discriminación de una parte de la ciudadanía vasca. Una



serie de sutiles discriminaciones lingüísticas y culturales fueron siendo potenciadas por discriminaciones políticas e ideológicas (por ejemplo, las planificadas con rigor de limpieza étnica en el Pacto de Lizarra) hasta lograr la exclusión física del ámbito vasco de decisión de miles de ciudadanos¹.

La inocencia de suponer un espacio armonizador de tensiones que ni es el del terrorismo ni tampoco el del Estado democrático arranca de una profunda incomprensión de la democracia como sistema de prácticas institucionales, prácticas que casi siempre deben ir optando y eligiendo entre imperativos de seguridad, de estabilidad y prudencia, de identidad y valores comunitarios, de moralidad y justicia, de libertades y derechos humanos². En el caso vasco, esa incomprensión proviene sobre todo de una visión etnicista de la reclamación de “construcción nacional” a la que los antropólogos vascos, catalanes y del izquierdismo español han otorgado casi unánimemente fiabilidad absoluta. Consideran éstos como “etnia” a alguna sustancia o suma de características que cuasi-naturalmente acompañarían a los colectivos humanos (lengua, costumbres, historia, instituciones tradicionales, etcétera) engendrando *la* diferencia cultural y la homogeneidad identitaria. Suelen considerar el concepto de “etnia” en isomorfía con los conceptos de “clase social” o “género” que, quieras o no, constituiría tu lugar objetivo al inscribirte forzosamente en algún puesto social del proceso de producción explotador y de reproducción sexual-cultural o de patrones masculino-femeninos constrictivos. La etnia vasca se constituiría por el conjunto de características por las que un ser puede ser reconocido como vasco, otorgándosele *eo ipso* la capacidad de exigir protección de esos rasgos para recuperarlos e imponérselos a aquel que no los desea. La etnia exigiría, en consecuencia, garantías jurídicas y derechos. Uno es miembro de la etnia, lo quiera él o no, practique o no conductas reconocidas de tal o cual diferencia; uno es de la etnia gitana o de la vasca, de la andalusí o de dios sabe cuál otra, como por ejemplo, ahora resultan ser todos los inmigrantes: de la etnia senegalesa, magrebí o rumana. Y uno debe acoplarse al bien del conjunto inter-étnico, potenciando cada cual su etnicidad. En Euskadi, esos creyentes en la fantasía étnica aceptan la política unicultural de imposición del nacionalismo en nombre de que se halla en peligro y es esencial para su supervivencia el reconocimiento institucional de la etnicidad vasca. Si bien suponen que todas las culturas valen por igual y que son todos sus valores igualmente respetables, en Euskadi aprueban que los vascos de cultura española sean forzados por la cultura eusquérica (que, por añadidura, es de contenido estrictamente nacionalista) so pena de ser no-reconocida. Es decir, la discriminación positiva debe obrar para que perviva la etnia en trance de desaparecer. Así se explica que esos adalides de la etnicidad no vean jamás negatividad alguna en la limpieza étnica, cultural primero e ideológica después, y hayan mostrado siempre una habilidad especial para ponerse a buen recaudo de la limpieza física del terrorismo nacionalista. Pero ocurre precisamente al revés, que es por su prístina y pura negación del Estado “capitalista” o del Estado “centralista opresor” por

1 En noviembre de 1999, el mismo día en que yo exponía esta situación en la universidad de Granada (Conferencia *Del Pueblo o Herria como totalidad al totalitarismo. ¿Hay razones para calificar hoy de fascista al nacionalismo vasco?* en el marco de un programa de discusión sobre el fascismo del Centro Etnológico Ganivet) unos estudiantes, auténticos terroristas abertzales, pintaban dianas con mi nombre en la facultad y distribuían octavillas contra tres profesores, yo entre ellos, acusándonos de carceleros y amenazándonos de muerte.

2 Recomiendo la lectura de los dilemas y paradojas en los que está envuelto el actual momento de globalización del Estado nacional, analizados por Rafael del Águila en “Tras el 11 de Septiembre” (*Claves de Razón Práctica*, n°118, diciembre 2001, páginas 20-29).

lo que -como se fraguó el concepto de clase social revolucionaria- éstos han fraguado ahora la doctrina de los ideales étnicos y de las etnias minorizadas, poniéndose ellos a disposición de lo que fuere con tal de ir contra aquella supuesta opresión capitalista y política del Estado. La etnicidad es el cinismo del revolucionario sin otra causa que defender en la sociedad democrática que lo más rancio de la reclamación exclusivista y diferenciadora. En Euskadi es siempre el paraguas que lo protege de la limpieza étnica.

Además de su postura anti-Estado que les ha llevado a no mencionar ya ni el término “España”, que han suplantado por el de “el Estado”, otra causa básica de su incompreensión del Estado de la democracia consiste en una posición de relativismo cultural extremo por el que todo vale igual sin ser posible discriminar entre unos valores y otros. Pero eso sí, tienen en muy alta estima su propia vida y sus derechos, bastante más que la vida del vecino y sus derechos.

2.- Y en los EE.UU, donde pese a haberse institucionalizado la raza como base para el reparto del puesto de trabajo, del voto, de la ley y de la educación, gracias a la *representación proporcional* y no al mérito, la situación de la comunidad afroamericana es cada vez más desastrosa y frustrante. Solamente una reducida clase media de afroamericanos ha ido emergiendo y aprovechándose de esa doctrina políticamente correcta, en tanto que la inmensa mayoría fracasa en la escuela, fracasa en el puesto de trabajo y logra índices alarmantes de delincuencia con una juventud irresponsable donde él se despreocupa completamente de dejarle a ella en situación de madre soltera. Esta situación es el logro de la política liberal americana que ha preferido recurrir al relativismo cultural antirracista que invoca la igualdad de los valores de las diferentes culturas. Cuando sin duda hay ciertas actitudes racistas y muchos desaires cotidianos infligidos a la población afroamericana, haber sostenido de manera práctica y ventajista que el racismo era la causa principal de la frustración económica y política pero también de las aspiraciones sociales del grupo negro es lo que ha causado la actual situación de máxima marginalidad y desamparo práctico. El racismo no explica por qué los negros en tanto que grupo no logran lo que otros grupos en los colegios selectivos, por qué no obtienen mejores resultados en los test para el acceso a los mejores trabajos, ni por qué no emprenden actividades profesionales independientes ni mantienen comunidades productivas y cohesionadas. Porque los afroamericanos ya no viven como cuando hace tres décadas; un negro llamado Colin Powell no era servido en las hamburgueserías del Sur pero ha podido llegar a ser decano de facultad sureña u otro negro como Douglas Wilder ha sido elegido Gobernador de Virginia. Ahora un Senador blanco defiende el nombramiento del negro Clarence Thomas para la Corte Suprema o un tribunal interracial condena a un blanco por el asesinato del activista negro de los derechos humanos Medgar Evers después de que otro jurado formado sólo por blancos lo hubiese absuelto. ¿Por qué mujeres negras son tan, o más, competitivas que las blancas en el mercado laboral en tanto que hombres negros lo son bastante menos que hombres de otros grupos? ¿Es acaso realista sostener que sea el racismo la causa principal del crimen, delincuencia³ o del gasto loco sin ahorro

3 Los índices de criminalidad entre los negros son un peaje muy duro que está pagando la sociedad americana, pues la droga y la criminalidad está matando ahora mismo más negros que durante toda la historia del linchamiento americano.



que se da en ciudades populosas donde todas las instituciones están gestionadas mayoritariamente por negros? No parece oportuno argumentar que sea el racismo lo que ayuda a que los niños de la clase media afroamericana obtengan tan buenos resultados como los blancos o asiáticos en los test de razonamiento matemático y lógico ni que el racismo sea la causa de que las patologías sociales de los grupos negros (tales como los hijos ilegítimos de madre soltera, la no independencia ante el mínimo vital, el crimen) sean hoy más consistentes que en el pasado. Si todas las culturas son iguales, como suponen los de lo políticamente correcto, ¿sobre qué bases deberían aplicarse los estándares de la sociedad americana para evaluar la conducta y el progreso de la comunidad afroamericana?, ¿sobre qué base establecerán normas válidas para los negros que fracasan completamente aquellos otros negros que cumplen la ley y llevan adelante una vida productiva semejante a la de los blancos, asiáticos o chicanos? En resumen, en América sopla un cambio completo de la política actual que, de hecho, al aceptar la segregación acepta la marginación y supeditación; se exige ya otra visión diferente a la antirracista y multicultural, insistiéndose sobre todo en una perspectiva de la dignidad ciudadana de los derechos individuales y de la ética de la responsabilidad así como en una actitud de auto-restricción⁴.

En resumen, la política de *representación proporcional* para todos los grupos raciales que, desde los años 60, conduciría a un supuesto igualitarismo entre grupos, comportando necesariamente preferencias raciales, por ejemplo la de los negros en determinadas áreas, si bien comporta beneficios administrativos tales como establecer estándares aritméticos para implementar derechos civiles, tiene un impacto destructor. Primeramente por la incoherencia del concepto mismo (en ausencia de discriminación nada asegura que todos los grupos vayan a ser igualmente performantes) puesto que la igualdad de derechos para los individuos no tiene por qué lograr una igualdad de resultados para los grupos. Se sostiene también la conveniencia de abolir la preferencia racial para todos los grupos salvo para uno, el Afroamericano, en nombre de lo excepcional y no de lo típico: la historia americana del esclavo negro no ocupa la misma posición que la del resto de inmigrantes. Pero lo atractivo de esta estrategia en una sociedad de blancos y negros queda hecho añicos en una sociedad multirracial, máxime cuando hay múltiples historias ancestrales en liza. Sin embargo este medio de discriminación positiva está produciendo un enorme resentimiento social y hasta la estigmatización del Afroamericano, al posibilitarse que individuos negros de clases medias tengan preferencia ante la administración y la profesión sobre pobres de otros grupos raciales. Así pues esta política de representación proporcional constituye una distorsión del principio de igualdad porque al tolerarse cierto nepotismo racial para minorías, lo sacraliza mediante la ley, con la consecuencia de balkanizar el país según líneas raciales que destrozan la confianza del ciudadano en ser tratado de igual manera que el

4 Se comienza a perfilar, por ejemplo, un hasta ahora oscuro concepto de “nueva ciudadanía” que debiera lograrse para promocionar conductas decentes, hábitos productivos y unas prácticas donde perdure una civilidad moderna a base de usarse de nueva manera viejos instrumentos políticos (como el de proscribir ciertas conductas, incentivar otras mediante reducción de impuestos, exhortar públicamente, etc). El sociólogo Chr. Jenks (1992:145) especifica incluso tres principios mínimos que debieran constituir un código de civilidad: el trabajador se compromete a un trabajo estable; las mujeres no debieran traer niños ilegítimos que no pueden alimentar; cada cual debe apartarse de utilizar la violencia. De hecho no son sino tres puntos negativos, cuya infracción no proporciona un tejido estable de ciudadanía pero pueden ampliarse hasta otros tales como que los delincuentes restituyan lo que robaron y los criminales paguen también en dinero, de manera a que trabajen físicamente para ello. O como que los padres se responsabilicen de los delitos de sus hijos menores, o como que se reduzcan las ayudas sociales a las madres solteras que sigan engendrando. Y así muchas otras más.

vecino por la misma ley. Ni qué decir tiene que la *representación proporcional* está logrando una incesante racialización de la sociedad americana que, lejos de compensar a las antiguas víctimas, crea nuevas.

Arrancando de las posiciones de M. Luther King, también está revitalizándose ahora mismo la norma de no-discriminación o el derecho a no ser discriminado, y tratar de implantar una absoluta “ceguera ante el color de la piel”, tanto en el ámbito privado como en el público. Algunos exigen acompañarlo de una *acción positiva socioeconómica* en favor de las clases más pobres. Se afirma, en consecuencia, que la raza puede conferirle a uno identidad (privada) pero jamás formas públicas de conducta (empleo, alquiler de casa, etc.) y no sólo por su inmoralidad intrínseca sino por el daño social obtenido. Una objeción a este remedio arguye que esa tal “ceguera” racial es difícil de llevar a la práctica, ya que es casi imposible probar que haya o no discriminación privada cuando el discriminador oculta sus motivos. Otra objeción más sólida apunta a que este blindaje o ceguera no es operativo sin una contrapartida legal que persiga el etnocentrismo fáctico de las minorías, así a las empresas que muestren preferencias hacia los miembros de su propio grupo (asiáticos, hispanos o afroamericanos contratan a asiáticos, hispanos o afroamericanos en sus comercios y empresas). Pese a lo reactivo que uno pueda mostrarse a esta contrapartida legal, ¿se puede aceptar vivir bajo el doble estándar de forzar a los blancos a la neutralidad racial pero permitirse a otras minorías grupales? De ahí que otra corriente prefiera una estrategia más a largo plazo, exigiendo al gobierno un riguroso estándar de neutralidad y blindaje racial (contratación, promoción, justicia criminal, etcétera) pero permita a los actores privados la libertad de discriminar a quien prefieran. Esta posición no sólo juzga natural, sino justificable, el etnocentrismo de la gente (preferir a los miembros de su propio grupo) mientras juzga inaceptable que el sector público no trate a todos los ciudadanos con absoluta igualdad. Lo que esta posición ataca sobre todo es la evidencia cultural americana de discriminar al afroamericano más a favor que en contra; por eso, análogamente a la separación de Iglesia y Estado, se pide la separación de raza y Estado.

Otra consecuencia americana del racismo científico, que a fines del XIX dejó compartimentadas jerárquicamente las culturas y ligadas al concepto de raza, fue la cuestión del *multiculturalismo*. El evolucionismo cultural de la nueva generación de académicos de inicios del XX, acaudillada sobre todo por inmigrantes judíos, como el antropólogo F. Boas, opuso una agria disputa sobre la inmigración y la americanización, algo paralelo al actual debate entre multiculturalismo y asimilación: si debía reducirse o no la inmigración y si los inmigrantes debían o no disolver sus identidades étnicas en el “melting pot” de la cultura común. Existen dos posturas contemporáneas diametralmente opuestas: una, generalmente defendida por los historiadores, encabezados por A. Schlesinger, Jr. y R. Ueda, que contemplan la asimilación como el crisol de una ciudadanía compartida, la única capaz de cortar el paso al resentimiento racial. La postura opuesta la defienden otros académicos, antropólogos y sociólogos como T. Morrison, B. Angelo, R. Takaki o Stanley Fish, en nombre de que asimilación implica racismo, en particular contra los afroamericanos. En oposición a aquellos historiadores éstos niegan la existencia de valores comunes, de unidad nacional, del carácter americano y demás conceptos fuertemente anclados en la Academia. Su bisagra conceptual



es el relativismo, forjado por necesidades de lucha contra el racismo científico y contra la cicatería gubernamental en la cuestión de los cupos de inmigración⁵. Según ello, lo que los americanos tendrían en común no sería nada más que su diversidad étnica y cultural, es decir, que prácticamente no uniría nada a los americanos; lo cual no es solamente falso sino inviable para explicar nada, como se ha visto tras el ataque terrorista a Manhattan y el Pentágono.

Como nota positiva añadiré dos importantes hechos como son la disputa sobre una *lengua franca* como necesidad de una sociedad multirracial, el americano en este caso, y la imposibilidad cultural de simultanear varias visiones del mundo antagónicas en el seno de la misma sociedad, que son lo que parece están debilitando la visión de relativismo extremo. En efecto, el estudio de la inmigración cuya primera lengua no es el americano, realizado por Rosalie Pedalino Porter (1990:204) muestra que la mejor opción fáctica es la de dejar la lengua nativa para uso intrafamiliar y adquirir el americano de manera fluida para las actividades extradomésticas (*keeping one's native language for informal, conversational use in the home and neighborhood and developping a high degree of English-language fluency and literacy for work, schooling and contacts outside the community*). Lo mismo sostienen los estudios entre hispanos de Rodolfo de la Garza, P. Skerry, Alejandro Portes, Rubén Rumbaut, así como los realizados entre inmigrantes asiáticos. También muestran que la causa de la hostilidad contra la elevación del aumento de inmigración en Texas, California y Florida no es el racismo sino cierta indigestión cultural que impele a los nativos a preservar el modo de vida de manera que la inmigración redunde en beneficio del país (se admitiría anualmente cierto número de hindúes, musulmanes, siks y budistas) de forma que quede preservada la práctica cotidiana de separación entre Iglesia y Estado. Si tolerancia y pluralismo religioso son, por ejemplo, conceptos ajenos al Corán, es normal que haya regiones americanas que condicionen anualmente las tasas de inmigración musulmana al hecho cultural de no quedar amenazada la libertad religiosa de los nativos. Además, está claro que ciertas prácticas culturales de muchos inmigrantes chocan frontalmente y ponen en riesgo la permanencia de la costumbre americana: así la prácticas del matrimonio obligatorio y no voluntario, la obediencia ciega a los mayores, la poligamia, la ablación del clítoris, el infanticidio femenino, formas teocráticas musulmanas de conducta tales como seguir a ciegas las prescripciones de los mullahs o rechazar el préstamo bajo interés o la no libertad de hablar y expresarse, etc. Porque la razón por la que el sustrato cultural liberal posibilita una gran tolerancia de la diversidad es la distinción occidental entre ámbito público y ámbito privado, distinción que únicamente opera, por cierto, en la sociedad liberal⁶: privatizando la creencia religiosa pero salvaguardándola de las molestias que le causarían los de las otras creencias. Es decir, que la separación entre Iglesia y Estado debiera anegar la "etnicidad" para domesticar las pasiones grupales

5 Como G.Stocking (1992) y D.Freeman (1983) lo han mostrado con meridiana claridad discutiendo los postulados antropológicos a partir de las dos discípulas de Boas, M. Mead y R. Benedict. Por imposibilidad física de citar todas estas obras en su traducción castellana, la citaré en inglés en la bibliografía final.

6 El propio filósofo comunitarista Ch.Taylor observaba que *liberalism is not a posible meeting ground for all cultures, but is the political expresión of one range of cultures* (1992:62).

y posibilitar el florecimiento de la diversidad privada. Parece con ello delinarse la posición actual de que es posible una América multirracial pero no la multicultural, en contraposición a la aparente tendencia pro-musulmana en Europa⁷.

* * *

Es, pues, un hecho que el antropólogo que venía a El Ejido no sólo portaba cierto bagaje teórico desde donde observar sino prácticas de defensa del territorio civil y de activación de la soberanía y libertad ciudadanas en contra de la imposición, hasta violenta, de los antidemocráticos moldes de pensar y de los moldes colectivistas de actuar. De inocencia nada, pero seamos claros: así como él no, tampoco habían sido nada inocentes cuantos le habían precedido un año antes sosteniendo que simplemente comentaban “aquello que estaba ahí”. El asqueroso racismo de los plutócratas y esclavistas no “saltaba a la vista” sino que era lo único que se avistaba desde su rudimentario observatorio de mirar.

2. Lo que fue mirando quien quiso mirar desde las prácticas cotidianas

Ante todo aquel antropólogo nada inocente quiso mirar a la gente del lugar en su nicho humano para significar sus conductas más ordinarias por sí, desde ellas, se le aclarasen algo las extraordinarias. Y trató de entender cómo vivía y cómo trabajaba y trató de inquirir cómo se juzgaba a sí mismo y cómo al inmigrante que tenía en su invernadero: el que haya o no integración - pensaba sin inocencia alguna el antropólogo- depende esencialmente de cómo sea el tejido social en el que se supone se va a incrustar el inmigrante. También se interesó, en consecuencia, por el cómo se plantea vivir este inmigrante su nuevo nicho humano, qué piensa de sí mismo y qué de su patrón agricultor.

La estrategia de perseguir lo cotidiano consistía en recorrer determinados bares donde buscar agricultores con los que poder hablar para pegarse a ellos y llegarse hasta sus fincas de trabajo. Como el trabajo de campo antropológico debía extraer la significación de lo social desde el campo mismo, debía poner otro observatorio principal en los cruces de caminos y plazas de contratación y mercadeo de la fuerza de trabajo, hablando en profundidad con el máximo de inmigrantes. Decidí por ello vincularme a la enseñanza del español para inmigrantes, impartiendo de febrero a junio clases vespertinas a mujeres y hombres africanos, pero también lituanos y rumanos, en las aulas públicas financiadas municipalmente de una pequeña escuela de un barrio de agriculto-

7 Tras desmenuzarse tres cuestiones capitales (cómo los inmigrantes ven a sus mayores, cómo hallan marido y mujer y cómo practican su religión) los estudios actuales parecen converger en la existencia de una ruptura de las barreras del multiculturalismo, apuntando hacia una asimilación *sui generis* del inmigrante en América. De manera que lo que en la primera mitad del siglo pasado se llamó la ley Hansen (“lo que el hijo intenta olvidar, el nieto intenta recordar” puesto que la primera generación inmigrante permanecía bastante extraña en lengua y costumbres, la segunda se asimilaba por venganza y la tercera deseaba redescubrir las raíces olvidadas) parece modificarse algo ahora al ocurrir que los inmigrantes ya no tienden a olvidar enteramente la identidad que traían cuando emigraron.



res. Y los domingos recorría las tierras de la comarca a pie, a razón de 4 o 6 horas de marcha mañanera por barrancos, pueblos alpujarreños y laderas de montaña, al objeto de comprobar el nicho de donde salió masivamente esta gente hace 25 años a trabajar a la llanada del Campo de Dalías y así entender mejor qué significa “ésto lo hemos hecho nosotros”. Y tuve la necesidad de hurgar por las escuelas públicas para observar el patio escolar y el estado anímico de los puntales de la integración cultural del inmigrante como son los maestros. Y también subrepticamente seguí a alguna excursión de niños pero también hice presencia continuada en alguna escuela. Enfermo como llegué, tuve la enorme fortuna de haberme apoyado en varios médicos magníficos cuya labor diaria en hospital y casa de salud constituyó para mí un material de observación trascendental para evaluar la sanidad del trabajador de la comarca y su relación con el imaginario del cuerpo. Y de manera puntual, según las necesidades de mi investigación, me presentaba en el juzgado, en el INEM, en los servicios sociales del Municipio, en las bibliotecas municipales o en la policía, pero iba también a los mercados y mercadillos a contactar con gente tranquila y me quedaba remolonamente con policías municipales o de la brigada rural.

Intenté sin éxito contactar con un alcalde y, dada su triple negativa a recibirle a un sociólogo que decía venir de una universidad americana y llevar algunos meses en esta tierra, decidí abandonar por completo la investigación de la política municipal y el análisis de las instituciones. Consideré que dejaba un gran hueco negro en mi investigación porque la ciudadanía es por esencia Ciudad, un “demos” que da el tono y color político a la red de la sociabilidad pero supuse que, a la postre, era más útil llegar a hacer luz en torno a unos pocos puntos parciales. Comprobé así, una vez más, la magnitud del divorcio entre pensamiento y política producido por los acontecimientos del febrero precedente. Los agricultores ya me habían transmitido el intenso horror a aquellos acontecimientos pero más aún el inmenso dolor que les produjo la satanización de sus personas y la condena de toda una tierra. No he encontrado todavía en este año casi completo que llevo en el Poniente almeriense ni un solo habitante que acepte la visión de los medios de comunicación y de la intelectualidad sobre aquellos acontecimientos. Esta misma semana de Año Viejo, en la que me he relacionado exclusivamente con socialistas de convicción de esta tierra, antiguos militantes antifranquistas de organizaciones de extrema izquierda, he comprobado que también ellos sienten una descarnada vergüenza por la ruptura semántica entre la experiencia que ellos vivieron aquí y lo que se significó desde allí. “Allí” no es algo geográfico únicamente, ni sobre todo; “allí” es el máximo alejamiento entre voces humanas, la distorsión de los significados por el escupitajo como signifiante. Pero comienzo ya a sospechar que se trata de una completa ruptura de la comunicabilidad entre unos y otros, porque afecta a las intenciones mismas: es un no querer comprobar si hubo algo que se entendió mal, una negativa a sospechar que se cayó en lo más fácil y rápido, un interés en culpabilizarle al agricultor porque luego votó a un campo que es el del adversario político. ¿O no será más bien el enemigo, como da en referirlo sistemáticamente el ilustre escritor español afincado en tierra marroquí? De donde infiero que si se tuviese que medir el pulso de la política democrática de este país por el debate y la capacidad de dialogar abiertamente y en libertad sobre aquellos acontecimientos de hace casi dos años, llegaríamos a la conclusión de que en nuestro país no hay estímulo democrático y nuestra universidad no es el campo de la más abierta discusión. Porque la intelligentsia ya sentenció, y no supone que haya nada que

revisar de su sentencia, un auténtico juicio a la razón en el sentido kantiano. La resultante de este embate que iba sufriendo yo mismo, como profesor venido aquí a pensar, me convirtió en un ser muy sensible a lo que dijese la prensa diaria sobre la inmigración y el trabajo en la agricultura, sobre todo mi prensa. De manera que el contacto con el terreno me produjo bien pronto un imprevisto giro de suspicacia respecto a los informadores de fuera del terreno, precaviéndome yo mismo también contra mis prejuicios de tribu. Este nuevo prejuicio lo consolidé definitivamente cuando en una de mis idas y venidas por una biblioteca municipal para observar qué leía la gente y respirar un ambiente de trabajo que echaba yo mucho de menos, el responsable de la biblioteca, que siempre se había mostrado reacio a hablarme de los acontecimientos de aquel febrero, se negó también a discutir conmigo sobre las opiniones de Juan Goytisolo, recién recopiladas en un libro. Que era el libro que había ido yo a pedir prestado en la biblioteca⁸. Aquel muchacho serio, respetuoso, bastante culto seguramente pero muy distante siempre, me dijo que no tenían ese libro y que de ese señor escritor nunca más iba a leer él nada.

Aceptado el hueco de la política institucional en mi investigación, decidí por motivos de seguridad personal dejar de lado los contactos con los intelectuales del lugar. Si por consejo del Ministerio del Interior yo debía mantenerme en una vida de incógnito, no era prudente visitar a los colegas universitarios cuyos trabajos en cambio yo sí leía en la soledad de mis noches. Hube de aceptar esta otra limitación que, sin duda, hubiese dado otra figuración más dinámica a mi pensamiento porque del diálogo con esos colegas, que pensaban desde la óptica políticamente imperante, les hubiese conferido un sesgo más inseguro y precavido a mis juicios. No obstante yo dialogué con ellos desde sus trabajos y en mi informe final sobre la situación aquí hablé de mi disconformidad con algunos de sus postulados. Y antes de partir hacia la editorial con mi manuscrito, busqué a alguno de ellos en la universidad para ofrecerle en propia mano el núcleo de esas mis disconformidades. También a alguno le regalé el libro en cuanto lo tuve pero ninguno de ellos me ha hecho llegar opinión directa alguna de mi libro; en cambio sí me han llegado comentarios verbales que hacían escarnio de mi persona y mis opiniones. Mi contacto con la universidad se redujo, en consecuencia, a tramitar un permiso en el Rectorado para hacer acto de presencia entre los inmigrantes que se hallaban encerrados en sus espacios; nunca es tarde para agradecerse y lo hago desde aquí porque también fue decisiva mi presencia allí para un mejor conocimiento de la manipulación a que eran sometidos los inmigrantes.

Y como activista que soy de los derechos humanos así como de la defensa activa de la ciudadanía libre e igual, también me empeñé en observar el espacio de quien apuesta por la transformación social y se activa en dar esperanza a los que sufren y son humillados. Y me acerqué a algunas personas laicas de algunas ONG pero también a gentes que viven su experiencia social desde la religión para calibrar la naturaleza de su gesto y su relación emotiva con el tejido humano en el que tratan de insertar al inmigrante.

8 J. Goytisolo y Samí Nair, *El peaje de la vida. Integración o rechazo de la emigración en España*, Aguilar, 2000



3. Lo que se atisbó a ver

Ya anuncié en mi libro que mis logros eran fruto de una visión personal y, por tanto, parcial por provenir de un “único ojo” que llega a ver hasta donde pueda. Pero eso no significa que no existan otros que no hayan visto eso que vi yo, pero no estará de más decir que yo no he leído que escribiesen sobre ello ni escuchado que dijese cómo veían. Es decir, que sí tengo la sensación de haber dicho algo que nunca fue dicho o de la manera en que nunca lo fue. ¿No resulta extraño que todos los almerienses con los que llevo hablando desde la salida del libro, agricultores, cargos municipales, militantes socialistas y populares, periodistas de esta tierra, empleados y demás gente trabajadora están siendo unánimes en agradecer mi aportación mientras se preguntan por qué no ha habido otros más que hubiesen hablado “de cómo son las cosas” de aquí? Como estoy tratando de demostrar en este papel, yo no me creo eso de que por fin haya habido uno que ha dicho lo que aquí pasaba “realmente”; más bien creo que debo ser de los primeros en haber indagado desde el interés explícitamente democrático cómo es el agricultor y cuál su relación imaginaria consigo mismo y con el inmigrante y en haberlo dicho de manera clara y entendible por el propio agricultor. Es decir, debo de ser curiosamente un bicho bastante raro y con el bastante raro sentido común de haber tratado de ahondar en la naturaleza de la gente del Poniente almeriense *antes de e independientemente de* su incidencia en los lamentabilísimos hechos en los que participó. Precisamente *para* poderlos significar mejor. Es decir, resulta que lo raro mío es haber recabado la voz del propio agricultor para que dijera cómo había visto él mismo las lamentables cosas que ocurrieron aquí. Y esto sí es algo que debiera preocupar a cuantos disienten de mis averiguaciones y valoraciones, porque su crítica -que tendrá sin duda aspectos que sean más relevantes de lo que yo pensé- proviene de la aplicación pura y simple de sus teorías a los hechos que les iban siendo “relatados”, esto es, significados por el día a día de la prensa.

Trataré, pues, de resumir sucintamente algunas percepciones que ya han sido más detalladamente expuestas en mi libro.

1.- El agricultor es una persona que ha trabajado como un mulo desde su infancia y muchísimos son quienes continúan haciéndolo así. El cincuentón en ciernes es ya propietario, un pequeño propietario que todavía puede tener varias hipotecas pero su cuerpo ya se resiente de muy variadas dolencias. Desea que algún hijo prosiga con la labor del campo y a menudo suele lograr su deseo, pero si no lo lograra tampoco le pasaría nada. El agricultor acepta su solitaria suerte y un final para la empresa que creó con tal de ver bien a sus hijos, empleados en el sector secundario o en la profesión de estudiar, enseñar o investigar. El agricultor es un ser que ama a su familia por encima de todo, es un progenitor adorable y, generalmente, adorado por su prole. Pero la gran dolencia psíquica del agricultor es la falta de estímulo de su sucesor, su diferencia motivacional ante la labor, la flojedad de su arranque ante las dificultades y también su carácter menos humano y comprensivo con el bracero que tiene a su lado. Porque el viejo agricultor intuye que está pasando algo nuevo en el campo pero no sabe exactamente qué; ya comprueba que no hay más sitio ni ocasión para ser como quiso ser él, propietario y trabajador por cuenta propia, pues la tierra ya se halla repartida y ha llegado a costar un precio exorbitante. También comprueba que hay dificulta-

des nuevas con la semilla, el agua y las plagas del campo y que el mercado es cada vez más glotón y menos manejable. Y ve que hay que trabajar más para ganar lo que se ganaba antes con bastante menos trabajo. Ve pues motivos para recelar del futuro y hasta trata de imaginar escenarios en los que este campo dejaría de ser rentable. Pero apechuga con su suerte y tira *p'álante*. Si siempre fue receloso de circunstancias que no pudo dominar, ahora se vuelve más receloso todavía. Se ha vuelto un pesimista activo, porque no puede desactivarse sin perder algo de lo que con tanto esfuerzo ha apostado durante toda su vida. A veces da la impresión de que su vida está envuelta en la paradoja trágica de Prometeo.

Este hombre tenaz, duro, cabezón pero tierno con los suyos, es buena persona generalmente: no ha robado jamás, apenas habrá mentido, dispone de un rescoldo religioso sin ser muy dado a la práctica litúrgica. Pero respeta al cura como a toda otra autoridad; otra cosa es que se fie de él, así como del resto de autoridades. Seguramente muy poco, porque es la ley individualista de la casa la que le marca la fiabilidad del otro, por eso sostiene con tenacidad que el otro es otro como él, igual de trabajador y de casero, tan poco dado como él mismo al exceso de confianza hacia el foráneo (virtud de la reciprocidad que ha sido reconvertida por él en virtud democrática). Por eso cada cual se esfuerza para sí y el dinero llega a ser una cosa muy seria. Y si puede trabajar más, lo hace; si puede hacerle trabajar más al bracero, se lo exige también, como hicieron con él cuando era mozo o medianero. Ha solido pagarle a su bracero menos de lo que estaba ajustado pero generalmente a cambio de dejarle su cortijillo o una habitación en la casamata del invernadero; también él se albergó en casamatas, durmió a cielo raso y hasta en el corral cuando trabajó para otros. Es evidente que la necesidad de inmigración y la abundancia de mano de obra inmigrada ha sido un factor para que los agricultores con menos escrúpulos se hayan envilecido explotándola; más entre agricultores medianos o grandes que entre el común de las dos hectáreas. Pero es verdad que las asociaciones de agricultores condenan esa práctica y recriminan al envilecido patrón. Es menester constatar también que son numerosísimos los agricultores que pagan ya un salario mensual al trabajador inmigrante y le dan también el mes correspondiente de vacaciones pagadas.

¿No es una prueba de inmadurez democrática en la zona el que no se haya abordado la cuestión laboral con más seriedad y justicia, ni por parte de los sindicatos siquiera, ante el hecho de que a un inmigrante, por ejemplo, empleado durante toda la campaña del año, se le siga considerando bracero al día y su trabajo sea tratado como de vulgar peonada? En justicia el trabajador en invernadero debiera ser considerado obrero de una empresa agrícola, pagado por mensualidades, declarado en la seguridad social y con el mes de vacaciones pagadas. Y debiera existir asimismo un depósito de trabajadores agrícolas circulantes por las diversas empresas o cooperativas para aquellas jornadas de recogida de la cosecha que precisasen más intensidad de mano de obra. También debiera ser racionalizado el proceso de trabajo y planificado el número de estos otros trabajadores en *stock* de manera que llegen a ser tratados lo más aproximadamente posible al resto de trabajadores contratados al año para gozar de su misma condición jurídica y salarial. Seguramente entre obreros del campo debieran existir diferentes categorías según la excelencia en la realización del trabajo, como existen en cualquier tajo o fábrica; y ello iría en beneficio de



la empresa, pero también directamente a favor del trabajador, incentivándolo y fijándolo como especialista en una profesión y asentándolo definitivamente en el campo ¿Por qué ante esta cuestión cabe preguntarse sobre la madurez democrática? Porque sospecho que seguramente son motivos políticos oportunistas los que mantienen en vigencia una norma tradicional de apoyo al agricultor estacionario de zonas deprimidas en una comarca de modernísima agricultura intensiva. Ese oportunismo agradece las relaciones laborales de justicia pero crea además una picaresca (de inmigrante listo que se acoge a la peonada y se va al paro) que favorece la desconfianza mutua entre agricultor y trabajador en paro (prefiriendo éste seguir en el paro echando unos días de peonada y pagándose él mismo el sello mensual de la seguridad social al par que recurre para ello a artes cínicas y hasta a la amenaza) y favorece la desconfianza de ambos ante las instituciones, que son sistemáticamente engañadas y, en consecuencia, minusvaloradas por el trabajador. Y, además, el agricultor acaba minusvalorando una institución como el INEM porque termina prefiriendo recurrir a un inmigrante irregular antes que aceptar a un trabajador en paro buscando empleo desde ella.

El agricultor lleva dos dolorosas espinas clavadas en su identidad. Una es el hecho de que haya tenido que abandonar toda pretensión de disponer nunca más del corralillo tradicional dentro de su invernadero, porque ha sido sistemáticamente robado y esquilado por el inmigrante. Ya no queda ningún agricultor con corral para unas aves, conejos y hasta algún chotillo con los que obsequiar a su familia y a sus amigos. Los propios pastores de ovejas se las ven y desean para organizar la defensa de su rebaño. Otra gran espina suya es la gran ignominia instalada en su antiguo cortijo, una casilla que hasta se pudo construir él mismo y en la que vivió con su familia, sin agua ni electricidad hasta época bastante reciente. Tras haberla prestado o arrendado por no mucho dinero, a menudo la ve convertida en sucia pocilga de una hacinada masa de inmigrantes donde el más fuerte vive de cobrar subarriendos al resto de compañeros. Además de arrastrar la crítica social del periodista veloz que pasó por allí, el propietario suele verse inerme para desalojar a los inquilinos y cerrar ese foco de indignidad del que se resiente al pasar cada día ante lo que fue cortijillo de los suyos. Y habitualmente recurre a destruirlo tras un pesado contencioso ante la justicia. ¿Cuáles son las causas de una media de 8 o 9 hurtos y robos que han sufrido el domicilio y la caseta del invernadero de cualquier agricultor? ¿Cuáles las del hacinamiento hasta la indignidad personal? Para empezar, el exceso de inmigrantes en la zona, la existencia de miles de ellos que se llegan aquí sin contrato y hasta sin papeles de identidad personal y que, para subsistir, deben recurrir a robar y a hacinarse bajo cualquier techado. Existen además los especialistas del robo y las bandas organizadas de extorsión al compatriota. Todo ello en el seno de una sociedad que se hizo con una ley penal permisiva para la mejor reinserción social del pequeño delincuente, una ley penal que los agricultores no entienden ni apoyan y que, seguramente, deberá ser modificada.

Ahí arranca seguramente la profunda desconfianza del agricultor ante la administración de la justicia, actitud que no favorece precisamente su estímulo a actuar con justicia en las relaciones laborales ni en sus relaciones de arrendador con el inquilino. Porque también es un hecho que se vaya extendiendo cierto rechazo a alquilar vivienda a determinados inmigrantes o, peor aún, a fijar arriendos por encima del precio justo, sea para disuadirles de que firmen el contrato o bien para así resarcirse del numeroso número de habitantes que de todas maneras irán a morar en la vivien-

da. Es una actitud bastante extendida entre españoles en general pero que, aquí, en esta comarca saturada de inmigrantes, produce efectos muy negativos de convivencia.

2.- El inmigrante tiene dos handicaps cuando llega a esta tierra. Primeramente no viene de una cultura de trabajo, al menos no de la habitualmente excesiva entre sus patronos agricultores; y, además, llega en un momento en que él, por mucho que trate de hacerse de esa cultura de trabajo, jamás logrará lo que logró el agricultor. Y esta imposibilidad suya de *salir p' delante* como salió su patrón complica bastante la relación entre ambos, porque se le exige ser uno más del campo, uno de los que trabajen como el patrón, pero sin poder estar nunca incentivado por la misma motivación que empujó al patrón. De manera que aparece contradictorio el discurso del agricultor cuando habla de los inmigrantes como gente que “no quiere trabajar” como ellos han trabajado. Esto ha incentivado el hechizo izquierdista que más daño está haciendo en las relaciones sociales de la comarca, al poner al orden del día el absolutamente nocivo discurso del “nuevo esclavismo” y de los “agricultores esclavistas”. Nocivo no sólo porque es intencionalmente falso, para perjudicar al agricultor, sino porque logra que el inmigrante atento a ese mensaje se lo crea realmente, incentivando en él mucha animosidad, mal resorte psicológico para su inserción laboral y su integración social en la zona. Sobre este discurso cobra fuerza la hipótesis izquierdista de que es el racismo de los agricultores lo que motiva o expresa ese comportamiento esclavista. Un auténtico error suponerlo así, puesto que los móviles de la explotación de mano de obra del agricultor no sólo son de la misma naturaleza que los de cualquier empresario, sino que, además, son bastante menos consistentes que los de un empresario ordinario porque el agricultor tiene una tendencia al paternalismo con su bracero inmigrante, a facilitarle las cosas más de lo que se las facilitaron a él; en una palabra, a velar por él más de lo normal (el agricultor sí tendría algo que ver, en cambio, con aquella generación de patronos católicos de la primera industrialización que velaban personalmente por las condiciones materiales y morales de sus trabajadores, haciéndoles casas, escuelas, etcétera). Este discurso izquierdista confunde además causa y efecto, sosteniendo a veces que el racismo es causa y otras expresión, modo de aparecer o resultado, en la misma tónica de ambigüedad explicativa de los universitarios que hablan del racismo del agricultor como funcionalmente necesario. No diré nada del enorme error de considerar que la identidad del agricultor de aquí se la proporciona el inmigrante u “otro” del cual, por oposición, extraería valores y representaciones.

En este campo almeriense sí parecen existir dos grandes cortes transversales en la inmigración, afectando uno al tiempo y, el otro, al origen. Aseguran los agricultores que las primeras hornadas de inmigrantes (algo así como los diez años desde mediados de los 80), compuestas por magrebíes casi exclusivamente, eran buenos trabajadores que se acoplaban fácilmente al tejido social de la zona. La prueba son ese millar pasado de personas perfectamente instaladas con su familia y que tienen contraída una hipoteca para la compra de su vivienda. Son gente netamente trabajadora y muy “apegada” a las propias familias de agricultores pero también a otras de la comarca. Estos últimos seis o siete años habría venido, en cambio, una inmigración magrebí con comportamientos menos adaptativos. Hay quien ha sugerido que existen razones propiamente cualitativas, tales como la puesta en libertad de una gran contingente de presos a los que se invitó a pasar a España o la gran diferencia cultural entre los primeros llegados y los últimos:



aquéllos serían más instruídos y procedentes generalmente del sur de Marruecos, en tanto que los más recientes, con bastante menos instrucción, serían del norte marroquí. Sin duda existen también poderosas razones cuantitativas que hablan de un excedente de personas que han llegado y que no podrán insertarse ni en el mercado laboral. El otro corte parece que tiene que ver con el origen de la inmigración africana, diferenciándose ahora mismo (sin tener en cuenta el éxito adaptativo de los primeros inmigrantes) entre norsaharianos y subharianos, siendo éstos de más fácil acoplamiento a los ya bastante exhaustos recursos del mercado y ofertas culturales en la zona. Y, pese a todo, también habría una distinción operativa entre subsaharianos de la francofonía y de la anglofonía, correspondiéndoles a éstos últimos peor imagen y más problemática. Son los propios francófonos quienes ponen al investigador en guardia y proponen esta clasificación en base al origen colonial de su respectiva cultura que les aclimata más o menos a la sociedad democrática. Hoy, los inmigrantes de la Europa del este y de sudamérica están haciendo intervenir nuevas diferencias en esa transversalidad adaptativa del inmigrante.

Y por encima de todos, el gran hechizo con el que viene de África y que deberá romper el inmigrante africano cuanto antes mejor, es el de El Dorado o creencia en que pisar suelo español y sobrevenirle la felicidad es algo cuasi-automático. Es una representación imaginaria que le hará sufrir doblemente, primero porque no se verifica y, luego, porque ante su gente africana deberá hacer como que sigue siendo válida, fingiendo que aquí le va muy bien la vida. Con ello se crea en él un doble vínculo psicológico de rechazo y de aceptación de las difíciles condiciones de vida así como de la gente española que encuentre: sus ideales no se cumplen y, en lugar de culpabilizar a su imaginario, lo hace a la sociedad de acogida. Y quien venciendo por su parte este doble vínculo, se vuelve realista, a resultas del traumatismo puede convertirse en un ser más dócil que responsable y menos autónomo de lo que debiera. De ahí el denodado esfuerzo institucional que debe ejercitarse a niveles locales y municipales para vehicular en el inmigrante una buena y personal información acerca de los hábitos de nuestra cultura así como una generosa oferta para que se cumplan un mínimo de sus expectativas. Algo que se halla precisamente en las antípodas del cómodo discurso revolucionario que no le obliga a nada al siempre impecable juicio del bien instalado promotor de reivindicaciones inasumibles.

El inmigrante viene generalmente a estas tierras del Poniente almeriense desde una sociedad no-democrática donde ni las instituciones, familias y seres están vertebrados en torno a la igualdad entre personas ni sustentados en el respeto de la autonomía personal. Generalmente nos llegan hombres, mujeres y niños habituados a ser súbditos de jefes tribales o comunitarios, seres sometidos a otras personas mayores, de sexo masculino y de ámbito estrictamente religioso. De manera que debe ser otro concepto de dignidad personal el principal desactivador del horizonte de sometimiento en que el inmigrante concibe su propia existencia y hasta plantea su misma llegada a nuestro suelo. Una costumbre como romper sus papeles, desaparecer como alguien sin nombre ni apellido identificables no es, en efecto, ninguna disposición correcta de uno sobre sí mismo. Someterse a mafias de transporte y manipulación como el ganado que, una vez le abandonen a uno a su suerte, le habrán de buscar de nuevo para extorsionarle a él y su familia sólo, es un corolario de redes con poder interfamiliar que jerarquizan con su poder a miles de personas

tribales con valores tradicionales no aptos para su convertibilidad ciudadana. Verse sometido al poder de su propia familia ampliada que le financió el viaje de venida a Almería y exige sin titubeo alguno que el recién llegado inmigrante le envíe el costo del viaje más un peculio mensual fijo, sacrificando incluso el sustento mínimo a base de un excesivo ahorro, es un chantaje indigno de la jerarquía del clan y le coloca en una mala posición para exigir derecho alguno. Venirse aquí a prostituirse y esperar que algún almeriense la rescate con amor y dinero de la red mafiosa de señores del hampa ucraniano, lituano, ruso o nigeriano no es una buena rampa de lanzamiento personal hacia la ciudadanía democrática. Ni tampoco quedar ensimismada en el cierre doméstico que el marido, trabajador de invernadero, le ha preparado bajo el digno apelativo de reagrupamiento familiar. Es además una enorme contradicción supeditar las decisiones personales a los valores de la tradición expresados por el mullah, el marido o el patriarca familiar pero, en cambio, no perder ocasión para llamar racista a cualquier español por el más fútil motivo, como puede ser no ofrecerle un cigarrillo⁹. El racismo únicamente se da en una sociedad democrática; en una sociedad sin valores democráticos, ni tolerancia y pluralismo, no existe racismo ni tampoco antirracismo porque éstas son posiciones ideológicas que se construyen desde la perspectiva de la igualdad jurídica y política entre las personas, llamadas ciudadanos. Racismo es la creencia en la desigualdad biológica como origen de las diferencias culturales que exige una supeditación de unos individuos inferiores a otros superiores. Racismo es un discurso que emerge únicamente en el seno de la ideología igualitaria para hacer aceptables prácticas de segregación y dominio mediante razones científicas que rompen el imaginario de igualdad. Es bastante normal que en África exista tanta xenofobia como aquí, pero ni siquiera en la africana Marruecos existe racismo, simplemente existe desprecio generalizado al negro, magrebí o no, apoyado en razones culturales y, por supuesto, mucho desprecio también a los europeos en tanto que infieles y gente impía. De manera que el racismo únicamente es condenable desde las posiciones democráticas e igualitaristas, no desde las que defienden que hay súbditos y categorías de personas.

Pues bien, la dignidad personal o el tratarse uno a sí mismo como ser autónomo y de valor absoluto, tanto como es el vecino, es el máximo baluarte democrático que debe ofrecer nuestra sociedad a todos los inmigrantes, un baluarte para no ser explotados en el trabajo ni sometidos por nadie en las relaciones de la convivencia diaria. Así como es normal que el almeriense sea respetuoso con el otro almeriense, debe serlo con el inmigrante, y éste con todos ellos para lograrse la ciudadanía almeriense integrada. Cumplir la ley es un requisito mínimo para ello, pero además de no subvertir las normas de convivencia, usos y costumbres del ciudadano, el inmigrante requiere valores positivos de igualdad en la relación interpersonal y prácticas positivas de autonomía personal en los niños, en los jóvenes, en los mayores y en las mujeres. El cumplimiento de la ley junto con la práctica de la dignidad personal constituirán la base para negar la discriminación y, en conse-

9 Si fuese un mero chisme no tendría la ácida virtud de descolocar culturalmente a un viejo luchador socialista, un antifranquista del Movimiento Comunista que me resumía una actitud frecuente entre los magrebíes actuales de Almería. Le incordiaba una y otra vez uno en un bar para que le ofreciera un cigarrillo, hasta que el otro le acabó ofreciendo uno pidiéndole que se largara y le dejase en paz. Entonces el magrebí sacó su paquete de rubio del bolsillo y le dijo que le estaba poniendo una trampa para comprobar si era o no racista.



cuencia, la desaparición del racismo. Luchar pues contra el racismo no es un asunto eminentemente ideológico, sino de fomento de prácticas ciudadanas de autonomía personal y de lucha contra la marginación. La supeditación y manipulación de inmigrantes en los encierros de Almería no constituyó ningún acto antirracista; sí tal vez de lo contrario.

3.- El hecho de dos ONG contra las que hubo actos condenables y punibles en esta comarca durante los sucesos de aquel febrero muestra que no habían sido demasiado aceptadas por la ciudadanía como suyas. Si, como escribía Sami Naïr, “ninguna política de migración puede tener éxito si los pueblos se oponen a ella”, resulta evidente que la política de acogida e integración de los inmigrantes, fundamentalmente magrebíes, por parte de aquellas ONG no había sido avistada por los ejidenses como de interés público. Para ayudarle a la ciudadanía a ver más claro y mostrarle el interés de sus proyectos deberían pues preguntarse por las causas del desencuentro en lugar de clamar contra el conjunto de la ciudadanía y satanizarla; seguramente la política de integración no consista en convertirles a los inmigrantes en víctimas del neoesclavismo agricultor dirigido por fascistas. Si bien no he encontrado a nadie que haya aceptado aquellos destrozos hechos en sus locales, tampoco he encontrado hasta hoy ninguna persona ejidense, incluidos cargos municipales y militantes socialistas, que me haya alabado la labor que hacían. Ni cuando defendían en los juzgados a inmigrantes cogidos *in fraganti* o acusados de algún delito, ni cuando simplemente prometían a los inmigrantes unos papeles que no podían ofrecérselos¹⁰. Yo no dudo de las intenciones correctas de esa gente militante, pero no bastan por sí solas para llevar a cabo un programa correcto de política de integración de la inmigración. Pero, además, el supuesto mismo de que sea llevada adelante esa política no puede ir al margen de su aceptabilidad por la población sino que, por el contrario, debe basarse en ganarse a la población a esa política. Porque la política de inmigración debe ser de integración y nadie integra a alguien foráneo en una comunidad que no comprende o no acepta a quien trata de efectuarlo. La integración no es un asunto privado que pueda ser conducido al margen de la política institucional, municipal esencialmente, pero también autonómica y nacional. ¿No es privatizar la política de integración inmigrante llevar a cabo acciones que no aceptan los ciudadanos ni sus instituciones municipales? ¿Cuál es el foco de la integración sino el municipio, auténtico hogar, escuela, hospital y espacio de ocio y convivencia del inmigrante que queremos volver ciudadano para que comience cuanto antes a votar en los comicios municipales? ¿Dónde se hará español el inmigrante sino allí donde se vuelve andaluz, almeriense, madrileño o catalán su hijo, un camarada más entre camaradas de barrio? Mi propuesta a la gente que acoge al inmigrante, le informa y ayuda en los inicios de su desconcertado trayecto únicamente puede ser la de incentivarle en su esfuerzo por hacer converger su acción en el núcleo de las acciones municipales, volviéndolas más políticamente potentes e imaginativas.

10 Puedo contar por haberlo visto yo mismo en mayo del 2001, cómo unos cuarenta magrebíes tenían intenciones de linchar a una representante de Mujeres Progresistas que les había prometido papeles con el sello oficial pero no asistía a su local en los días señalados. Los magrebíes, que quisieron ocupar la iglesia de El Ejido en protesta pero se vieron impedidos por la autoridad, decidieron entonces ocupar el local de Mujeres Progresistas. Dos policías a caballo se plantaron en la entrada de dicho domicilio, protegiéndolo, y rodeados de tres patrullas de coches policiales se lo impidieron también durante un par de días. Un muchacho en francés me explicaba : “*Elle nous a promis le tampon officiel pour cette semaine, mais elle ne viens pas. Nous allons l'obliger*”. La ciudadanía comentaba que cualquier día la iban a linchar los mismos a quien ella dice defender. De todas formas a ella sí la protegieron quienes la sociedad pone para eso y esa es una garantía para todos.

4. ¿Por qué hacer estampas?

Por mi incapacidad para escribir una novela que sirviera para hacer entender qué es esto de aquí, qué pasa todos los días aquí y qué pasó extraordinariamente aquí en aquel febrero no tan lejano todavía. Porque sostengo que el objetivo principal de mi escritura era dirigirme de manera llana y comprensible a la ciudadanía de este Campo de Dalías, al objeto de que creciera su autoestima y comprendiera que los asuntos de la política de integración eran asuntos suyos, asuntos que debían ser tomados en sus propias manos y reconducidos de otra manera. El abc del cambio social aquí es confiar en que es el agricultor y su entorno social el primer interesado en reformarse para ofrecerles a los trabajadores inmigrantes, que le son aquí absolutamente necesarios, unas alternativas laborales y culturales más depuradas y audaces. Una teoría que explique los hechos sociales es *eo ipso* una teoría socialmente reformista y contiene alguna formulación de cambios sociales posibles desde ya. Supongo que, por las noticias que me llegan y los innumerables contactos que mantengo en la zona, he acertado en lo primero, a saber, en que mi escritura ha sido de fácil comprensión para el agricultor y le han conferido autoestima. Por conversaciones que he mantenido recientemente con cargos municipales tanto de la mayoría como de la oposición veo que existe una convicción bastante clara y compartida acerca de la conveniencia de no hacer electoralismo de la política de integración sino más bien de acompañar la acción municipal convergiendo por abajo en prácticas más audaces de integración. Mi presencia en el Foro para la Integración del Inmigrante se debe precisamente a haber pergeñado yo un plan de choque de tres a cinco años para intervenir social y culturalmente en esta zona del Poniente almeriense, un plan que por azar llegó a manos de la Administración. De hecho, se deriva de ese plan alguna reforma inminente que se va a hacer y concierne al aprendizaje del español por los inmigrantes, favorecida desde las altas instituciones de Estado.

Bien. Me disponía, pues, a estampar algunas biografías o hechos importantes de todos los días para hacer que se expresasen agricultores, inmigrantes y activistas de la esperanza social. “Estampar” es una tarea artesanal, algún arte de moldear un material o de configurar retazos de lo real: dándoles figura a personas, hechos y procesos. Quería dejar claro que era yo quien configuraba, y que mi objetividad era algo que yo iba a negociar desde mi capacidad para hacerme leer fácil por haber confeccionado relatos que tuvieran la virtud de ser seguidos por el lector y fácilmente reconocibles como suyos. Debería ponerse entre comillas a lo que los informantes me habían dicho pero ¿en qué género narrativo iba a ser escrito el relato? ¿cómo iba a tomar conciencia el lector de que se trataba de un relato de ficción que tomaba la voz real de una persona real? Tras alguna cavilación, supuse que a ese material apto a ser configurado cierto carácter épico pero también lírico le podrían conferir la distancia narrativa de la ficción. Yo era quien ponía voz a personajes de ficción pero, poniendo comillas a lo real, podría dar el tono nada engañoso de que era el escritor quien hablaba y su voz la que opinaba cogiendo voces reales. Mi interés máximo era huir del reportaje supuestamente objetivista que da a entender que su información es *la* información, “lo real mismo”. Como yo había decidido relatar únicamente eso que pasaba aquí a diario desde la fundación del nuevo colonato de agricultores descendidos de la Alpujarra hasta su transformación en ciudadanía de un inmenso polígono industrial, decidí que podía serme válido el ejemplo de J. Goytisolo cuando



realizó su viaje por el Levante almeriense estampando sus emociones en aquel vibrante *Campos de Níjar*. Y así decidí, de entrada, que mi empresa narrativa se llamaría *Campo de Dalías*, es decir, el nombre primitivo de este antiguo erial o ejido del Poniente almeriense, pero decidiendo que mis viajes iban a ser esencialmente humanos y, su paisaje, un paisaje moral y estético.

Y desde mis conversaciones, observaciones y cientos de horas de grabación directa fui estampando mis emociones al par que re-figuraba a las personas como personaje social. Mis emociones eran a veces estéticas, como un paisaje, una puesta de sol, la orilla del mar, una cumbre del Gádor, el plástico reverberando como un lobo marino varado en el arenal o unas acequias moriscas serpenteando por el parral. A veces morales, como una vivienda de gente hacinada, una niñez harto difícil pero responsable, unos jóvenes en paro sin capacidad de insertarse laboralmente, unas coplas de desesperación o un hijo de agricultor irresponsable. Desde mi memoria de lector y enseñante de textos griegos recurrí a la épica griega que me era más familiar. Así fue como plasmé una gran cantidad de estampas que, a la postre, quedaron 23. Había un último capítulo dedicado a contarle a Goytisolo una parte del mapa de las tierras de Níjar que él no recorrió (de Aguamarga a Las Negras exactamente) pero que yo efectué en alguna jornada de marcha dominical. Finalmente y por motivos editoriales, mi libro perdió su título inicial *Campo de Dalías (Estampas de El Ejido)* y quedó alterado con un epílogo que constituía mi informe al Departamento universitario donde se enclavaba mi investigación. El libro, que también es un artefacto que se dirige a un mercado, amplió su círculo de lectores gracias a esa estrategia editorial, con lo que situó mi texto junto a otros que también existen sobre la cuestión. El mío, que da voz a quien jamás fue escuchado sino únicamente juzgado, ha llegado a ofrecer otras razones para entender las cosas del Poniente almeriense sin pretender jamás llevar la razón. Pero difícilmente la tendrá quien sin escuchar jamás más que a dos personas de aquí, supone su voz como infalible. Si la falibilidad es precisamente la esencia de cualquier relato de carácter social, aseguro por mi parte que el mío es, cuando menos, absolutamente falible. ¿Habré fallado cuando lo aseguro?

5. Bibliografía

- Jenks Christopher, *Rethinking Social Policy: Race, Poverty and the Underclass*, Harvard Univ. Press, 1992.
- Appiah Anthony, *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, Oxford Univ. Press, 1992.
- Becker Gary S., *The Economics of Discrimination*, Univ. Of Chicago Press, 1971.
- Fallows James, *More like Us*, Houghton Mifflin, N.Y., 1989.
- Cross Theodore, "Suppose There was No Affirmative Action in the Most Prestigious Colleges and Graduate Schools", *Journal of Blacks in Higher Education*, nº 3 (Spring 1994) pp 44-51.

- Andrew Kull, *The Colou-Blind Constitution*, Harvard Univ. Press, 1992.
- Orlando Patterson, "American Dilemmas Revisited", *Salmagundi*, Fall 1994-Winter 1995.
- Nathan Glazer, "Race, Not Class", *Wall Street Journal*, April 5, 1995, p. A-12.
- Hugh D. Graham, "Race, History and Policy: African Americans and Civil Rights Since 1964", *Policy History*, Pennsylvania State Univ. Press, vol.6 n°1, 1994, pp.34.
- R.P.Porter, *Forqued Tongue: The Politics of Bilingual Education*, Basic Books, N.Y. 1990.
- R. de la Garza, *Latino Voices: Mexican, Puerto Rican and Cuban Perspectives on American Politics*, Westview Press, Boulder, 1992.
- P.Skerry, *Mexican s: The Ambivalent Minority*, Free Press, N.Y., 1993.
- A.Porter & R. Rumbaut, *Immigrant America: A Portrait*, Univ. Of California Press, Berkeley, 1990.
- Ch.Tylor, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, Princeton Univ Press, 1992.
- A.Porter & Robert L. Bach, *Latin Journey: Cuban and Mexican Immigrants in the United States*, Univ. of California Press, Berkeley, 1985.
- A.Porter & Min Zhou, "Should ts Assimilate?", *The Public Interest*, Summer, 1994.
- Marcus Lee Hansen, *The Problem of the Third Generation Immigrant*, Augusta Historical Society, Rock Island IL, 1938: 9-10.
- G.Sartori, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Taurus, 2001.
- Njeri, "Sushi and Grits: Ethnic Identity and Conflict in a Newly Multicultural America", in G. Early (ed.) *Lure and Loathing: Essays on Race, Identity and the Ambivalence of Assimilation*, Penguin, N. Y., 1993.
- Richard Epstein, *Forbbiden Grounds: The Case Against Employment Discrimination Laws*, Harvard Univ. Press, 1992.
- Jim Sleeper, *The Closest of Strangers*, W.W.Horton, N.Y., 1993.
- Jennifer Roback, "The Separation of Race and State", *Harvard Journal of Law and Public Policy*, n°1 (Winter 1991), pp.51-74.
- John C. Murray, *We Hold These Truths*, Shee&Ward, N.Y., 1960.



- Boas F., *Changes in the Bodily Form of Descendants of Immigrants*, (Senate Document 208, 61st Cgress, Washington, DC, 1911) y *The Mind of primitive Man* (Dover Publication, N.Y., 1928).
- Mead M., *Coming of the Agein Samoa* (W.Morrow, N.Y., 1961).
- Benedict R., *Patterns of Culture* (Penguin Books, N.Y., 1934).
- Freeman Derek, *M.Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*, (Harvard Univ. Press, 1983).
- G.W.Stoking, *The Ethnographer's Magic: And Other Essays in the History of Anthropology* (Univ. Of Wisconsin Press, Madison, 1992).
- E.Barkin, *The Retreat of Scientific Racism* (Harvard Univ. Press, 1992).
- A.Schlesinger Jr., *The Disuniting of America* (W.W.Norton, N.Y. 1992).
- S. Fish, *There's No Such Thing as free Speech, and It's a Good Thing Too* (Oxford Univ. Press, N.Y. 1994).
- R. Ueda, *Postwar Immigrant America: A Social History* (St. Martin's Press, Boston, 1994).
- Bonnie Angelo, "The Pain of Being Black" (*Time*, May 22, 1989).
- T.Morrison, "On the Backs of Blacks" (*Time*, special issue, Fall 1993).
- R. Takaki, *A Different Mirror: A History of Multicultural America* (Little, Brown, Boston, 1993) y *Strangers from a Different Shore: A History of Asian Americans* (Penguin Books, N.Y. 1989).
- Milton Gordon, *Assimilation in American Life* (Oxford Univ. Press, 1964).
- Michael Novak, *The Rise of the Unmeltable Ethnics* (Macmillan, N.Y. 1971).