

Publicado en *Patrimonio Cultural, Turismo y Religión*. Colección *Construcción de Identidades y Visiones del Mundo en Sociedades Complejas*. Escuela Nacional de Antropología e Historia. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, 2009. ISBN: 978-968-03-0368-7.

Diversidad religiosa y cohesión social.

Creencias y rituales del colectivo senegalés en el proceso de integración en Sevilla

Susana Moreno Maestro¹

Grupo de investigación GEISA de la Universidad de Sevilla

El gobierno autónomo andaluz establece unas políticas de integración que reducen, en gran medida, la multiculturalidad a una cuestión meramente lingüística, haciendo casi equivaler pluralidad cultural y diversidad idiomática. Sin embargo, en el proceso de integración de los inmigrantes entran en juego otros elementos del patrimonio cultural. En esta comunicación analizaré el caso de la comunidad senegalesa de Sevilla para mostrar cómo el patrimonio cultural del grupo de origen, con una importancia fundamental de las creencias y prácticas religiosas, puede constituir la base de la estrategia de integración de determinados colectivos de inmigrantes.

Contextualizando la multiculturalidad en Andalucía

Cuando definimos a Andalucía como una realidad crecientemente multicultural y pluriétnica, estamos señalando la presencia de nuevas culturas que vienen a añadirse a otras ya existentes en el territorio andaluz. Es decir, el número de colectivos con patrimonios culturales propios presentes en la sociedad andaluza es hoy mayor que hace unos lustros, pero en ningún caso la pluralidad cultural es nueva.

Nuestra sociedad nunca ha sido homogénea. Además del pluralismo cultural referido a la diversidad étnica –presencia del colectivo gitano, que lleva

¹ Susana Moreno Maestro es miembro del grupo de investigación GEISA (Grupo para el Estudio de las Identidades Socioculturales en Andalucía) del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla y miembro de ASANA (Asociación Andaluza de Antropología). Realizó su Tesis Doctoral sobre "Las políticas de inmigración de la Junta de Andalucía. Discursos, prácticas y consecuencias en las estrategias adaptativas del colectivo senegalés de Sevilla". Es Doctora en Antropología Social y Cultural por la Universidad de Sevilla desde noviembre de 2007.

más de cinco siglos formando parte de la sociedad andaluza, y fuerte pluralismo en los siglos XVI, XVII y XVIII con más del diez por ciento de población negra -, siempre ha existido, también, una pluralidad de culturas de género y de culturas de clase y socio-profesionales (I. Moreno, 1991).

Sin embargo, esta diversidad previa a la incorporación de nuevos colectivos resultado de los actuales movimientos migratorios ha sido frecuentemente negada desde el nacionalismo de Estado, que entiende la sociedad receptora como culturalmente homogénea previa al contacto. En este sentido, la Andalucía anterior a la actual llegada de inmigrantes es pensada como una sociedad caracterizada por la cohesión social, la ausencia de conflictos culturales y el monoculturalismo.

La negación de la diversidad en Andalucía ha significado, así, un doble reduccionismo: por un lado, el reducir la diversidad únicamente a las culturas étnicas; y, por otro, el reducir las culturas étnicas a “los otros externos”. Partiendo de este hecho, ¿cómo gestionar la diversidad cuando esta siempre ha sido negada? (J.J. Pujadas, 2007)².

En la actualidad, la diversidad continúa siendo negada y es considerada, en muchos casos, incompatible con los valores dichos democráticos, justificando con ello políticas asimilacionistas y prácticas discriminatorias hacia los “otros externos”. Desde esa óptica, se presupone que la adopción de las pautas culturales de la sociedad mayoritaria conlleva necesariamente la inclusión de los grupos asimilados en la sociedad como ciudadanos de pleno derecho y, sin embargo, la asimilación no tiene por qué conducir, obligatoriamente, a la igualdad económica, social y política, como ha quedado demostrado en diversos países en los que se han aplicado políticas asimilacionistas, caso de Francia.

Partimos, por tanto, de un contexto andaluz en el que en ningún caso se distingue lo que es la pertenencia a una misma comunidad política y sus instituciones, de lo que es la adscripción a una determinada tradición cultural. Ante este hecho, el reconocimiento de la diversidad étnico-nacional no es en

² En el V Congreso sobre la Inmigración en España celebrado en Valencia en el mes de marzo de 2007, Joan Josep Pujadas se refirió ampliamente en su ponencia a la negación de la diversidad en el Estado español.

absoluto tarea fácil, pues al no reconocerse esta distinción para “los otros internos” difícilmente se hará para “los otros externos”.

Si partimos, por tanto, de un tratamiento asimilacionista para gestionar la diversidad cultural andaluza -se explicita así o no-, y si los planteamientos asimilacionistas fomentan la adopción de las pautas culturales y los modos de vida considerados propios de la sociedad “autóctona” mediante la gradual eliminación de la diferencia (Bauböck, 1996), ¿qué ocurre con “los otros patrimonios culturales”?

Analizar el multiculturalismo en Andalucía es analizar la interacción entre actores específicos teniendo por contexto la situación de Andalucía en la Glocalización³ (Robertson, 1994) y, por unidades de análisis, no las diferencias culturales en sí mismas, sino las relaciones interétnicas que se producen o, lo que es lo mismo, las interacciones y el uso que en ellas se hace de las diferencias culturales (Martín, 2003). ¿Qué elementos del patrimonio cultural propio utilizan los inmigrantes y con qué objetivos lo hacen? Si tenemos en cuenta que el patrimonio es instrumento imprescindible en la cohesión de un grupo, cabe preguntarse ¿es esta cohesión potenciadora de interacción o de segregación?

Las funciones en destino del patrimonio cultural de origen

A la hora de analizar los procesos de interacción de personas y grupos y las formas de gestión de la diversidad debemos prestar atención no solo a las políticas de integración de las sociedades receptoras –que, indudablemente, marcan la totalidad del proceso- sino, también, a las estrategias que los diferentes colectivos utilizan para actuar y adaptarse a la situación en que se encuentran.

La existencia de diásporas con conciencia de identidad y significaciones culturales propias, las maneras de funcionar y vivir las migraciones como proyectos intergeneracionales transnacionales, muestra la imposibilidad del asimilacionismo como modelo de política migratoria (S. Moreno, 2006). En

³ Para el conocimiento de este contexto, ver: Delgado Cabeza, M., *Andalucía en la otra cara de la globalización. Una economía extractiva en la división territorial del trabajo*, Mergablum, Sevilla, 2002; Gavira, L., *Andalucía sobreviviendo en la globalización. Trabajo, cambios institucionales y estrategias de resistencia*, Mergablum, Sevilla, 2002; Moreno, I., *La globalización y Andalucía. Entre el mercado y la identidad*, Mergablum, Sevilla, 2002.

consecuencia, es necesario desechar toda pretensión de basar la cohesión social en la homogeneidad cultural. Aunque pueda existir una integración asimilacionista a nivel individual, esta no es posible a nivel colectivo. El hecho es que “la integración a la sociedad no puede hacerse de manera individual, sino a través de acciones colectivas dirigidas a cambios estructurales” (R. Breton, 1996:37-38).

En este sentido, el uso del patrimonio cultural propio, con una importancia fundamental de elementos y prácticas religiosas, puede ser parte principal de la estrategia colectiva de adaptación a la sociedad andaluza por parte de los grupos de inmigrantes, como ocurre en el caso de los senegaleses de Sevilla.

Con este ejemplo etnográfico mostraremos que la reafirmación del patrimonio cultural por parte de los colectivos de inmigrantes, no es, la mayoría de las veces, una resistencia consciente a la dinámica global de homogeneización de modos de vida, sino que se trata de una estrategia de adaptación a la sociedad andaluza desde una situación de no reconocimiento social.

La religión, ¿una cuestión privada?

El Islam, en su lectura cofrática, constituye la cultura de pertenencia de la mayoría de la población senegalesa⁴. Los miembros de estas cofradías hacen voto de obediencia a sus marabout (fundadores o líderes espirituales actuales), considerados administradores y herederos del *baraka* o fuerza divina. A través de su *baraka*, los marabout poseen la energía de curar enfermedades y de conceder la salvación espiritual de sus seguidores.

Actualmente, la Mouride es la cofradía más activa en Senegal y con mayor crecimiento. Nacida en el último cuarto del siglo XIX, es de inspiración sufí, como las otras cofradías musulmanas de Senegal, y significa, en buena medida, una respuesta a la desestructuración de la sociedad wolof⁵. A través

⁴ En Senegal, la práctica islámica toma la forma de tariqas o cofradías religiosas, órdenes místicas del Islam que surgen para propiciar el acercamiento entre los creyentes y la divinidad. Las tres principales son: 1.- la cofradía Xaadir (Qadriyya), fundada en Mauritania. Es la más pequeña y más antigua de Senegal; 2.- la cofradía Tijanne (Tijaniyya), fundada en Argelia; 3.- la cofradía Mouride, fundada en Senegal por Ahmadou Bamba.

⁵ La cofradía Mouride acoge a los miembros de antiguas familias aristocráticas que vienen a refugiarse y a formar alianzas matrimoniales con familias marabúticas. Esto posibilitó a Ahmadou Bamba y a su

de los marabout, lo esencial del mundo rural senegalés se vincula a una visión del mundo cuyos valores tradicionales estaban caracterizados por el culto al trabajo, la necesidad de obediencia y el sentido de la humildad. Fueron estas virtudes, exaltadas por la ética marabútica, las que aseguraron a los marabout el control de la reproducción de la mano de obra agrícola (Ch. Sarr et A. Diop, 2004). Se convierten así, en el seno de la estructura colonial⁶, en mediadores entre el Estado y la organización social de la economía. *“Trabaja para este mundo como si fueras a vivir eternamente, y trabaja para el otro como si fueras a morir mañana”*, con este mensaje, Ahmadou Bamba, fundador del Mouridismo, restablece el valor del trabajo en una población desocupada y una sociedad desestructurada por la colonización (S. Bava, 2002).

Indudablemente, el desarrollo de las tecnologías de la comunicación y de la información ha sido fundamental en el esparcimiento de la cofradía en la emigración. La mayor parte de los senegaleses que se encuentran en Sevilla son musulmanes y, muchos de ellos, mourides, dándose un proceso de continuidad, con evidentes cambios y adaptaciones, entre las prácticas religiosas desarrolladas en Senegal y las desarrolladas ahora en Sevilla.

Por la importancia de la religión en Senegal, no es de extrañar que la primera agrupación senegalesa en Sevilla fuese religiosa: la dahíra, agrupación en la que, con el objetivo manifiesto de estar juntos y ayudarse, se realizan de forma conjunta las prácticas religiosas. En dahíra se organiza la ayuda mutua, la repatriación de cuerpos, los cuidados por enfermedad o accidente, la acogida y financiación de la estancia de los marabout durante sus visitas, la colecta de fondos para el califa general de la cofradía, la organización de viajes para determinadas celebraciones, etc.⁷. Por ello, se afirman cosas como que *“la primera integración se hizo dentro de la asociación religiosa”* (Ousmane). Es decir, la reafirmación de la pertenencia a una comunidad religiosa se constituye en estrategia de inserción de la comunidad senegalesa en la sociedad sevillana.

familia consolidar su nueva empresa sobre la sociedad wolof permitiendo, a su vez, que las antiguas aristocracias pudieran mantener su poder. El territorio mouride es así el territorio wolof, donde la religión constituye una fuerza política. Con la colonización, la gente del pueblo encuentra refugio en la nueva estructura que aporta el hábito de la sumisión y la voluntad de trabajar para un jefe y darle los frutos de su trabajo (Guèye, C., *Touba. Le capital des mourides*. Karthala, 2002).

⁶ La cultura del cacahuete se inserta en los proyectos de la Administración Colonial Francesa, con el desbrozamiento de tierras.

⁷ Todo esto se asegura gracias a aportaciones que *“no es obligatorio, cada uno da si puede”*.

Aunque algunos vayan a la mezquita del barrio de la Macarena a rezar los viernes, los senegaleses de Sevilla cuentan con una casa alquilada en el barrio de San Jerónimo para la dahíra. Una vez por semana -los domingos, o los martes en los periodos donde la venta es alta los fines de semana⁸-, aproximadamente de 20'30 a 23'00 horas, se va a dahíra a rezar, a plantear problemas, a buscarles solución, a dar consejos, informaciones...

Así, las cofradías musulmanas tienen la doble función de terapia y de creación de vínculos sociales (J. Lacomba, 2001). A través de estas reuniones semanales en dahíra se canaliza, en gran medida, la solidaridad que vincula a los miembros de la comunidad senegalesa en Sevilla. Los problemas y las dificultades de cada quien son sacados a la luz para que, sobre ellos, se pueda ejercer esta solidaridad grupal, planteándose desde situaciones de precariedad socioeconómica hasta asuntos de enfermedad, pasando por problemas familiares:

“...si alguien tiene problema, nos interesamos y buscamos formas de ayudarlo. Cada fin de semana, los domingos, nos reunimos allí y hablamos, y rezamos, y nos enteramos de los problemas que hay. Llevamos años haciendo eso” (Abdoulaye).

Reproducción de fiestas y rituales religiosos, el patrimonio cultural en la emigración

Al igual que muchos andaluces reactivaron su conciencia de identidad en la emigración, ya fuera en Cataluña⁹ u otro país europeo, y lo hicieron, entre otros procedimientos, con la reproducción de sus propias fiestas y rituales, los emigrantes senegaleses se reafirman en sus creencias, valores y prácticas, en espacios y situaciones de contraste.

En el colectivo senegalés, muchos establecen una distinción entre el Islam y el Islam senegalés, el Islam de los negros, lo que parte de una *“honda convicción africana de que la sociedad es parte integrante de la escala cósmica y de que no existe incompatibilidad alguna entre la parte social y el todo natural*

⁸ La mayor parte del colectivo senegalés de la ciudad se dedica a la venta ambulante.

⁹ Para el tema de los andaluces en Cataluña ver, sobre todo, Martín, E., *La emigración andaluza a Cataluña*. Fundación Blas Infante, Sevilla, 1992; para andaluces en Madrid, Jiménez, C., *Más allá de Andalucía. Reproducción de devociones andaluzas en Madrid*. Fundación Blas Infante, Sevilla, 1997.

(...). *El animismo se expresa con toda vitalidad tanto en el Islam como en el cristianismo, ya que no es una forma herética en monoteísmo sino la particular sensibilidad africana de conectar con el mundo circundante*” (F. Iniesta, 1998:246-249).

Los rituales y fiestas principales que celebran los senegaleses responden al modelo general de la religión musulmana y al propio del Mouridismo y de las otras tariqas o cofradías. Entre las principales celebraciones está el Mawloud o Mahomit (celebración del nacimiento del Profeta Muhammad), el Ramadán y la Korité (fiesta que marca el fin del Ramadán), el *Tabaski* o Fiesta del Cordero y el Gran Magal de Touba, que constituye cada año una peregrinación de los seguidores del Mouridismo a la ciudad santa de Senegal.

El calendario de fiestas organiza no solo la vida de los senegaleses en Senegal, sino también la de los senegaleses y las senegalesas en la emigración, ya sea porque señale la fecha de regreso temporal al país de origen o su celebración en los países donde se encuentran. Entre los senegaleses de Sevilla, aquel que puede y su situación, no sólo económica sino también administrativa y laboral, lo permite, viaja a Senegal para pasar alguna de las fiestas principales. Por el contrario, cuando no se tiene la oportunidad de ir, las fiestas son las grandes ocasiones donde se reúne un mayor número de senegaleses y senegalesas en la emigración, reafirmando cíclicamente su pertenencia a una misma comunidad.

De esta forma, los emigrantes senegaleses dan sentido al lugar al que llegan, además de por las relaciones económicas y sociales transnacionales, por la recreación de redes de solidaridad, también transnacionales, y por actividades que implican la redefinición del espacio en términos simbólicos, a través, principalmente, de los rituales (L. Suárez, 1996). Así, el Islam senegalés, a través de prácticas celebradas en grupo, es vector de unión fundamental para la comunidad senegalesa frente a los demás grupos de la sociedad receptora.

Por su significación simbólica, dahíra es el lugar donde se celebra gran parte de las fiestas. Las celebraciones siguen, más o menos, un mismo proceso: tienen lugar desde aproximadamente el mediodía -cuando muchos han recogido ya la mercancía expuesta para la venta- hasta cerca de la media noche. Ropa senegalesa se divisa en cada rincón de dahíra, impregnándose

del olor a *tie bou yapp* y a *yassa*. Durante la celebración, aprovechando la presencia de buena parte de los senegaleses que viven en Sevilla, se recoge dinero que se ha acordado recaudar por algún motivo –enfermedad, traslado de cadáveres, etc.–, se hace la presentación a la comunidad de los recién llegados a la ciudad, se venden y compran telas y productos que alguien pueda haber llevado de su viaje a Senegal... Se reza, se dice una oración y se colocan las manos en posición de aceptar las palabras de deseos de paz y bienestar. Todo gira en torno a Senegal.

Esta reproducción de fiestas y rituales en la emigración reafirma, de una parte, la pertenencia a una misma comunidad de origen, la senegalesa, y, de otra, la pertenencia a una misma comunidad de creyentes, la del Islam. Además, al ser la religión una de las principales señas de identidad senegalesa, ambas reafirmaciones se refuerzan mutuamente.

La religión, ¿cuestión individual o colectiva?

La importancia del factor colectivo en la estructura mouride es incuestionable (A. Piga, 2002). Las escuelas coránicas, el trabajo colectivo en los campos de los marabout, la contribución voluntaria, las fiestas en general y el magal¹⁰ en particular, son lugares y ocasiones donde el lazo personal fiel-marabout desemboca en la exaltación comunitaria de una identidad mouride.

En la emigración, el factor comunitario también está muy presente. En sus manifestaciones colectivas en Sevilla son exaltados los valores de solidaridad, sumisión y reciprocidad. Dahíra es lugar de relación para los senegaleses y las senegalesa, espacio y tiempo donde se refuerzan las relaciones de amistad, de parentesco, de solidaridad. Se participa de forma conjunta en prácticas religiosas y otras pautas culturales (sentarse en el suelo, beber té, ir descalzos, etc.). Las reuniones en dahíra estructuran en gran medida la vida social del colectivo senegalés de Sevilla, dándole un carácter cíclico al tiempo mediante la celebración de estos rituales semanales y de los eventos de carácter anual a los que nos acabamos de referir.

¹⁰ *Magal* es un término wolof que significa rendir homenaje, celebrar. En la comunidad Mouride existen diferentes magals, pero el más importante es “El Gran Magal de Touba”, que puede reunir cada año a tres millones de fieles en Touba. Es un acto de reconocimiento a Alá que marca la partida al exilio de Cheikh Ahamadou Bamba.

Pero, además de servir de foro donde cada quien puede plantear problemas y dificultades particulares en busca del apoyo colectivo, dahíra es el espacio demandado a la hora de hacer llegar una determinada información que se considere importante para la generalidad del colectivo senegalés de Sevilla. En dahíra se han dado charlas sobre el último proceso de “normalización”, del año 2005, - donde dos abogados resolvieron dudas exclusivamente a los senegaleses-, sobre sistemas de viviendas a inmigrantes en Sevilla o sobre posibilidades de compra de viviendas en Senegal.

Todo lo que estamos planteando nos lleva a una importante conclusión, y es que todo aquello que provoca inestabilidad y que, por tanto, constituye un obstáculo para una buena inserción en la sociedad sevillana, se pone en manos del colectivo. Y esto supone una fuerte cohesión identitaria, pues es a través de las pautas culturales senegalesas como se afrontan los problemas.

La cohesión identitaria facilita la buena inserción en la sociedad receptora y para esta cohesión, como estamos viendo, es fundamental el uso de elementos del patrimonio cultural propio. La religión, a través de proyectos en Senegal con los que estar presentes en origen¹¹ y a través de reuniones semanales y fiestas anuales en Sevilla, se convierte en un factor de estabilidad fundamental para la persona que emigra, reafirmando la pertenencia a un colectivo con el que comparte gran parte de la visión del mundo y de los valores que lo rigen. Por ello, pensamos que un objetivo de las políticas migratorias debería ser desarrollar la cohesión interna de las comunidades de inmigrantes, contrariamente a la idea de aquellos que opinan que el mantenimiento de las redes sociales intragrupalas y una fuerte identidad etno-nacional son obstáculos para la integración social.

Cuando se habla de interculturalidad, ¿se piensa en el reconocimiento de la diversidad religiosa?

Si la negación del reconocimiento es una forma de opresión (Ch. Taylor, 1992), ¿qué ocurre con las religiones? Podemos hablar de diálogo intercultural

¹¹ Para un análisis más amplio del carácter transnacional de las redes religiosas mouride, ver: Moreno, S., “La Cofradía Mouride en la emigración senegalesa: ¿agente de desarrollo?” En Palenzuela, P. y Gimeno, J.C. (coord.), *Culturas y desarrollo en el marco de la globalización capitalista. X Congreso de Antropología (199-216)*, Fundación El Monte, Sevilla, 2005 ; Moreno, S., “Le mouridisme ou sein de l’immigration sénégalaise : agent de développement. Le cas de l’Andalousie ». *Diversité urbaine. Cahiers du Groupe de recherche ethnicité et société (93-110)*. Volume 6, num.1, 93-110. Montreal, 2006.

cuando el diálogo es entre iguales, es decir, cuando hay un *reconocimiento* de “el otro” como interlocutor en pie de igualdad, lo que implica la posibilidad de la minoría de opinar sobre la mayoría (Giménez, 2007)¹² ¿Están reconocidas las religiones? ¿Se puede opinar desde una religión minoritaria sobre otra mayoritaria?

El ámbito religioso, parte fundamental del Patrimonio Cultural de los diversos colectivos, no está teniendo un tratamiento adecuado por parte de los gestores de la diversidad en Andalucía, que o bien lo ignoran o lo toman exclusivamente como cuestión del ámbito privado, cuando no como simple elemento retardatario. En este sentido, la visión mayoritaria del Islam por parte de la sociedad andaluza es la de una religión venida de la inmigración¹³ (A.M. Castillo Morón, 2006). Se trata, una vez más, de una consecuencia de la negación de la diversidad cultural interna, en este caso religiosa, de la sociedad andaluza. Sí es cierto que el Islam ha crecido de manera importante en Andalucía con la llegada de personas de otros lugares de origen, pero también lo es que ya había comunidades islámicas andaluzas previas a esta llegada. Ocurre que, al poner en relación Islam e inmigración, se acentúa la visión de la religión como elemento retardatario e irracional y la visión de los inmigrantes como miembros de colectivos más atrasados e irracionales.

Como hemos ejemplificado con el caso de los senegaleses de Sevilla, los centros religiosos no son solo lugares de rezo, se trata de “centros sociales”, de lugares de relación cotidiana donde tomar té, charlar, comer, celebrar fiestas, debatir, recibir información sobre alquiler de pisos, regularizaciones, posibilidades de trabajos, etc. Es decir, son espacios y contextos de actuación determinantes en el proceso de integración.

Por ley, los diferentes servicios municipales deben dar igualdad de trato a las distintas confesiones religiosas, es decir, deben prestar asesoramiento, ceder suelos municipales para la construcción de centros religiosos, acondicionar recintos dignos con capacidad para organizar eventos desde los que se fomente las relaciones intra e inter-comunitarias... Sin embargo, estos servicios no se cumplen para las comunidades islámicas, como ejemplifica el

¹² Extraído de la intervención de Carlos Giménez en el V Congreso sobre la Inmigración en España celebrado en Valencia en el mes de marzo de 2007.

¹³ Se obvian unos acuerdos firmados, en 1989, entre el Estado español y la Comisión Islámica de España, que reconoce al Islam como religión de notorio arraigo en el Estado español.

hecho de la paralización de la construcción de una mezquita en terrenos para uso público del barrio sevillano de Los Bermejales como consecuencia de la islamofobia de numerosos vecinos.

En este sentido, desde la Administración autonómica se debería obligar a los municipios a actuar para que se aplicara la igualdad de trato y, sin duda, un buen paso sería incorporar la cuestión religiosa a los Planes Integrales para la Inmigración en Andalucía, sobre la que no se hace ninguna referencia.

Si leemos la introducción al área socio-cultural en uno de los documentos técnicos de evaluación del *I Plan Integral 2001-2004*, observamos que se afirma que *“desde esta área se establecen distintos mecanismos que favorecen la creación de espacios óptimos para la práctica y la difusión de las diferentes culturas...”* (Consejería de Gobernación, 2004:213), pero la realidad es que no hay ni una sola medida de apoyo a culturas de origen de los colectivos de inmigrantes y ninguna referencia, en consecuencia, al ámbito religioso.

Sin embargo, si estamos analizando posibles intervenciones para el colectivo senegalés dentro del área socio-cultural, es imprescindible remitirnos al ámbito religioso pues, como estamos mostrando, la mayor parte de sus fiestas y rituales, tanto en el lugar de origen como en su reproducción en Sevilla, refieren a este ámbito.

“Durkheim había afirmado que lo religioso es, sencillamente, lo social, como el rasgo más característico de un conglomerado humano que tiende a articularse. Una visión detallada del África negra contemporánea permitiría invertir la proposición durkheimiana para acercarla a la realidad del presente: el pensamiento y el comportamiento social africanos son profundamente religiosos. Podemos dudar de que se pueda pensar en una sociedad moderna africana sin estar presidida por la religiosidad como fenómeno capital. El dato puede sorprender, en el exterior, al ver que la inmensa mayoría de Estados poseen constituciones laicas, pero esos mismos Estados gozan de justificación en buena medida como garantes del libre discurrir de las actividades religiosas de numerosas comunidades de fieles” (F. Iniesta, o.c.1998:244).

El reconocimiento de las prácticas culturales y religiosas es fundamental para garantizar el bienestar del grupo, pues a través de ellas sus miembros dan

sentido a las prácticas cotidianas, orientan sus vidas. Sin embargo, ni el *I Plan Integral para la Inmigración en Andalucía 2001-2004* ni el *II Plan Integral para la Inmigración en Andalucía 2006-2009* hacen mención a referentes religiosos en sus áreas de actuación. Las áreas dedicadas a cultura tienen por objetivos el fomento del deporte, la integración de jóvenes y mujeres en movimientos asociativos (fundamentalmente autóctonos), la formación de bibliotecas, el fomento de debates, etc. Todo se reduce a lo individual. Pero no solo tener un trabajo, una vivienda o derechos jurídicos genera bienestar, también el sentimiento de pertenencia a un grupo genera bienestar, el tener valores y pautas que nos guíen en nuestro quehacer diario genera bienestar. Como decimos, no hay ningún objetivo ni, en consecuencia, medida, encaminados a generar las condiciones para el buen desarrollo de manifestaciones culturales y religiosas propias; nada, por ejemplo, como el fomento de espacios acondicionados para que los colectivos puedan organizar sus actividades y prácticas culturales. Ceremonias, rituales, fiestas “tradicionales”..., son manifestaciones de expresión colectiva y de carácter público que refuerzan el sentimiento de pertenencia a un determinado grupo; son la dimensión colectiva y la dimensión pública las que le dan sentido. Es necesario, por tanto, habilitar espacios en los que desarrollar esas manifestaciones. Sin embargo, ni una sola referencia. Así, al no ser tratado por la Administración –imaginamos que a sabiendas del rechazo social que producen los encuentros colectivos de inmigrantes en los espacios públicos, percibidos como amenaza-, lo que se hace es fomentar la invisibilización de estas prácticas, generando guetos y levantando sospecha entre la población autóctona. Con la no actuación, muchas veces argumentada en evitar “choques culturales”, lo que realmente se genera es una situación contraria a la que debería ser, que no es otra que la de favorecer las relaciones sociales entre los distintos colectivos. Es el trato cotidiano el que evita, muchas veces, los conflictos y, sin embargo, se actúa en sentido contrario.

La garantía para el *reconocimiento* de “los otros” sería que la diversidad étnico-cultural en sí misma, de la que indudablemente forma parte la diversidad religiosa, entrara a formar parte del Patrimonio Cultural andaluz, lo que facilitaría la cohesión social en Andalucía mediante el reconocimiento de la diversidad cultural como rasgo fundamental de la propia identidad andaluza.

Las redes comunitarias -a veces formalizadas en asociaciones- juegan un rol fundamental en la vida cotidiana del inmigrante. El asociacionismo inmigrante, también el religioso, se opone a la creencia de que el éxito individual depende exclusivamente del mérito personal; al contrario, se valora la fidelidad al grupo. Sus diferentes organizaciones pueden facilitar la adaptación social y cultural, pueden conseguir que se valore la doble pertenencia: a la sociedad de origen y a la sociedad de acogida. El reconocimiento de la pluralidad de culturas y adscripciones religiosas es, por tanto, crucial para lograr la cohesión social que acompañe a la integración.

Sin embargo las medidas de actuación para la integración se dirigen exclusivamente al individuo y, además, desvinculado de la cultura de origen. No existen políticas decididas por parte de la Junta de Andalucía para fortalecer y desarrollar las culturas específicas de los diversos colectivos (lengua, “expresiones culturales”, sociabilidad interna, etc.). Sus políticas son más de sensibilización de la sociedad receptora frente al racismo y la xenofobia y de integración laboral de los inmigrantes y escolar de los hijos de inmigrantes que de reconocimiento del derecho a la identidad propia sin sufrir discriminación por ello. Las asociaciones étnicas que reciben financiación son, fundamentalmente, aquellas que organizan actividades y eventos culturales de sensibilización a la sociedad “de acogida”, dejándose sin contemplar otras asociaciones con funciones importantes en el proceso de integración como pueden ser la resolución de conflictos familiares, la defensa de posiciones políticas o la realización de prácticas religiosas. Se considera que estas últimas prestaciones entrarían dentro del dominio privado, no serían objeto de intervención pública, a diferencia de aquellas asociaciones o actuaciones de vocación “cultural”.

Desde el principio multiculturalista (D. Helly, 1996), muy alejado del asimilacionista, se entiende que es precisamente la discriminación cultural, es decir, el no reconocimiento, lo que lleva a la constitución de grupos que organizan su propia vida social al margen de la población mayoritaria. Para evitarlo, desde este otro enfoque se aboga por la creación de canales de diálogo con los colectivos de inmigrantes, favoreciendo así su participación en la vida de la sociedad de acogida. Es decir, estos canales serían el medio de expresión para sus reivindicaciones, que suponen, en la mayoría de los casos,

el deseo de que sus culturas estén presentes en el diseño de las sociedades de acogida, con la aceptación y garantía de la posibilidad de mantenimiento de la particularidad cultural sin sufrir discriminación por ello.

Bibliografía

- Bava, S., “De la ‘Baraka’ aux affaires. La captation de ressources religieuses comme initiatrices de nouvelles routes migratoires », *Ville-Ecole-Intégration Enjeux*, n131 (48-63), 2002.
- Bauböck, R., “Social and Cultural Integration in a Civil Society”, *Diversity: Integration and Pluralism in Societies of Immigration* (67-132), Aldershot, Avebury, 1996.
- Breton, R., « Les nouveaux modes d’organisation ethniques au Canada ». *Hommes et Migrations*, 1200, (35-41), 1996.
- Castillo Morón, A-M., “Pluralismo religioso y ciudad”, en Foro Aben Humeya. Noviembre, 2006.
- Consejería de Gobernación, Dirección General de Coordinación de Políticas Migratorias, *Documento Técnico de seguimiento /02 Primer Plan Integral para la inmigración en Andalucía 2001-2004*. Junta de Andalucía, Sevilla, 2004.
- Helly, D., *Le Québec face à la pluralité culturelle 1977-1994. Un bilan documentaire des politiques*, Documents de recherche n°36. Institut Québécois de Recherche sur la Culture, Québec, 1996.
- Iniesta, F., *Kuma. Historia del África negra*. Edicions bellaterra, Barcelona, 1998.
- Lacomba, J., “Inmigrantes senegaleses, Islam y cofradías”, *Revista Internacional de Sociología*, 29. CSIC, mayo-agosto 2001.
- Martín, E., *Procesos migratorios y ciudadanía cultural*, Mergablum. Edición y Comunicación, Sevilla 2003.
- Moreno, I, “Identidades y rituales”. En Prat, Martínez, Contreras y Moreno (Eds) *Antropología Social de los Pueblos de España* (601-636), Taurus, Madrid, 1991.
- Moreno, S., *Aquí y Allí, viviendo en los dos lados. Los senegaleses de Sevilla, una comunidad trasnacional*, Dirección General de Coordinación de Políticas Migratorias, Sevilla, 2006.

- Piga, A., *Dakar et les ordres soufis. Processus socioculturels et développement urbain au Sénégal contemporain*, L'Harmattan, Paris, 2002.
- Robertson, R., "Globalization or Glocalization?", *The Journal of International Communication*, 1-1, (23-52), 1994.
- Sarr, Ch. et Diop. A., *Emergence de nouveaux acteurs locaux et recomposition des territoires urbains : appropriation de la centralité des villes par les Moodu-moodu. Synthèse des résultats*, Programme de Recherche Urbaine pour le Développement, Dakar, 2004.
- Suárez, L., "Estrategias de pertenencia y marcos de exclusión: colectivos sociales y estados en un mundo trasnacional", en *Procesos migratorios y relaciones interétnicas. Congreso de Antropología Española*. Zaragoza, 1996.
- Taylor, CH., *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton University Press. Princeton, 1992.