

MESA 7: TRANSFORMACIONES CULTURALES E IDENTIDADES

«Predicar en tierra ajena: los roles asumidos por los imames en contexto migratorio»

Jordi Moreras (Grup de Recerca sobre Antropologia Fonamental i Orientada (GRAFO-UAB))

1. INTRODUCCIÓN: DE SUJETOS INVISIBLES A SUJETOS INTERROGADOS

La más notable e inmediata consecuencia de los atentados del 11 de marzo en Madrid es que la presencia musulmana en España ha pasado a ser vista como una posible amenaza, de la que –se argumenta- hay que protegerse preventivamente. El discurso securitario ha reemplazado los argumentos que planteaban la integración de estos colectivos, y han proliferado las afirmaciones que proclamaban la necesidad de establecer un estrecho control de las actividades que mezquitas e imames llevaran a cabo. Según el barómetro de opinión elaborado por el *Real Instituto Elcano de Estudios Internacionales y Estratégicos* (junio de 2004), ante la pregunta sobre cuáles deberían de ser las medidas a tomar para combatir el terrorismo internacional, un 34,1% de los entrevistados afirmó que hay que desarrollar un mayor “control de inmigrantes (musulmanes) y de mezquitas”. El debate sobre el control se ha desatado rápidamente, y de nuevo, como ya acostumbra a ser habitual respecto la presencia del islam en España, las discusiones se han construido en torno a opiniones que no análisis de esta presencia. Unas opiniones que frecuentemente recurren a referencias de otras realidades europeas, sin saber que difícilmente tales experiencias pueden ser aplicables al caso español.

Ante una realidad de la que tan sólo se siguen intuyendo las formas más externas, las voces presuntamente autorizadas de diferentes entidades inmigrantes que han alertado a la opinión pública del peligro de la radicalización religiosa de las comunidades musulmanas, han sacado a la palestra de nuevo viejas sospechas, reclamando del nuevo gobierno socialista una respuesta proactiva. Tanto en la vida cotidiana como en la política, las urgencias acaban pasando malas jugadas. Las respuestas aceleradas, no siempre bien medidas, ante realidades complejas, pueden dificultar su posterior resolución. La cuestión de la organización del islam en España, edificada a partir del Acuerdo de Cooperación de 1992 firmado con la Comisión Islámica de España –por iniciativa del gobierno socialista y, considerado hasta hoy en día, el marco legal de reconocimiento del islam más amplio de la Unión Europea-, no puede redefinirse en clave de control. Una interpretación legalista del contenido del Acuerdo vería que estos elementos de control que ahora se citan con urgencia, ya se encuentran presentes en su articulado, otorgando su responsabilidad a la entidad que ha sido institucionalizada como representante del islam, la citada Comisión Islámica. Una interpretación política debería de tener presente que después de doce años de vigencia del Acuerdo, el principal problema radica en su pobre aplicación y ejecución.

Sea cual sea la perspectiva de análisis que se adopte, las preguntas básicas con las que definir la presencia del islam en España siguen sin tener una respuesta concreta y precisa: ¿cuántas mezquitas y oratorios musulmanes hay en el país?, ¿cuántos imames se encuentran al frente de estos centros?, ¿qué tipo de implicación mantienen los imames en el proceso de integración social de los colectivos musulmanes?, ¿cuál es la formación profesional que han recibido, y si esta es la más adecuada para realizar su tarea en contexto de inmigración?, ¿cuál es el contenido de sus prédicas?, ¿incorporan en las mismas contenidos radicales?, ¿cuál es su capacidad de liderazgo y/o representación del colectivo musulmán?... En definitiva, demasiadas cuestiones fundamentales a resolver, como para empezar a hablar de controlar una realidad que todavía se nos presenta de una manera muy difusa.

Ahora parece ser tiempo de hablar de las autoridades religiosas en el islam español. Pero antes que nada, es preciso reconocer que la construcción social de la figura de los imames es fruto de un proceso acumulativo de imágenes por parte de nuestra opinión pública, respecto a unas figuras y unos colectivos que prácticamente se les había mantenido en un nivel de invisibilidad social, pero que en los últimos años despiertan una mayor atención, hasta el punto de haberles convertido en sujetos de interrogación (por no decir abiertamente, de sospecha). El debate generado en torno al islam, a los musulmanes, a los imams o a su integración es un debate que tiene un fuerte componente endógeno en la sociedad española, que propone unos interrogantes y unos argumentos formulados únicamente desde su propia perspectiva. Un debate monocorde (con dimensiones políticas y sociales) en el que no se propone que se incorporen las opiniones generadas desde los colectivos musulmanes, sino es para ratificar la pertinencia de los interrogantes propuestos por los no musulmanes.

2. SOCIOGRAFIA DE LOS IMAMES EN ESPAÑA Y CATALUÑA

La inexistencia de un estudio sociográfico sobre la presencia islámica en el Estado español tan sólo permite establecer cálculos estimativos sobre el número y perfil de los imames que trabajan en nuestro país. Algunos de los trabajos disponibles (Moreras, 1999; Garreta, 2000; Lacomba, 2001) hacen referencia a los imames en contexto de inmigración. Otras aproximaciones más cuantitativas (ISOR-UAB, 2002) pretenden definir el perfil general de este personal religioso, si bien la metodología adoptada –entrevistas telefónicas indirectas, no con los propios imames sino con los responsables de los oratorios- no es la más adecuada para determinar el rol y la posición que ocupan, o el estatus de dependencia de estos especialistas respecto a tales responsables comunitarios.

En base a todas estas aproximaciones incompletas, hay que elaborar un esbozo de este perfil sociográfico de los imames en España y Cataluña. Lo primero, y más complicado, es establecer una estimación del número de oratorios y mezquitas en España: podría avanzarse una cifra que oscilaría entre 350 y 500, dependiendo de las fuentes consultadas. En Cataluña, el número es más preciso: a mayo de 2004 se contabilizaban un total de 137 oratorios musulmanes (lo que representaría aproximadamente, entre el 30-40% del total del Estado). Para determinar el número de imames, hay que tener presente que, en primer lugar, no todos los oratorios musulmanes tienen un imam a su frente (en Cataluña, sólo el 54,4% de los centros tienen un imam con dedicación exclusiva), y segundo, que hay personas que, a pesar de que podrían desarrollar las diferentes tareas propias de los imames, no se

encuentran asignadas a un centro específico: es decir, compatibilizan algunas actividades voluntarias de carácter religioso con otras de carácter laboral o formativo diverso, o bien hacen de complemento del imam de la mezquita local, o bien desarrollan una actividad itinerante. Con estas consideraciones, y teniendo bien presente las singularidades que adquiere la configuración asociativa del islam en las cuatro principales regiones de asentamiento de estas comunidades (Madrid, Andalucía, Ceuta-Melilla, y Cataluña), probablemente el número de imames fijos sea inferior al número de centros, si bien esta cifra puede verse compensada con el número de personas que desarrollan ocasionalmente y con carácter voluntario determinadas funciones de imam.

Respecto a Cataluña, y de acuerdo con la revisión y actualización de los datos del informe ISOR-UAB (2002), se pueden comparar el número de imames de acuerdo con su dedicación (en exclusividad o como voluntarios y/o temporales), en los treinta años que van desde 1974 a marzo de 2004:

Tabla 1. Perfil de permanencia de los imames en los oratorios musulmanes de Cataluña (1974-marzo 2004).

Fecha apertura oratorios	Imam fijo	Imam voluntario o temporal
1974-1984	3	1
1985-1990	16	4
1991-1995	19	12
1996-2000	29	37
2001-2004*	7	8
Total	74	62
%	54,4	45,6

(*) Dato a marzo de 2004

Fuente: Elaboración propia

Podemos observar el equilibrio existente entre los oratorios que tienen un imam fijo y los que lo tienen ocasionalmente, así como la modificación del perfil de permanencia de este personal, principalmente fijo hasta la mitad de los años 90 y mucho más eventual entre los oratorios abiertos posteriormente. Se podría pensar que esto podría deberse a que la permanencia estable de los imames en estos centros fuera fruto de la progresión cualitativa del proceso de configuración comunitaria de estos colectivos (es decir, que los centros más antiguos, también tengan más medios y posibilidades de mantener un imam en exclusividad). Pero tal como se muestra en la tabla 2, este perfil de permanencia no depende tanto de los años que lleve abierto el centro, sino de la trayectoria llevada por el mismo a lo largo de esos años. La siguiente tabla muestra comparativamente los datos de dos investigaciones (de 1996 y de 2002) respecto a los oratorios musulmanes de quince municipios de la provincia de Barcelona. Durante esos años, estos centros han sido testigos del paso de diferentes imames que han ofrecido sus servicios por periodos más o menos largos. Lo que destaca de la tabla es el régimen laboral que habitualmente han ofrecido a este personal:

Tabla 2. Règim de permanencia de los imames en los oratorios musulmanes de quince municipios de la provincia de Barcelona. Comparación entre 1996 y 2002.

Localidad	Nombre de la mezquita	Fecha apertura	Marzo 1996 (1)	Marzo 2002 (2)
Barcelona	Centre Islàmic de Barcelona	1974	Fijo	Fijo
Barcelona	<i>Rahma</i>	1977	Voluntario	Fijo
Barcelona	<i>Amical</i>	1978	Voluntario	Voluntario
Barcelona	<i>Tarik ben Ziad</i>	1981	Fijo	Fijo
Hospitalet Ll.	<i>Al-Fath</i>	1984	Fijo	Fijo
Mataró	<i>Youness</i>	1984	Voluntario	Voluntario
St.Vicenç H.	<i>Al-Bilal</i>	1988	Fijo	Fijo
Premià M.	<i>At-Tauba</i>	1989	Fijo	Fijo
Barcelona	<i>Ali</i>	1989	Voluntario	Voluntario
Manresa	<i>Msab bnou Omair</i>	1990	Fijo	Fijo
Berga	<i>Omar bnou al-Khatab</i>	1991	Sin datos	Voluntario
Canovelles	<i>Al-Muhajirin</i>	1991	Fijo	Fijo
Vilafranca P.	<i>Al-Fath</i>	1991	Sin datos	Fijo
Terrassa	<i>Com.Musulmana de Terrassa</i>	1992	Fijo	Fijo
Manlleu	<i>As-Sunna</i>	1992	Fijo	Fijo
Mataró	<i>Annour</i>	1992	Fijo	Fijo
Sta.Coloma	<i>As-Sunna</i>	1994	Fijo	Fijo
Mataró	<i>Al-Ansar</i>	1994	Fijo	Fijo
Vilanova Camí	<i>As-Salam</i>	1994	Sin datos	Fijo
Manresa	<i>Al-Fath</i>	1995	Fijo	Fijo
Barcelona	<i>Minhaj ul Quran</i>	1996	--	Fijo
Barcelona	<i>Abi Ayoub Ansari</i>	1996	--	Fijo
Barcelona	<i>Madani</i>	1997	--	Fijo
Vilanova i la G.	<i>Assoc. Cult. Islàmica de Vilanova i la G.</i>	1997	--	Fijo
Barcelona	<i>As-Salam</i>	1998	--	Fijo
Hospitalet Ll.	<i>Asoc. Cult. Àrabe Islàmica</i>	1999	--	Fijo
Terrassa	<i>Com. Islàmica de Catalunya</i>	1999	--	Sin datos
Barcelona	<i>Imam Mahdi Muntabar</i>	2000	--	Fijo
Barcelona	<i>Consell Islàmic i Cultural de Catalunya</i>	2000	--	Fijo
Barcelona	<i>Hamza</i>	2000	--	Fijo
Barcelona	<i>Asociación Cultural al-Qaim</i>	2001	--	Fijo

Datos extraídos del informe J. Moreras, *Dinàmiques associatives i configuració comunitària dels musulmans residents a l'àrea metropolitana de Barcelona*. Barcelona: Fundació CIDOB por encargo del Ayuntamiento de Barcelona, 1996.

Datos extraídos del informe J. Moreras, *Aportacions a la gestió de la diversitat. El cas de la presència musulmana a la província de Barcelona*, Barcelona: CRID–Diputació de Barcelona, febrero de 2003.

Más allá de considerar el régimen de permanencia de los imames en los oratorios locales, se dibujan tres perfiles diferenciados de las personas que desarrollan las funciones de imam en España, de acuerdo con un criterio que relaciona el origen con los roles que juega este personal respecto a estos centros:

Imames-doctores. En primer lugar, encontramos aquellos imames que están adscritos a los grandes centros islámicos abiertos en España. Se pueden citar los ejemplos de Madrid (con el Centro Islámico de la M-30 o la mezquita Abu Bakr), de Valencia (Centro Islámico de Valencia), de Fuengirola (Centro Cultural Islámico Sohail), de Marbella (Mezquita al-Andalus), de Las Palmas (Centro Cultural Islámico) o las sedes del Centro Islámico de Formación Religiosa en Madrid, Barcelona o Granada. En la mayoría de los casos citados, los imames son originarios de países de Oriente Medio (preferentemente, Siria y Egipto), con una estancia prolongada en el Estado español (algunos forman parte de la migración de estudiantes árabes de los años 70, y algunos de ellos han llegado incluso a nacionalizarse como españoles), y que muestran un perfil formativo elevado (adquirido en universidades como la de al-Azhar en El Cairo, o en las de Arabia Saudí, y frecuentemente combinado con estudios realizados en universidades occidentales).

Imames-inmigrantes. El segundo perfil se puede considerar como propiamente vinculado con la actual inmigración, y estaría formado por aquellos imames de origen marroquí (éste es el origen mayoritario entre los imames en Cataluña), senegambiano, pakistaní y argelino, que desarrollan su tarea en los oratorios musulmanes comunitarios abiertos por estos colectivos. Muestran un perfil formativo muy diverso, si bien el acceso a la referencia islámica muestra un talante tradicional (en el que prima la memorización del Corán, por encima de cursar estudios religiosos reglados), y se encuentra fuertemente imbuido por el factor cultural de origen. Algunas de las personas que se incluyen en este perfil, se han hecho imames en contexto migratorio, habiendo sido designados por la propia comunidad para desarrollar esa tarea, en virtud de disponer de un mayor conocimiento del contenido de las ritualidades que acompañan la oración comunitaria. También muestran aspectos de una cierta precariedad profesional respecto a su contratación por parte de los responsables comunitarios (el hecho de que un imam tenga una dedicación exclusiva en un oratorio, no es garantía de que posea un contrato laboral como imam), lo que tiene también consecuencias desde el punto de vista legal (hay un porcentaje significativo de los imames que se incluyen en este perfil, que se encuentran en situación irregular, o bien con permisos de residencia y trabajo en donde figuran otras ocupaciones que no son propiamente las de imam).

Imames-itinerantes. El tercer, y último perfil, todavía emergente y apenas reconocido, es el de los imames que podríamos denominar genéricamente como itinerantes. Se trata de aquellos imames que, a pesar de no estar vinculados o adscritos a una mezquita local, realizan tareas complementarias a las del imam residente. Esta complementariedad adquiere

perfiles diferentes: desde la sustitución directa del imam en caso de enfermedad o viaje, a encargarse de la educación coránica para niños, o a elaborar y pronunciar la *jutba* (sermón) de la oración comunitaria de los viernes al mediodía. Se trata de imames más jóvenes que los anteriores, y que también disponen de un mayor bagaje formativo, al haberse formado dentro de los sistemas académicos de sus respectivos países (una formación que frecuentemente complementan con estudios académicos en universidades españolas y catalanas). Algunos de estos imames desarrollan una intensa actividad en diferentes oratorios y centros, a los que son invitados como conferenciantes o predicadores. En periodos señalados como es el ramadán, por ejemplo, el incremento de la asistencia en las oraciones diarias supone que estos profesionales sean mucho más requeridos por parte de la comunidad. Una demanda que suele ser cubierta con la iniciativa de gobiernos musulmanes de origen, que acostumbran a enviar imames de refuerzo para acompañar temporalmente las tareas de los imames residentes ⁽¹⁾. Así, dentro de esta categoría de imames itinerantes, también habría que incorporar a los llamados *imames de paso* que, por iniciativa promovida por estos Estados o bien por movimientos de interpretación doctrinal islámica, desarrollan ciclos de seminarios o conferencias en todo el país.

Los tres perfiles que acabo de describir ⁽²⁾ se enmarcan dentro de un contexto comunitario marcado por el factor migratorio, a pesar de que es pertinente hacer dos puntualizaciones importantes: por un lado, respecto a los imames que ejercen su tarea en Ceuta y Melilla, muchos de ellos, como ciudadanos españoles, no pueden ser equiparados a los imames inmigrantes, a pesar de que mantienen un evidente vínculo con la tradición cultural del norte marroquí (ya sea jebalí o rifeña). Por otro, la poca significativa relevancia numérica (que no cualitativa) de los imames conversos españoles, algunos de ellos estrechamente vinculados con corrientes del islam sufí, y con notables casos de profunda formación teológica y doctrinal después de haber realizado largas estancias en países musulmanes.

Por regla general, se produce una correspondencia entre el origen nacional o étnico de la comunidad y el propio imam. Existen algunas excepciones notables, que acostumbran a mostrarse en los oratorios históricos (en Barcelona encontramos dos ejemplos en donde la asistencia es multicultural: el Centro Islámico de Formación Religiosa, en donde el imam es español de origen sirio, el consejo directivo está compuesto por marroquíes, pakistaníes, sirios y españoles; y la mezquita Tariq ibn Ziyad, en donde el consejo los forman pakistaníes y cuenta con dos imames, uno de origen marroquí nacionalizado español y otro pakistaní), y que confirman que en la apertura de un oratorio musulmán se acostumbra a seguir un

¹ Durante el ramadán de 2003, el gobierno de Marruecos, a través de la Fundación Hassan II, envió a España un total de nueve imames de apoyo para las comunidades marroquíes. En Cataluña, fueron destinados cuatro.

² Diferentes estudios han elaborado tipologías sobre las funciones y roles de los imames en contexto migratorio. La que propone Mohamed Chaabaoui (1994) se centra sobre el hecho de que la tarea del imam es compartida con otras actividades (así, identifica los siguientes perfiles: imam-presidente, imam-estudiante, imam-obrero, imam temporal e imam de paso). En cambio, la que elabora Frégosi (en prensa) refleja los componentes de contexto que se encuentran presentes en tales perfiles, tanto respecto a la formación, como al tipo de contratación o el vínculo con las propias comunidades musulmanas.

modelo monocultural, ya sea en la composición del consejo de representantes, en la elección del imam, como en el perfil del colectivo.

La media de edad también es un criterio significativo que acompaña el talante tradicional con que se define este perfil de imames. De hecho, el factor edad juega un papel muy significativo en la determinación y reconocimiento de la autoridad religiosa. La veteranía es un grado, y es que con una media de edad amplia, que va desde los 30 a los 50 años, los imames aparecen como personas adultas y responsables, de las que se espera que aporten madurez y experiencia en su tarea comunitaria. El aspecto físico también juega un importante papel: vestir con hábitos tradicionales, o llevar barba, a pesar de no ser condiciones imprescindibles para ser imames, sí que contribuyen a aportar una imagen de corrección religiosa y de vinculación con la tradición de origen. De la misma manera, el apartado de comportamientos (el trato diferenciado respecto a las mujeres, la evitación de espacios o ambientes –bares en donde se sirven bebidas alcohólicas-, o de prácticas –como fumar-, o de mantener relaciones con ámbitos no-musulmanes, prácticas que pueden ser consideradas por el colectivo como moralmente reprobables) también acaban siendo incorporados en su perfil que, junto a su conocimiento y autoridad doctrinal, pueden otorgarle un trato de deferencia y respeto por parte de la comunidad.

Muchos de los imames que trabajan en Cataluña están casados, a pesar de que no todos pueden reagruparse con sus familias, ya sea por falta de ingresos suficientes, por no disponer de una vivienda propia (ya que frecuentemente tienen como lugar de residencia una pequeña estancia reservada para ellos en el mismo oratorio), o por no tener en regla la documentación de residencia. Los imames contratados laboralmente como tales siguen siendo la excepción. La precariedad económica que muestran estos profesionales se vincula directamente con la de la comunidad que los contrata, en donde a veces las soluciones provisionales (por ejemplo, tener un imam voluntario o temporal) se tornan crónicas y continuadas. Es por ello frecuente que los imames abandonen sus lugares de trabajo al cabo de un cierto tiempo, para ir a trabajar a otro oratorio, en donde sus promotores le ofrecen una retribución o unas condiciones de trabajo más favorables. Otros deciden marchar a Europa, en donde las posibilidades que tiene un imam de encontrar un mayor reconocimiento profesional son más elevadas que en España. La movilidad de este personal religioso constituye una de las principales constantes del proceso de configuración comunitaria del islam en Cataluña, una movilidad que a veces adquiere una dimensión transnacional, y que poder trabajar en Francia, Holanda, Bélgica o Alemania se encuentre en la mente de muchos de los imames que ahora están aquí.

De cara a la comunidad, y en especial respecto a aquellos que le han contratado para cubrir las demandas de tipo cultural que pueda expresar el colectivo, se espera que el imam mantenga una cierta distancia respecto a la sociedad de acogida, y que su vida transcurra en el interior de los diferentes espacios comunitarios. Una excesiva apertura o receptividad hacia la sociedad exterior, puede ser interpretada como algo no del todo adecuado para su tarea. Todo lo contrario de lo que piensa la propia sociedad receptora, que espera de los imames –considerados como líderes indiscutibles en el seno del colectivo- una firme voluntad para participar en ella y facilitar de esta manera la integración de su colectivo de referencia. La contradicción entre ambas proyecciones de lo que se espera que ha de hacer

el imam, se resuelve, de cara a la sociedad española, con la consideración crítica del grado de deficiencia en la integración social de estos especialistas religiosos, que se demuestra a través del pobre conocimiento de la lengua del país y de las costumbres, hábitos y realidades propias de esta sociedad. Según estimaciones del propio Consejo Islámico y Cultural de Cataluña, tan sólo el 10% de los imames en Cataluña pueden expresarse fluidamente en castellano o catalán ⁽³⁾.

3. TAREAS Y FUNCIONES DE UN IMAM EN CONTEXTO MIGRATORIO

Frente a la especialización que se muestra en las sociedades musulmanas, la figura del imam en contexto migratorio, lejos de tener un estatuto plenamente definido, se encuentra en plena reelaboración. Situados en el centro del debate por el control del campo religioso musulmán en Europa, los imames son frecuentemente cuestionados por su formación religiosa y por su influencia en el seno de la comunidad musulmana. De la misma manera que los propios espacios de culto adquieren nuevas funciones, los imames en Europa –que frecuentemente son las únicas figuras religiosas presentes en este contexto- también muestran nuevos perfiles diferentes a los de origen. El rol de estos profesionales en Europa ejemplifica con claridad algunos de los retos que se le formulan al islam en contexto de diáspora, comenzando por las tres tareas fundamentales de este personal religioso: por un lado, velar sobre el contenido espiritual y normativo de la tradición islámica; por otro, garantizar la reproducción de este vínculo con la tradición de origen (que no sólo es religiosa, sino también cultural); y, por último, contextualizarla en función de los nuevos interrogantes suscitados por los propios fieles musulmanes ante su nueva realidad social en donde se asientan. Los dos principales problemas con que se encuentran estos especialistas religiosos (el cuestionamiento de su legitimidad y de su verdadera capacidad para poder responder a las necesidades de carácter espiritual de esta comunidad en diáspora), están teniendo una doble consecuencia: por un lado, el mantenimiento de una situación de dependencia doctrinal externa, respecto a otras interpretaciones y referencias que son definidas en contextos sociales propiamente islámicos, con difícil encaje en realidades no-musulmanas. Por otro, y en la ausencia de autoridades doctrinales islámicas en Europa (perfiles más propios de lo que sería un *'alim* o un *mufti*), la tentación de estos imames para convertirse en interpretadores de la referencia islámica, sin tener la capacidad formativa suficiente.

De acuerdo con una interpretación ortodoxa de la tradición islámica, la figura del imam se define propiamente en base a una serie de funciones, antes que en un cargo. Las expresiones de organización e institucionalización del culto musulmán (tanto en las sociedades musulmanas como en contexto migratorio) comportan, no obstante, la burocratización de

³ La iniciativa formativa promovida desde octubre de 2002 por el Consorcio de Normalización Lingüística del Departamento de Cultura y la Dirección General (anteriormente Secretaría) de Asuntos Religiosos de la Generalitat de Cataluña, para iniciar clases de catalán y del contexto social e institucional de Cataluña a una quincena de imames, representa un primer paso para superar esta situación de desconocimiento por parte de este personal de la realidad propia del país. Desde entonces, ya se han celebrado tres ediciones más de este curso de 45 horas, iniciadas en marzo y octubre de 2003 y en marzo de 2004, en donde se han inscrito veinte, veintitres y quince imames, respectivamente.

esta función y, por tanto, la configuración de los perfiles profesionales formales y retribuidos. De la misma manera, hay que considerar que con respecto a las funciones también existen diferentes especializaciones, marcadas por criterios y trayectos formativos específicos, en las que unas personas se hayan más capacitadas que otras para cumplir.

En contexto migratorio, las tareas del imam se definen en función de las necesidades religiosas comunitarias, lo que le convierte en una figura polivalente, que asume tareas que no le eran propias en su sociedad de origen. En el cuadro 1 se exponen las funciones principales y complementarias que adopta el imam en inmigración:

Cuadro 1. Funciones principales y complementarias de los imames en contexto migratorio

principales	Dirección de la oración (<i>salawat al-jams</i>) Predicación canónica (<i>jutba al-minbariya</i>) y complementaria (<i>dars</i>) Atención religiosa (consultas, actas de matrimonio, atención difuntos y tanatopraxis, servicios comunitarios) Formación religiosa (para niños y niñas, adultos, jóvenes y mujeres)
complementarias	Tareas de atención social Mediación en conflictos comunitarios Recogida y gestión de la <i>zakat</i> Organización del <i>hayy</i> Acogida de otros imames itinerantes Mantenimiento y guarda del oratorio.

Fuente: Elaboración propia

Las funciones principales corresponden básicamente a funciones religiosas básicas, de atención al culto, de asistencia comunitaria y formación religiosa. Las complementarias, en cambio, a pesar de que también pueden tener una dimensión religiosa, incorporan otros elementos de tipo social o comunitario. Tanto unas como otras responden a las expectativas que se formulan desde la comunidad respecto a lo que se espera que cumpla el imam, ya sea en el ámbito de demandas de atención religiosa como comunitaria. Sobre él se proyecta y deposita la confianza de la comunidad, para que protagonice un rol de perpetuación y enculturación religiosa (no exclusivamente de las nuevas generaciones), manteniendo activa la referencia tradicional que la vincula con la sociedad de origen, como forma de generar un contrabalance a la acción aculturadora de las sociedades europeas.

La forma en que se mantiene activa esta referencia tradicional depende de la heterogénea configuración de un campo religioso ⁽⁴⁾ islámico en España, en donde el contraste que se perfila entre la existencia de grandes centros islámicos (aproximadamente una decena) con reconocidos imames a su frente, y la presencia de oratorios semi-ocultos en barrios con fuerte concentración inmigrante y con imames con una formación tradicional básica, juega un

⁴ En el sentido dado por Pierre Bourdieu, de un campo de fuerzas en disputa entre los diferentes actores que quieren apropiarse de su capital simbólico específico.

papel muy destacado en la reconstrucción de la referencia islámica en un contexto no musulmán.

En este proceso de configuración comunitaria ⁵, el rol que vayan a jugar los imames es fundamental, tanto si sus funciones se mantienen dentro del ámbito religioso, como si también incorporan otras con carácter socio-comunitario. La adopción de roles más propios del ámbito que he definido como complementario, en especial aquellos que se desarrollan dentro de tareas de actuación social y mediación comunitaria, incorpora nuevas dimensiones para la expresión de un principio de liderazgo en torno a esta figura. La inestimable tarea de atención social que desarrollan algunos oratorios musulmanes, acompañada de la prevalencia de la figura del imam comunitario (en donde al reconocimiento de su autoridad religiosa, se le añaden también componentes de tipo carismático) amplía la percepción del imam, no sólo como especialista religioso, sino también como líder comunitario. En Francia, estudios como los de Dounia Bouzar (2001) analizan el perfil de mediadores sociales que comienzan a adoptar algunos imames que trabajan en barrios con una fuerte concentración musulmana. La confianza depositada sobre ellos por la comunidad se transforma en prestigio y reconocimiento social, de acuerdo con la implicación que éstos adopten en los asuntos que afectan al colectivo. De cara al futuro habrá que ver si en el caso español se progresa en esta dirección de participación activa en la vida comunitaria más allá de los aspectos de culto, o si bien la figura del imam sigue recluida dentro del ámbito estrictamente religioso.

4. DE LA FUNCIÓN AL CARGO: LA VIA DE LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LOS IMAMES

Sociológicamente hablando, hay dos criterios objetivos para determinar el rango de la autoridad religiosa en el islam: estar adscrito a una mezquita o centro religioso, o acreditar la formación religiosa recibida. Si bien se podría imaginar que ambos elementos se encuentran estrechamente ligados entre sí, en contexto migratorio se pueden presentar desvinculados, y cumplir el primer criterio parece ser más sencillo que demostrar el segundo. O lo que es lo mismo, dado que en inmigración no existe ni el mismo grado de organización ni de institucionalización del campo religioso que en la sociedad de origen, la única institución de culto que se reconstituye –la mezquita– se convierte en la instancia certificadora de las expresiones de esta autoridad. Paradójicamente, en un marco de débil organización propia del contexto migratorio, el rol del imam tiende a burocratizarse, pasando de ser una función a un cargo. La explícita vinculación que se establece entre ser imam y estar adscrito a una determinada mezquita (lo que frecuentemente supone de una determinada población, adquiriendo entonces una significativa dimensión territorial), y que en el país de origen es fruto de la organización burocrática del culto, en contexto migratorio se convierte en una muy efectiva forma de asentar y legitimar la autoridad religiosa de esta figura.

⁵ En este texto, hago referencia al concepto de comunidad, más que como una unidad social delimitada y precisa, a una referencia o discurso que puede dotarse de significado respecto a determinadas prácticas sociales y construcciones identitarias. La comunidad se entiende, antes como un referente, siempre en construcción, que no como una realidad firmemente constituida. En torno a la noción de *proceso de configuración comunitaria* y su relación con la idea de integración social, ver Moreras (1999 y 2002a).

Las mezquitas en inmigración son los receptáculos en donde se expresa y propaga esta autoridad religiosa. Para Joan Lacomba (2000, 159), los imames son “los representantes del Islam institucionalizado, es decir el Islam legitimado y producido en el marco de la institución religiosa que es la mezquita”. Estoy de acuerdo con este autor cuando incorpora el elemento institucional en el reconocimiento de este personal religioso, pero la implícita separación que hace entre un islam formal y otro de informal no permite distinguir entre los principios de organización primaria y de representación que hoy en día se configuran respecto a la presentación pública del islam en España. Creo necesario formular una clara distinción entre organización e institucionalización. Entiendo por organización, las dinámicas creadas *hacia el interior de los colectivos musulmanes* vinculados a un oratorio local creado para responder a un conjunto de necesidades religiosas y comunitarias básicas. Condicionados por una perspectiva eminentemente local, estos colectivos se concentran fundamentalmente a resolver problemáticas inmediatas (la educación religiosa de sus hijos, la administración mes a mes del oratorio local y el pago del sueldo del imam, las relaciones con el ayuntamiento de su localidad, etc), manteniendo una relación más o menos directa y continua con otras comunidades que se encuentran en su misma situación. En cambio, hablaría de institucionalización para referirme a una dinámica que tiende hacia el conjunto de la comunidad musulmana en Cataluña, desarrollada por aquellos centros y colectivos que, con una vocación más asociativa y con una voluntad representativa, quieren aparecer como puntos de referencia para otras comunidades. Su ámbito de actuación ya no es exclusivamente el local, sino básicamente el supracomunitario, adoptando un carácter de interlocución, lo que implica una doble relación: con el resto de los colectivos musulmanes, y con las diferentes administraciones políticas de ese ámbito territorial correspondiente (Moreras, 2003).

Creo fundamental distinguir entre la organización del culto musulmán y la institucionalización de su representación comunitaria, ya que en el actual debate en torno a la regularización de mezquitas y de control de los imames se plantea en un contexto, en donde la supuesta institucionalización del islam en España a través del Acuerdo de Cooperación de 1992, ha quedado en entredicho después de más de doce años de casi nulo desarrollo y aplicación⁶). Respecto estas dos cuestiones, quedan en evidencia que a pesar de que el contenido y el espíritu del Acuerdo querían primar el aspecto organizativo del culto musulmán, lo cierto es que ésta no ha podido imponerse ante una serie de dinámicas de autoregulación del culto que ya estaban presentes en la emergencia de las diferentes comunidades musulmanas en España. Siempre he afirmado que el Acuerdo de 1992, a pesar de ser un marco legal provechoso e interesante, sólo consideraba a una parte muy concreta de los musulmanes en España (aquellos que desde los años 70 se habían implicado en la creación de un denso tejido asociativo, y que desde entonces habían estado pugnando entre sí para conseguir la representación del islam ante el Estado), y sólo en los aspectos más inmediatos de institucionalización de una representación unitaria del islam en España, con la constitución de la Comisión Islámica de España.

⁶ Respecto a las causas de la no aplicación, así como un balance en conjunto del Acuerdo de 1992, véase Moreras (2002b).

Si en la práctica definida por este Acuerdo, la institucionalización de la figura de los imames apenas ha progresado, ello se debe a que las dos principales instancias federativas que configuran la Comisión Islámica no les ha sido preciso legitimarse desde un punto de vista doctrinal y de autoridad religiosa. De hecho, el debate interno que han mantenido las dos federaciones no se ha expresado casi nunca en términos de autoridad doctrinal, y sí en cambio de representatividad ante el Estado. Los puntos de vista de ambas federaciones hacia los imames también divergen: mientras que el principal responsable de la UCIDE (Unión de Comunidades Islámicas de España), Riay Tatary, hace una valoración positiva de la autoridad y liderazgo comunitario que juegan los imames, si bien reconociendo la baja formación que poseen algunos de ellos (él mismo acostumbra a presentarse como el imam principal de la mezquita Abu Bakr, en el madrileño barrio de Tetuan), miembros destacados de la FEERI (Federación Española de Entidades Religiosa Islámicas) defienden una visión de los imames más ortodoxa y menos institucionalizada (Cabrera, 2003)⁽⁷⁾.

Dos hechos importantes se producen en este panorama de institucionalización de la figura de los imames: en primer lugar la creación, en junio de 2000, del Consejo Islámico y Cultural de Cataluña, que a pesar de adquirir un estatus legal como asociación cultural, se define como la reunión de una serie de imames marroquíes que pertenecen a una treintena de comunidades locales. Se trata de la primera iniciativa formal desarrollada para poner en primera fila a estos líderes religiosos, habitualmente relegados a un segundo término y que, en la mayoría de los casos, ni tan sólo forman parte del consejo directivo de los oratorios en donde ejercen su tarea. El hecho de que se reivindique el liderazgo de las personas que representan la autoridad religiosa en contextos comunitarios locales, constituye el principal activo del Consejo.

El segundo hecho se encuentra relacionado con el relevo en la cúpula de dirección de la FEERI, y el enfrentamiento directo que se vivió durante la reelección (enero de 2001) entre los partidarios de la línea continuista (que finalmente consiguieron mantener en el cargo de secretario general a Abdelkarim Carrasco, en substitución de Mansur Escudero, que presentó su dimisión en octubre de 2001), y los sectores que estaban apoyados por saudíes. Desde hacía tiempo, entidades vinculadas con estos intereses saudíes, promovían la creación de un consejo superior de imames, que había de tener un papel fundamental en la definición doctrinal del islam español. En un primer momento, la FEERI se mostró receptiva ante este proyecto, del que paulatinamente fue distanciándose, sobre todo por la orientación que se quería dar a este consejo superior. En él, una figura destacada tenía que ser el imam de Fuengirola, Mohamed Kamal Mustafa, que constaba como asesor en doctrina islámica por la FEERI. Las crecientes discrepancias provocaron definitivamente la ruptura, y una de las

⁷ En un artículo escrito en el marco de la polémica en torno al imam de Fuengirola y su obra, en donde supuestamente se legitimaban los malos tratos hacia las mujeres, Hachim Cabrera afirma explícitamente que “de hecho, todos los musulmanes somos imames, pero parece ser que entre las estrategias de judeocristianización del islam, el reforzamiento de la figura de los imames es un capítulo importante. Si llegamos a aceptar la existencia de estos ‘imames autorizados’ como los únicos capaces de tener una opinión islámicamente válida estamos contradiciendo una de las premisas básicas de la condición del musulmán, que es la de ser depositario de la *ámana* [confianza depositada por Dios a cada hombre] de Allah. ¿Cómo puede un musulmán entregar su *ámana* a otro ser humano? Eso es lo que ocurre normalmente entre católicos cristianos, que entregan su *ámana* al sacerdote a cambio de la salvación” (Cabrera, 2003).

derivaciones de este proceso de enfrentamiento interno pudo verse en la activa participación de miembros de la FEERI, como parte acusadora, en el juicio contra Kamal Mustafa. Para la FEERI, que veía en este proyecto un intento de control del islam español por parte saudí, la constitución de este consejo hoy en día no es posible, ya que no refleja la pluralidad doctrinal existente en el islam español, ni se puede dotar de una autoridad doctrinal consistente, y sólo podría existir cuando existiesen instituciones educativas islámicas en el país que pudieran acreditar la formación adecuada de estas personas ⁽⁸⁾.

No lo ven así, en cambio, los promotores de este proyecto que siguen argumentando la necesidad de contar con este órgano doctrinal superior. El imam egipcio de la mezquita madrileña de la M-30, el cheikh Moneir Mahmoud El Messery se ha pronunciado públicamente a favor de este proyecto, con motivo de la polémica en torno al papel y la formación de los imames en España. Según él, el consejo debería de evitar la emergencia de imames autoproclamados, y serviría para unificar criterios de cara a cuestiones doctrinales ⁽⁹⁾.

Sea cual sea la resolución de esta polémica, lo cierto es que por primera vez las discrepancias en torno a cuestiones doctrinales también se incorporan plenamente en el debate de la institucionalización del islam español, en el que discusión sobre los imames se plantea abiertamente con formulaciones de regulación y de burocratización de esta figura.

5. CONCLUSIONES: TIEMPO DE SOSPECHAS, TIEMPO DE CONTROL

A todo el mundo le queda claro que el panorama islámico en la España del 1992, fecha del Acuerdo de Cooperación, no es el mismo que el de 2004. Que las circunstancias sociales y políticas, así como el clima de opinión respecto a esta presencia, han cambiado sustancialmente, es harto evidente. Como también que se han generado nuevos interrogantes, algunos de ellos no contemplados inicialmente, ni tan sólo previstos (como por ejemplo, la cuestión de la formación de los imames). Ahora bien, buena parte de estas nuevas cuestiones provienen de dinámicas derivadas del asentamiento de las comunidades musulmanas de origen inmigrante, que hoy en día constituyen la abrumadora mayoría de la presencia musulmana en nuestro país. Unas dinámicas que no tan sólo fueron contempladas en los contenidos del Acuerdo, que obvian toda referencia al factor exógeno en estos colectivos. Considero que uno de los aspectos más loables del Acuerdo es el explícito reconocimiento del islam como confesión religiosa enraizada social e históricamente en el país, pero la configuración de un islam español no depende sólo de una declaración de buenas intenciones, sino también de claros compromisos políticos, tanto por parte de las representaciones instituidas de estos colectivos (que ya hace tiempo que dan muestras de esta voluntad), como por las administraciones del Estado en sus diferentes niveles, que no

⁸ Entrevista con Yusuf Fernández, portavoz de la FEERI (Madrid, 5 de mayo de 2004).

⁹ Según El Messery, en España no hay más de cinco o seis personas que puedan demostrar su formación como doctores del islam. Entre ellas, cita a Mohamed Kamal Mustafa y a Abdulrahim Tawil, imam del Centro Islámico de Valencia, que es el único miembro español que forma parte del Consejo Europeo de Fatwas i Estudios, presidido por el cheikh Yusuf al-Qaradawi. Entrevista con Moneir Mahmoud El Messery (Madrid, 5 de mayo de 2004).

dejan de ser los garantes de los principios de libertad religiosa que proclama la Constitución española.

En un debate que apenas empieza a plantearse en nuestro país, existe una tendencia exagerada a culpabilizar las expresiones de una autorganización informal de los colectivos musulmanes. Así, los pequeños oratorios situados en locales, bajos o garajes, muchos de ellos en una situación de invisibilidad social y de irregularidad legal, se han convertido en el blanco de los ataques y sospechas de extremismo. Después de las críticas expresadas por el presidente de la Asociación de Trabajadores Inmigrantes Marroquíes en España (ATIME), Mustafá El Mirabet, para acabar con “la tolerancia con los iluminados que lanzan sermones en los garajes” (*El País*, 7 de abril de 2004), y la réplica favorable del Ministro del Interior, José Antonio Alonso, que según su opinión “hay que ir a un escenario legal en el que se pueda controlar a los imames de las pequeñas mezquitas, que es donde se produce esa articulación del fundamentalismo islámico” (*El País*, 2 de mayo de 2004), toda expresión informal o no regulada del culto islámico ha pasado a ser considerada como sospechosa.

No deja de haber una profunda contradicción en todos estos argumentos: quizás no se quiere recordar que la gran mayoría de los oratorios musulmanes que hay en el Estado español son resultado de la modesta iniciativa de grupos de trabajadores inmigrantes que, con limitados recursos, habilitan espacios en condiciones deficientes para su práctica comunitaria, y que es gracias a estos espacios en que estos colectivos pueden reconstruir la referencia islámica. Quizás también se olvida que la forzada invisibilidad que muestran estos espacios de culto, es fruto de una decidida voluntad de pasar desapercibidos en un contexto social que rechaza cada vez con más fuerza su presencia pública: sólo hay que recordar las recientes polémicas existentes en Cataluña respecto a la apertura de centros de estas características. Probablemente tampoco se conoce que la movilidad es uno de los factores que condiciona la presencia de imames en inmigración, y que muchos de ellos se encuentran temporalmente en España, ya que desean ir a trabajar a Europa, en donde encontrarán mejores condiciones de trabajo que las comunidades musulmanas españolas no los pueden garantizar.

La penetración de discursos de radicalidad política o ortodoxa entre las comunidades musulmanas no depende de su mayor o menor grado de regularidad administrativa: las dos grandes mezquitas de Madrid han sido consideradas sospechosas de haber acogido a personas implicadas en tramas terroristas y, en cambio, se encuentran inscritas en el Ministerio de Justicia desde el primer día. Creo que hemos de tener claro que estas ideas rigoristas no penetran en un campo sin roturar, sino en un terreno en donde previamente existen cultivos propios. Todo dependerá de la fuerza de sus raíces, que permitirán o no que germinen otras ideas y doctrinas. Por otro lado, frecuentemente se desconoce completamente que las pequeñas comunidades locales han desarrollado sus propias estrategias para poder controlar el acceso de estas ideas en su interior. Una capacidad de respuesta que hoy en día se encuentra en cierta crisis, provocada desde el interior por una cierta desmotivación de los responsables asociativos, como desde el exterior, por la presión cada vez más fuerte por parte de estos grupos –principalmente de aquellos de inspiración salafista- para hacerse con el control de los oratorios.

Creo que es necesario recordar todos estos aspectos, porque socialmente se está generando un discurso que acaba sugiriendo que la emergencia de un islam en España se está haciendo, no sólo de una manera subrepticia e irregular, sino también en contra de los principios y ordenamientos legales en vigencia en nuestro país. Planteo como hipótesis el hecho de que los factores de informalidad y de autorregulación a los que me he referido anteriormente (tanto respecto a la apertura anárquica de oratorios musulmanes por el país – una dinámica que, ciertamente, ha disminuido considerablemente en los últimos años, quizás por la presión que ayuntamientos y entes locales han hecho para que estos locales se abrieran correctamente-, como en el tema de la contratación y ejercicio de las funciones de los imames), no se generan como una oposición frontal a los principios de control y organización que proponían el texto del Acuerdo de Cooperación de 1992. En primer lugar, porque se trata de polémicas ya existentes y previas a su firma, y más propias de una realidad migratoria que no de la configuración de una minoría religiosa. En segundo, porque como se ha podido ver en la inscripción registral de las mezquitas, hasta hace pocos años ésta era considerada como un trámite secundario y complementario, al que ha contribuido el hecho de que no tuviera un carácter obligatorio. Y, en tercero, porque si bien es cierto que algunas comunidades musulmanas –ya sea por desconocimiento o por desinterés- no han hecho suya la voluntad organizativa i institucionalizadora del texto del Acuerdo, tampoco se han enfrentado directamente con sus promotores. La supuesta oposición que podría existir entre las dos federaciones islámicas, por un lado, y las comunidades musulmanas locales, por otra, es una interpretación excesivamente forzada.

Esta autoregulación no puede, en cambio, evitar la situación de dependencia externa continuada que se configura como una de las principales dinámicas en la constitución de un islam español o europeo. Se hace difícil pensar en la configuración de un islam europeo como realidad aislada y sin conexiones transnacionales (Allievi-Nielsen, 2003), especialmente cuando sigue existiendo una dependencia tan fuerte respecto a las sociedades de origen desde el punto de vista doctrinal, emotivo, simbólico, de ideas y –también- financiero. El tránsito de predicadores musulmanes a lo largo de Europa es práctica constitutiva del islam que es está configurando: lo podemos ver durante el periodo de ajuno comunitario del ramadán, a veces promocionado por gobiernos de los países de origen, y otras veces gestionado por las propias entidades islámicas.

Desde Europa esta dependencia se interpreta como una intromisión por parte de los Estados de origen, no sólo respecto a los asuntos propios de sus súbditos, sino también en relación a la institucionalización del islam en territorio europeo ⁽¹⁰⁾. Pero no deja de ser significativo señalar que diferentes Estados europeos, en clave puramente diplomática, no han dudado en colaborar activamente con estos gobiernos de origen para considerar esta institucionalización. Lo hemos ido viendo desde los años 70, en los diferentes proyectos de creación de grandes centros culturales islámicos que han sido sufragados total o parcialmente con aportaciones de estos países, y se ha hecho aún más evidente durante el proceso de constitución del Consejo Francés del Culto Musulmán. En la actualidad, la

¹⁰ La interpretación de esta intromisión como amenaza es planteada por Valenzuela (2002) y Canales-Montánchez (2002), y recordada periódicamente por el diario *La Razón*: “El Ministerio de la Religión marroquí controla los sermones de los imanes en Ceuta y Melilla” [titular de portada], 2 de junio de 2004.

tentación de colaborar estrechamente con determinados gobiernos musulmanes en la organización y regulación del islam en Europa es especialmente fuerte, sobre todo si la lógica que guía los intereses compartidos de unos y otros es la lucha contra el terrorismo internacional ⁽¹¹⁾.

A pesar de ello, y sin minusvalorar la importancia de la cooperación internacional en este tema, la cuestión de la organización del culto y la institucionalización de la representación del islam en España ha de encontrar sus claves en el interior de estos colectivos. Y es por ello necesario revisar a fondo las herramientas e instrumentos de que disponemos. Comenzando por el contenido del Acuerdo que habría que ajustar a las nuevas dinámicas que han concurrido con el asentamiento de comunidades de origen inmigrante, siguiendo con la composición de la misma Comisión Islámica de España, que si ha de convertirse en entidad representativa del islam español, ha de ser capaz de dotarse de mecanismos de regulación interna (en donde se sienta representada la heterogeneidad del islam en España) y externa (para erigirse en la instancia que ha de promover la ejecución del marco legal que define el Acuerdo). Hay que hacer frente a la cuestión de la formación de los imames y educadores de educación religiosa islámica, a partir de propuestas ya avanzadas en reuniones mantenidas por representantes musulmanes y la anterior administración del Estado, para aceptar la creación de escuelas superiores religiosas. Y por último, se de abrir el debate en torno a la cuestión de la financiación económica de la organización de este culto, para garantizar su igualdad de condiciones ante la ley, y no convertir en crónica la precariedad material y la dependencia externa de este culto. Todas éstas son medidas que implican a los diferentes agentes que participan en la configuración del islam español como minoría religiosa, y que le encaminan a hacerlo salir de su impás organizativo. Nada cambiará, no obstante, si nos mantenemos aferrados a una lógica de acción en la que prime la sospecha y el control, sobre el reconocimiento de las aportaciones en materia cívica de este nuevo islam español a construir entre todos.

¹¹ Así lo manifestó el Ministro de Justicia, Juan Fernández López Aguilar, durante su visita a Marruecos el pasado 19 de mayo de 2004. Acompañado de la directora general d'Asuntos Religiosos, Mercedes Rico, se reunió con responsables de asuntos islámicos del reino alauí. La reestructuración del campo religioso islámico en Marruecos que promueve el Ministro d'Asuntos Religiosos, Ahmed Taoufik, para combatir la emergencia de movimientos radicales (véase *Maroc-Hebdo*, nº 604, 7-13 de mayo de 2004), parece coincidir con los intereses del Estado español, que ya ha expresado la voluntad de establecer una cooperación más estrecha en este terreno.

BIBLIOGRAFIA

ALLIEVI, Stefano-NIELSEN, Jorgen S. (eds.)(2003), *Muslim networks and transnational communities in and across Europe*. Leiden: Brill.

BOUZAR, Dounia (2001), *L'islam des banlieues. Les prédicateurs musulmans: nouveaux travailleurs sociaux?* Paris: La Découverte-Syros.

CABRERA, Hashim Ibrahim (2003), "El conflicto de los imames: reflexiones sobre la dawa" *Webislam*, nº 218 (21 de julio de 2003) (www.webislam.com).

CANALES, Pedro-MONTÁNCHEZ, Enrique (2002), *En el nombre de Alá. La red secreta del terrorismo islámico*. Barcelona: Planeta.

CHAABAOUI, Mohamed (1994) "Rôle et statut de l'imam en France", en CIEMI "Intermédiaires culturels: le champ religieux", *Migrations-Société*, vol. 6, 33-34.

FRÉGOSI, Franck (en prensa), "Reconnaissance et formation des cadres religieux musulmans: le cas de la France". *Seminario sobre el estatuto de las autoridades religiosas musulmanas en Europa* (Barcelona, 28 de enero de 2003. Instituto Europeo del Mediterráneo)

GARRETA, Jordi (2000), *Els musulmans de Catalunya*. Lleida: Pagès Editors.

ISOR – UAB (2002), *Fitxes i mapa dels centres de culte islàmics a Catalunya*. Bellaterra: Investigació en Sociologia de la Religió-Dept. de Sociologia-Universitat Autònoma de Barcelona (Documento elaborado por encargo de la Secretaría d'Asuntos Religiosos-Dept. de la Presidencia)(31 de mayo de 2002).

LACOMBA, Joan (2000), "La inmigración musulmana y el islam institucionalizado: la figura de los imames inmigrados", *Migraciones*, nº 7, pp. 155-193.

LACOMBA, Joan (2001), *El islam inmigrado. Transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

MORERAS, Jordi (1999), *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: Cidob Edicions.

MORERAS, Jordi (2002a), "Lógicas divergentes. Configuración comunitaria e integración social de los colectivos musulmanes en Cataluña", en J. de Lucas-Francisco Torres (eds.), *Inmigrantes: ¿cómo los tenemos? Algunos desafíos y (malas) respuestas*. Madrid: Talasa.

MORERAS, Jordi (2002b), "Limits and contradictions in the legal recognition of Muslims in Spain", en W. Shadid-P.S. Von Koningsveld (eds.), *Religious Freedom and the Neutrality of the State: The Position of Islam in the European Union*. Leiden: Peeters.

MORERAS, Jordi (2003), *Aportacions a la gestió de la diversitat. El cas de la presència musulmana a la província de Barcelona*. Barcelona: Centre de Recursos per a la Integració de la Diversitat-Diputació de Barcelona.

VALENZUELA, Javier (2002), *España en el punto de mira. La amenaza del integrismo islámico*. Madrid: Temas de Hoy.

MESA 7: TRANSFORMACIONES CULTURALES E IDENTIDADES

«El multiculturalismo: un escenario posible para una identidad desplazada»

Julieta Piastro (Universitat Ramon Llull)

Este trabajo pretende ser una reflexión sobre el fenómeno de la inmigración desde la perspectiva de las concepciones contemporáneas sobre la identidad. Las denominamos identidades desplazadas y no simplemente inmigración, para poner el acento en los agentes que participan en este fenómeno y en la singularidad de su experiencia. La propuesta que ofrece el texto en relación a los modelos sociopolíticos de convivencia entre culturas, pretende ser una aportación al debate de la multiculturalidad desde la perspectiva del constructivismo y del individualismo metodológico. Esta última resulta necesaria en la medida en que se considera que una mayor comprensión de la complejidad de los humano, supone también, explicar los fenómenos sociales reconstruyendo las motivaciones de los individuos. Reconstrucción que a su vez puede ayudar a orientar el diseño de proyectos sociales y políticos alternativos que respondan a las necesidades de los individuos y de los colectivos no mayoritarios. Se parte de la premisa de que no se puede concebir la complejidad desde la simplicidad, que no se puede responder a la diversidad con un discurso único e igual para todos. “Desde la simplicidad no se puede ver la diversidad. El reduccionismo obliga a pensar en identidades unívocas, en sistemas estáticos y en causalidades unilineales. Por su parte, la diversidad sólo es viable cuando aparecen identidades plurales, sistemas abiertos y causalidades múltiples. Hoy nos enfrentamos al progresivo deterioro de nuestros principios epistemológicos como resultado del agotamiento del paradigma clásico y con él a una ampliación del concepto de ciencia y de nuestra propia conciencia de la historia, gracias a lo cual se han vuelto aceptables otros discursos sobre el mundo”. Piastro, J(2002, p.158)

Lo que aquí nos proponemos es revisar dos modelos sociopolíticos de convivencia que generalmente se plantean como antagónicos: el multiculturalismo y el interculturalismo, y apuntar algunas posibles convergencias entre ellos para establecer proyectos en común. Analizaremos también brevemente las propuestas del culturalismo liberal y del enfoque posmoderno.

No pretendemos posesionarnos de un modelo de convivencia ideal único. Sabemos de sobra que se han agotado las grandes utopías, los grandes relatos, los sistemas filosóficos que pretendían dar cuenta de todo. Y esto significa que los proyectos sociales y políticos no son universales. Que no existe un modelo sociopolítico universal-ideal para toda sociedad multicultural. Que hay que reconocer la especificidad, la singularidad de cada experiencia histórica y plantear los modelos de convivencia como tentativas sujetas a constante revisión. Este trabajo pretende señalar algunas ideas que sirvan de orientación a los proyectos de convivencia entre diversas culturas, partiendo de una reflexión a la luz de las identidades.

El liberalismo ha sostenido durante mucho tiempo la idea de que “los derechos humanos” resolverían el conflicto de las minorías, al garantizar los derechos civiles y políticos básicos de todos los individuos. Sin embargo, la experiencia histórica nos ha demostrado que los derechos de las minorías no pueden subsumirse bajo la categoría de derechos humanos. No porque éstos den una respuesta errónea a las cuestiones planteadas por las minorías, sino más bien porque no dan ninguna.

El Parlamento Europeo ha diseñado una política intercultural que pretende favorecer la “intercomprensión” entre miembros de diferentes culturas. Propone la integración, pero al mismo tiempo el respeto a la diversidad cultural. Se trata una orientación que el Parlamento sugiere a los diversos Estados, pero que al ser tan general no resuelve una de las cuestiones más polémicas del actual debate multicultural: ¿el respeto a la diversidad significa legislar la diferencia?

La identidad

Occidente ha generado una tradición aún muy arraigada en el pensamiento contemporáneo, que parte de la idea de que su forma de vida no es un producto histórico sino la mejor forma de vida posible. La única vía que conduce al progreso, la civilización y la “felicidad”.

Estas concepciones unitarias y cerradas de la historia han sido en buena medida, responsables de la segregación, la exclusión, el racismo y el sectarismo. Por eso es importante explicitar el rechazo a cualquier concepción esencialista de la identidad, ya sea individual o colectiva, que pueda suponer una esencia o sustancia fija o permanente, que determine lo que se es y lo que no se es. Dichas concepciones, como hemos señalado, han sido el mayor argumento de los totalitarismos y los asimilacionismos.

La identidad concebida como construcción social es una narración que nos permite reconocer formas diferentes de hacernos y decirnos. Se trata de una narración que no se construye en solitario. Los seres humanos somos dialógicos y no monológicos, lo que significa que nos hacemos, que nos construimos en un diálogo permanente con otros que son significativos en nuestra historia. Las narraciones identitarias incluyen, lo que puedes decir que eres, considerando lo que los demás dicen que puedes ser. La identidad como narración, es una trama que no se teje con independencia del discurso social y del discurso del poder.

La identidad se construye dentro de unos marcos conceptuales que se pueden entender - a la manera de Olivé-, como los recursos teóricos y conceptuales, normativas y valores, que las personas utilizamos para comprender el mundo y para actuar en él. (Olivé, L. (1996, 137) La identidad así concebida es un producto histórico con un carácter singular, específico, único e irrepetible que hace a todos los seres humanos diferentes.

El interculturalismo pone el acento en lo que nos hace iguales a todos los seres humanos, porque consideran que es la manera de lograr una convivencia armónica y pacífica que supere las diferencias. Este modelo parte de la convicción de que existen derechos universales que han de ser asumidos y respetados por todo el mundo. El interculturalismo

pretende integrar a los inmigrantes dentro de la sociedad receptora y garantizar sus derechos como individuos pero no como colectivos.

Por otro lado está el multiculturalismo que reconoce que la igualdad ha sido una gran conquista histórica, pero que el momento que nos ha tocado vivir requiere concebir, pensar y legislar la diferencia. Su principio es más relativista que universalista y considera prioritarios los derechos de las comunidades.

El debate se plantea en los siguientes términos. El neoliberalismo considera que en la garantía de los derechos individuales, quedan subsumidos los derechos colectivos. Mientras que la experiencia histórica de sociedades democráticas, nos demuestra que no es así. Que las minorías étnicas, lingüísticas, sexuales, requieren de un trato diferenciado que implica la legislación de sus derechos específicos.

Pero no basta tampoco con legislar la diferencia, porque la diversidad no queda garantizada con la ley. Hemos dicho que las narraciones identitarias no se construyen con independencia de los otros y eso significa que la diversidad y la diferencia no logrará dignificar su identidad, si el conjunto de la sociedad no es capaz de devolverle una mirada de reconocimiento.

Nombrar es concebir la diferencia

La identidad es una narración, una narración que puede o no, dar sentido a nuestra vida. Porque reconocemos que es al nombrar la realidad, al ponerla en palabra, cuando la significamos. La tradición igualitaria no nos ha enseñado a comprender y a significar la diferencia. Para muestra de ello, basta señalar la torpeza generalizada que existe en nuestra sociedad para nombrar la diferencia. Utilizamos el diminutivo para dulcificar aquello que por ser diferente nos suena ofensivo. No conocemos el lenguaje correcto para nombrar la diferencia, porque no la hemos logrado incorporar en nuestras narraciones y significarla. Nuestro conocimiento europeocentrista de la historia y la geografía no nos lo permite. Y esto quiere decir que bastaría con unos buenos cursos de historia y geografía para garantizar una parte importante de nuestra comprensión de la diversidad. Me refiero a historia de los pueblos y las culturas, a la historia de las religiones y de las guerras religiosas.

La multiculturalidad, la diversidad, la diferencia, la inmigración y la figura del extranjero no son fenómenos nuevos en el mundo, podríamos decir que por el contrario, son tan antiguos como la propia humanidad. Sin embargo, lo que es cierto, como señala Walzer, M. (1998, 20) es que la inmediatez de la diferencia, el encuentro cotidiano con la otredad, nunca se había experimentado con tanta intensidad como ahora. Y por ello, insisto, requerimos de un mayor conocimiento histórico y también, por que no decirlo, de un discurso histórico nuevo.

Nuestra incapacidad para concebir identidades plurales se refleja cotidianamente en nuestras preguntas y nuestras preocupaciones en relación con la diferencia. A los hijos de padres extranjeros se les suele preguntar ¿Qué te sientes? ¿de dónde te sientes? La concepción unitaria del mundo y de la historia nos impide concebir identidades plurales, identidades que incorporar en su narración distintas experiencias históricas, culturales y lingüísticas. La

disyuntiva no es necesaria pero desvela la incapacidad para concebir la complejidad de las identidades.

Una identidad desplazada

Una identidad desplazada es aquélla que se aleja de sus marcos conceptuales y de sus referentes significativos. Valores, normas, familia, amigos, instituciones, religión, costumbres. Marcos que pueden ser completamente diferentes a los existentes en la sociedad receptora. Una identidad desplazada pierde el contexto del texto de su narración y adquiere uno nuevo en el que ha de aprender a narrarse. Una identidad que se desplaza requiere necesariamente de la reelaboración de su propia vida. Es este uno de los motivos por los cuales los inmigrantes se agrupan en las ciudades por afinidades, de lengua y costumbres. La fisonomía de los pueblos y sobre todo las ciudades en los que recientemente ha crecido la inmigración, nos revela la necesidad del inmigrante de recuperar un pequeño espacio identitario que aparece como la recreación de un escenario familiar que proporciona seguridad.

Se dice que el punto más débil del multiculturalismo es justamente la formación de guetos que son considerados peligrosos para la sociedad receptora. Nuestra propuesta apunta a diseñar un modelo que no enfrente al multiculturalismo y el interculturalismo sino que los conciba como fases de un proceso que ha de responder a las necesidades de reconstrucción de la identidad del inmigrante para lograr posteriormente un verdadero diálogo intercultural simétrico.

Hemos de reconocer que las pretensiones de neutralidad etnocultural de los regímenes basados en los derechos de ciudadanía, ya no se sostiene fácilmente. La evidencia de que se trata de sistemas que favorecen al grupo mayoritario se encuentra arraigada en su misma vida cotidiana. En este sentido Kymlicka, cita los trabajos de Tamir y Spinner, que son los que han elaborado una exposición de la crítica a esa supuesta neutralidad. Ellos apuntan por ejemplo: que la historia que se enseña, es la historia de la mayoría; que la lengua de la mayoría es la que se utilizan en las instituciones públicas. Y es por esto que dichos sistemas mas que responder al debate procuran evadirlo.

En el debate sobre la multiculturalidad, tanto los liberales con su modelo intercultural, como los comunitaristas con su proyecto de multiculturalismo, hacen suyo el pluralismo. Seguramente porque en ambos casos está lo que ya en otro momento llamamos respeto a la diversidad. Se dice que el comunitarismo privilegia los derechos de las minorías por encima de los derechos individuales. Tal vez habría que matizar esto, pues en realidad lo que se pretende es favorecer a los individuos a través del reconocimiento colectivo. "Cada quien debe ser reconocido por su identidad única (...) Con la política de la dignidad igualitaria lo que se establece pretende ser universalmente lo mismo, una *canasta* idéntica de derechos e inmunidades; con la política de la diferencia lo que pedimos que sea reconocido es la identidad única de este individuo o de este grupo, el hecho de que es distinto de todos los demás." Kymlicka, W (2003, 35) Es justamente el *ser diferente*, lo que pasan por alto las identidades dominantes o mayoritarias. Por eso lo que parece que universalmente se puede compartir es que hay valores que han de ser reconocidos y legitimados aunque no sean

universalmente compartidos. Lo cual no significa negar que la política de la diferencia procede de la política de dignidad universal.

Como decíamos antes tanto el multiculturalismo como el interculturalismo hacen suyo el pluralismo. Y esto es importante porque como señala Kymlicka, hay por lo menos dos posiciones que matizan este debate. La del culturalismo liberal, que son los liberales que reconocen la necesidad de legislar la diferencia y los posmodernos más radicales que cuestionan la idea de que los derechos colectivos específicos tienen que estar limitados por los principios liberales.

Nuestra propuesta es plural, incluye de alguna manera las propuestas del multiculturalismo, del culturalismo liberal y de los posmodernos. Más que enfrentarlos propone una graduación que comienza dando mayor espacio a la vida colectiva de las minorías: barrios, escuelas, templos. Para luego pasar a una segunda fase en la que las segundas o terceras generaciones, pasan a integrarse a la sociedad receptora o mayoritaria de una manera más natural; Al mismo tiempo que se reconcilian y valoran la identidad de sus padres o abuelos y la incorporan en su identidad de una manera más armónica. En la segunda fase basta ya con los principios del culturalismo liberal, para dar paso a un diálogo intercultural verdaderamente simétrico.

La reflexión de los modelos sociopolíticos de convivencia entre culturas ha de ser permanente, para que puedan ir adaptándose a las nuevas condiciones, tanto de la sociedad receptora, como de las primeras y segundas generaciones de inmigrantes.

BIBLIOGRAFÍA

OLIVÉ, L. (1996) *Razón y sociedad*, México, Fontamara.

PIASTRO, J. (2002) “Habitar el corazón de la diversidad. Los avatares de la racionalidad ilustrada”, en *Hacia dónde va el pasado*. Coordinador, M.Cruz, Barcerlona, Piados.

KYMLICKA, W (2003) *La política vernácula, Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Barcelona, Piados.

WALZER, M. (1998) *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Paidós.

MESA 7: TRANSFORMACIONES CULTURALES E IDENTIDADES

«Alimentación e Inmigración: La cultura alimentaria de origen en el nuevo espacio social»

Paula Durán Monfort (EIMAH, Universidad de Zaragoza)

ALIMENTACIÓN, CULTURA E IDENTIDAD.

La alimentación “responde a la satisfacción de una necesidad indispensable para la vida” (De Garine, 2002, 9), pues los humanos tenemos que ingerir unos determinados alimentos, para que el organismo reciba las nutrientes, calorías... necesarias para sobrevivir. Sin embargo, no todo lo que se puede comer es consumido por el hombre; realizamos una selección de los recursos alimentarios potenciales, por lo que hay sociedades que consumen alimentos que otras aborrecen y viceversa. Garine señala como el hombre se alimenta en función de la sociedad a la que pertenece, su cultura define la gama de lo que es comestible y las prohibiciones alimentarias que eventualmente lo discriminan respecto de otros grupos humanos (2002, 9): “los principios de selección que guían al ser humano en la elección de sus recursos alimentarios no son, según todas las apariencias, de orden fisiológico, sino cultural” (Douglas, 1995, 172). Por tanto, los comportamientos alimentarios son interiorizados por los individuos como elementos integrantes de un sistema sociocultural determinado (Medina 2000, 299).

Así, cada sociedad dispone, de unas reglas no escritas sobre sus prácticas alimentarias. Éstas configuran y constituyen un elemento de identificación social y cultural, no sólo como expresión de pertenencia a un grupo, sino en contraste con “el otro” o “los otros”: “un sistema alimentario actualiza y preserva una identidad grupal. Confirma la separación entre nosotros y los otros, pone de relieve la pertenencia a un grupo en la que puede reconocerse una identidad, tanto por comparación intercultural como intracultural” (Millán, 1996, 567). Coincide Contreras al señalar que dado el significado simbólico de los alimentos, resulta fácil, pues, identificar a las personas según lo que comen, del mismo modo que ellas mismas se identifican o “se contruyen” mediante la comida (1993, 66). Por tanto, la alimentación sirve de signo entre quienes la comparten, dado que constituye un marcador de pertenencia, de inclusión, a la vez que de exclusión social.

PRÁCTICAS ALIMENTARIAS EN LOS LUGARES DE ORIGEN¹.

“LO QUE SE COME”: Alimentación cotidiana.

¹ Los lugares de origen a los que nos vamos a referir, son los de los informantes entrevistados: Marruecos, Argelia, Egipto y Líbano..No obstante, también nos referiremos más concretamente a las prácticas alimentarias de la población tunecina y libanesa, países donde se ha hecho trabajo de campo.

Analizamos los discursos de los informantes sobre su modelo alimentario de origen, reconstruimos su alimentación originaria a través de la memoria oral.

La estructuración de la alimentación en los lugares de origen, coincide con tres tiempos, donde la comida (que se suele realizar entre las 12.30h o las 14h de la tarde, hora local) es el momento alimentario más importante del día.

En Marruecos, durante la semana laboral, todas las comidas se realizan en casa, a no ser que por motivos de trabajo la persona tenga que ausentarse. De igual modo, en Egipto, “la gente prefiere almorzar en casa, comer fuera es algo muy raro” (I6), de hecho no se puede empezar a comer hasta que todos los miembros de la familia estén sentados en la mesa, y esto forma, según el entrevistado, parte de la educación popular de Egipto.

Por otro lado, la cocina libanesa esta fundamentada en productos lácteos y sus derivados como el labne (yogurt concentrado), zaatar, queso fresco... productos que son la base de los desayunos, a los que se acompaña con té. El almuerzo es la comida más abundante; según señalan los informantes se realiza sobre la una, y presenta en la mesa de forma simultánea una variedad muy rica de entrantes y platos que los comensales pueden disfrutar y mezclar: ensaladas como el tabule o fatush, legumbres como lentejas y judías rojas, arroz que suelen acompañar a los asados de carne de cordero, chawarma, pollo asado, carne de ternera picada (kifta), verduras como berenjenas (con la que se hace el mutabbal), garbanzos y habas (con el que se prepara el falafel),... y en el postre pastelillos libaneses cuya fabricación está compuesta de hojaldre, miel y frutos secos, sobretodo almendra y pistacho. La cena suele parecerse al desayuno, pues está basada en productos lácteos, pero también se completa con las sobras de los platos que han quedado a lo largo del día: queso, yogures, pizzas, ensaladas, tortilla de perejil, de cebolla, de queso, olivas preparadas con especias, té...

Existen diferencias entre la alimentación de Lunes a Viernes y la del fin de semana. Durante el Sábado y el Domingo los platos son más elaborados y requieren más tiempo de preparación. Se cocinan platos como Kibbi, Maqlubi de pollo o Maqlubi de ternasco en Líbano; o Cús Cús y Tajine en Marruecos.

En la cocina, el papel relevante lo tiene la mujer, aunque poco a poco el hombre se inicie en el arte culinario. Los platos que forman parte de la gastronomía originaria suelen ser muy elaborados, por lo que si la mujer no trabaja, ocupa toda la mañana en su preparación. No obstante, con la incorporación de la mujer al trabajo, el tiempo de elaboración de estos platos tradicionales se ha sustituido por la introducción de comidas de rápida preparación o de productos preparados. Es la introducción de la globalización alimentaria en la dieta local².

La compra es una tarea compartida. La mujer suele ir al mercado a comprar los alimentos que va a utilizar en la comida del día, para comprarlos frescos y sobretodo para elegirlos ella. No obstante, el marido suele realizar la compra si los productos deben comprarse en supermercados lejanos.

² En Supermercados tunecinos se comercializan productos como el cús cús a la tunecina, arroz de la Isla de Yerba, briks y manos de Fátima congelada. Los informantes señalan como estos platos están destinados a los extranjeros, ya que según afirman, ellos no comprarían estos productos, prefieren prepararlos manualmente. Sin embargo, sí que compran hortalizas congeladas porque el no tener que limpiarlas, reduce el tiempo de preparación de los platos.

“LO QUE NO SE COME”: Prescripciones religiosas en torno a la alimentación.

El Islam está presente en muchos aspectos de la vida cotidiana de los individuos que han constituido nuestro objeto de estudio, y así también en las prácticas alimentarias de determinados grupos sociales, pues determina lo que se puede o no se puede comer: "en el Universo Islámico, las prácticas alimenticias constituyen uno de los principales pilares sobre los que se sostiene el orden construido" (Lacomba 2001, 238).

Son ampliamente conocidas las prohibiciones coránicas establecidas en torno a determinados alimentos comestibles biológicamente, pero no consumidos culturalmente: la carne de cerdo, el alcohol, la sangre, la carne del animal que no ha sido sacrificado según la manera islámica.

En cuanto a la prohibición del consumo de carne de cerdo, es según el discurso de los informantes, un tabú establecido en base a que es una prescripción coránica: "Lo dice el Corán y ya está" (I2). EL Corán, es por tanto una disposición de Dios para los hombres. Los informantes señalan como todo lo que aparece en el Corán está escrito para el bien del ser humano, y la prohibición del cerdo se asienta también en esta premisa; por tanto, la cuestión radica en el hecho de que si Dios ha dispuesto la prohibición del cerdo para los hombres, estos no tiene más opción que aceptarlo.

Pero el tabú religioso, se construye, desde una perspectiva emic, por cuestiones sanitarias, pues su consumo puede ser transmisor de enfermedades: "El Profeta Mahoma prohibió la crianza de piaras de cerdo por cuestiones de salud, porque en aquellos tiempos era muy fácil enfermar, y el cerdo podía transmitir la triquinosis". (I1) (...) "Es difícil de asimilar la grasa de cerdo, no se deshace, se lesiona. Se coloca a las paredes del estómago y también en las venas, cierra las venas y eso es malo para la salud y eso explica porque se prohíbe la carne de cerdo y no la de otros animales" (I6).

Así, el consumo de su carne produce aversión en la población que sigue las directrices coránicas: "el acatamiento de prohibiciones socio-alimentarias puede manifestarse en el grado de rechazo que provoca el objeto de la prohibición que va desde el escrúpulo, la repugnancia y el asco, hasta el vómito." (Millán 1996, 568). Como señala este mismo autor, la aversión es un selector alimentario. Si los tabúes tienen una dimensión religiosa, el escrúpulo o la aversión tiene una dimensión profana, colectiva, social o cultural (2000, 123): "A veces me da un poco de asco, sobretudo el tocino blanco del jamón, o los pelillos que se ven en la pata de jamón" (I2). El asco que produce a veces esta animal se encuentra muy relacionado con el hecho de que se percibe como un animal sucio o impuro (Douglas 1991).

La selección alimentaria excluye al cerdo como parte de la dieta o de las prácticas alimentarias de los grupos sociales que siguen las prescripciones coránicas. Por tanto, el no consumo de carne de cerdo constituye un marcador que identifica a aquellos individuos o grupos sociales que no consumen dicho alimento frente a los que sí lo consumen, lo que constituye un tabú cultural.

Sin embargo, existe la posibilidad de consumo de carne de cerdo en caso de no existir otro alimento que ingerir, o exista peligro de morir de hambre. Aun así, salvo dos informantes que jamás han comido cerdo ni tienen deseo de hacerlo, el resto de los entrevistados han admitido comerlo en las situaciones que contempla el Corán, pero sobretudo movidos por

la curiosidad de saber cómo sabe. No obstante, el seguir o no seguir este tabú supone, según algunos informantes, una elección como muchas otras a las que se enfrenta el ser humano.

En los lugares de origen, donde el control social es mayor, el consumo de cerdo se realiza como algo clandestino y ocasional, pero no de forma continuada. Además, la disponibilidad de productos elaborados con esta carne está restringida, aunque depende de los países. En Líbano, existen carnicerías o grandes superficies que distribuyen carne de este animal, comercializada principalmente para el consumo de la población no musulmana: "en la zona donde vivo (Oeste de Beirut) no hay cerdo, hay en la zona cristiana (Este de Beirut) " (I7). En el caso de Túnez, existen grandes superficies (cadenas extranjeras como el Carrefour) donde se comercializa, sin embargo los informantes señalan como su distribución está dirigida principalmente a población extranjera, no autóctona.

Por el contrario, el alcohol aunque constituye una bebida tabuada por el Corán; su consumo, por parte de la población musulmana, está más socializado y el control social es más permisivo. Existe una mayor dificultad en países como Marruecos que en países como Túnez o Líbano; en el caso de éstos últimos, existen bares o restaurantes autorizados para su distribución y los supermercados o grandes superficies lo comercializan³.

Se puede establecer, por tanto, una diferencia importante entre el tabú del cerdo y el tabú del alcohol. Mientras que en las sociedades de origen, el cerdo es un animal comestible no consumido: su ingesta produce asco, lo que perpetua la prohibición; en el caso del alcohol, el tabú o la prohibición coránica no evita esta práctica, que se encuentra más aceptada y socializada.

Por último, el consumo de carne halal⁴ constituye una práctica identificadora del modelo alimentario de la población estudiada. La obligatoriedad de su consumo se produce, desde una perspectiva emic, por la prescripción coránica, pero también por la disponibilidad de este producto alimentario en los espacios de distribución. Según los informantes, la carne que se comercializa y consume, a excepción de la carne de cerdo, es carne halal, pues no existe la distribución de carne haram. En el caso de que se comercialice con productos cárnicos importados, estos tienen una certificación que garantiza todo el proceso. Las empresas extranjeras que operan en el Líbano suelen tener, según señalan los informantes, un representante musulmán que controla el ritual: "Incluso el MC Donald's en Beirut tiene las hamburguesas de carne halal" (I16).

³ En Túnez capital, los supermercados como el Microprix o las Grandes Superficies como Carrefour comercializan bebidas alcohólicas, que no se dispensan como un producto más, sino que se distribuyen en pequeños espacios cerrados que se encuentran compartimentados y aislados del resto, y su apertura se circunscribe a un horario muy determinado.

⁴ La carne *halal* es la carne purificada en el ritual musulmán: "el animal cuya carne va a servir de alimento debe ser degollado. Para ello se realiza un corte que abre la arteria carótida, y de este modo el animal se desangra. Otras condiciones para el sacrificio ritual correcto son la orientación del animal hacia la Meca y la invocación a Dios durante el sacrificio" (Heine 2002, 93).

Dieta festiva y ritualización alimentaria.

La alimentación desempeña un papel importante en las festividades, ceremonias y rituales. Festividades como el Ramadán o el Sacrificio del Cordero forman parte de la identidad colectiva de los musulmanes.

El Ramadán⁵ es una de las festividades más importantes de la religión islámica, es el mes sagrado de los musulmanes, "que impone múltiples transformaciones relativas a los hábitos cotidianos: en las formas y los tiempos de la alimentación, en la actividad laboral y en el contexto de las relaciones sociales y familiares" (Lacomba 2001, 192). Implica cierta "obligación social", la presión social determina la continuidad de esta práctica cultural comunitaria.

Por tanto, el Ramadán es una fiesta y un sacrificio. Una fiesta por el sentimiento de unión de todos los musulmanes, de felicidad, de aprecio y solidaridad hacia los demás; pero también de sacrificio, porque este es el mes del ayuno, que supone "dejar de" comer, de mentir, de fumar, de beber... desde la salida hasta la puesta del sol. Es una festividad para la salud física y mental, purifica el cuerpo de la ingestión de alimentos durante todo el año, aunque a veces ocurre el efecto contrario: "El Ramadán se hace para dar vacaciones al estómago" (13), porque "todo el mundo sabe que las enfermedades físicas tienen su origen en el estómago" (16); pero también permite la purificación de alma: "El Ramadán pone a prueba al creyente" (114) su capacidad de autocontrol y de adaptación al entorno: "que el hombre se acostumbre a las diferentes circunstancias de la vida" (17).

La comida se empieza a preparar al mediodía, casi siempre son las mujeres las que cocinan, pero la familia también colabora en la confección de los platos. En la ruptura del ayuno están presentes los productos lácteos como el labne, el zaatar... los dulces, frutos secos o dátiles, que son alimentos energéticos. La cena, es la comida más importante, donde se reúne la familia en torno a la mesa. Los platos que se preparan contienen mucha agua. Se comienza con sopa, en Marruecos es muy conocida la harira (sopa marroquí de influencia francesa que se toma en Marruecos y en Argelia, pero no en Egipto), y que es muy parecida a la chorba de Túnez o Líbano. Son platos que requieren una gran preparación, normalmente suelen ser guisos o estofados de carne de cordero o ternera, ensalada, zumos, asados, tortillas rellenas, patatas fritas, hojas de parra rellenas de arroz, pinchos morunos... Cada día se cambian los platos, pero hay productos que se mantienen como las sopas, las ensaladas, los zumos, los dulces, los frutos secos... que son productos que sacian la sed y el hambre de todo el día, y que a la vez su presencia permite dar una continuidad alimentaria al ritual.

Pasada la medianoche se realiza otra comida. La composición de los platos es muy parecida al desayuno, pues hay presencia de lácteos y sus derivados, té (en el caso de los países del Magreb) o de café (en países como Líbano). Esta comida puede hacerse fuera de casa, con los amigos o con la familia. Los musulmanes salen a la calle, donde hay espectáculos, sobretudo en las ciudades grandes, y comparten con los cristianos la fiesta en los distintos cafés (es el caso de Líbano). Igualmente, suelen ir a las Mezquitas a rezar y a comer, y se acuestan a altas horas de la noche: "El Ramadán es un acto social y su realización supone la

⁵ Es el mes del calendario musulmán en el que, según la tradición, fue revelado el Corán.

introducción de una serie de cambios en el comportamiento que afectan a las relaciones con los otros" (Lacomba 2001, 193).

Los informantes señalan como hay personas que se levantan una o dos horas antes de que salga el sol, para hacer una comida ligera a base de leche, dátiles, dulces... que le permita aguantar hasta la puesta del sol, sin ingerir alimentos.

El final del Ramadán que suele oscilar entre 28 y 30 días (mes lunar), se celebra con la fiesta de ruptura del ayuno (Eid Al Futir) que dura unos tres días. La ruptura del ayuno se conmemora con una oración para dar Gracias a Dios, y se hace un desayuno y comida en el que participan familia y amigos. La comida, la alegría y los regalos son los protagonistas de esta festividad.

El Sacrificio del cordero (Eid El Adha) es, al igual que el Ramadán, una fiesta muy importante para el calendario musulmán. Es la "fiesta de la peregrinación a la Meca" que se celebra unos setenta días después del fin del mes de ayuno, es decir, dos meses lunares y diez días a partir de la finalización del Ramadán. Esta festividad tiene un fuerte componente simbólico-religioso, pues hace referencia al pasaje de la tradición judeo-cristiana que relata como Abraham para demostrar su fe y obediencia a Dios estuvo dispuesto a sacrificar a su hijo Ismail e exigencia del Señor, que finalmente le pidió que matara un cordero, según la tradición islámica. Todos los entrevistados celebraban la matanza del cordero en sus lugares de origen, y conocían el ritual, pero algunos desconocían el significado de esta celebración: "Es algo del peregrinaje" (I6), "Sí, es lo de Abraham" (I3).

El ritual pretende recrear la tradición musulmana a través del sacrificio de un cordero, lo que debe hacerse según la manera islámica: "Prononcer le nom de Dieu est central dans le rituel. Après avoir tourné la tête du mouton vers la Ka'aba, le sacrificateur prononce les formules de tasmiya: Au nom de Dieu Bismillah, le takbir, Dieu est plus grand allahu akbar, et la permission à ôter l'âme subhana man hallalaka li-l dhabih" (Kanafani 1999, 154).

La matanza del animal suele realizarse en el matadero; en el Líbano por ejemplo, la carne del cordero sacrificado, halal, se compra en las carnicerías, por encargo; el ritual ya no se realiza en casa. Aunque alguno de los entrevistados, de origen marroquí, apunta como todavía lo hacen en los patios de las casas, sobre todo en zonas rurales.

El rol del hombre y de la mujer está claramente delimitado. Mientras los hombres se encargan del sacrificio del animal, del despiece; las mujeres preparan la carne aderezándola con especias diferentes, para la preparación de los platos: se hace en pincho, en guiso, a la plancha...

Esta festividad también supone el compartir la comida con los demás. De esta manera, se comparten los alimentos con los más pobres: "de l'animal on fera trois parts: une pour les parents, une pour les pauvres et une troisième pour le famille" (Santidrián cit. por Montejano 1999, 165). Es una fiesta para estar con las familias, los amigos y los vecinos, la comida se comparte en el ritual, un acto social que fomenta y estrecha los lazos de solidaridad.

ADAPTACIÓN DE LAS PRÁCTICAS ALIMENTARIAS ORIGINARIAS AL ESPACIO DE RECEPCIÓN.

Podemos decir que la alimentación como elemento identificador de un grupo social, es la característica cultural que más difícilmente se pierde en el contacto con otros grupos socioculturales (Bourdieu 1988; Hubert 1999; Tarrés Chamorro 1999; Lacomba 2001; Medina 2003). Señala Garine como la perpetuación del estilo alimentario original en la vida cotidiana, es una prueba de autenticidad y de cohesión social y una defensa contra las agresiones externas (1997,6): "Las prácticas alimentarias parecen ser (...) uno de los factores cuyo cambio y/o aculturación presentan unas variaciones más lentas, manteniéndose habitualmente buena parte de los procedimientos, incluso tras una posible modificación de ingredientes, según la disponibilidad de los mismos en el lugar de destino" (Medina 2002, 126). Coincide la antropóloga Mabel Gracia, al afirmar como la etnografía ha demostrado que la aplicación rigurosa de las reglas alimentarias ha sido una protección frente a la aculturación y la pérdida de identidad en los contactos interculturales, y que es muy lógico que los colectivos de inmigrantes no quieran abandonar ciertas prácticas alimentarias, sino todo lo contrario, crear en la sociedad de recepción espacios donde poder satisfacer sus peculiaridades alimentarias (2002, 37).

Si el proceso migratorio supone para el individuo o grupo que lo sufre, la reestructuración del modelo cultural de pertenencia; la alimentación, como elemento identitario, sufre una readaptación con el proceso migratorio: "las estrategias migratorias y las transformaciones socioculturales que deben ir creando y negociando sus protagonistas, con el entorno que les recibe y también con el que los ha visto iniciar este proceso, desde el carácter de sistema organizado que posee toda cultura, incluido su sistema alimentario" (Kaplan y Carrasco 2002, 98).

Por ello, podemos decir que, la adaptación de la alimentación de origen al nuevo espacio, y la inclusión de procedimientos, ingredientes o platos de la sociedad de recepción, refleja y reproduce el grado de participación social del inmigrante en el nuevo contexto, y la reconstrucción de una nueva identidad readaptada: "La alimentación pertenece, por una parte a un ámbito privado y cotidiano de todos los seres humanos; y por la otra, traduce rasgos inconfundibles en lo que se refiere también a la posición social de los grupos en relación a la estructura social de la que forman parte. La cultura alimentaria ... nos puede hablar del tipo y las condiciones de inserción de un grupo en la sociedad más amplia" (Kaplan y Carrasco 2002, 98).

La ocupación de espacios de exclusión, la estructuración de relaciones socioeconómicas de dominación entre grupos sociales mayoritarios y minoritarios, la categorización que recibe el inmigrante como ser no social...; determina la cohesión social intragrupal y refuerza las relaciones endogámicas frente a la "amenaza exterior"⁶, de esta manera, el inmigrante participa en la sociedad de recepción a través de su propio grupo social, y revaloriza el modelo cultural de pertenencia.

⁶ Constituirían características definitorias de una tipología de inmigrante, aquel donde el factor económico determina el proceso migratorio.

Así, la selección alimentaria que hace la población inmigrante en el espacio de recepción se asienta, por un lado, en factores culturales; pues reconstruyen su modelo alimentario readaptado, en base a la "elección" de prácticas y productos de origen simbólicamente determinantes (p.e. el cús cús o el tajín para la población marroquí, el falafel o el tabule para la población libanesa...). Estos alimentos se convierten en platos-totem⁷, en platos representativos de una cultura alimentaria: una informante marroquí se refiere al cús cús como un "plato muy importante, siempre lo comemos, intentamos el viernes o si no el fin de semana cuando todos estamos juntos" (I10). De esta manera, se establece el vínculo entre dos espacios y dos tiempos, pues la tradición alimentaria⁸, permite trasladar al presente el pasado gastronómico que forma parte de esa identidad colectiva, de su imaginario, y materializar la cultura de origen en la sociedad de recepción: "la tradición siempre es grupal, y sirve a los miembros del grupo, tanto como recreación interna -lo nuestro entre nosotros- como de representación ante los demás y de creación de fronteras culturales - lo nuestro ante los otros" (Millán 2002, 126). En este contexto es de vital importancia las relaciones sociales, pues esa recreación se hace manifiesta cuando el grupo social la reconoce y la identifica, y se identifica, lo que favorece la cohesión grupal

Lo que se mantiene, en el caso de inmigración económica, es la estructura y la organización alimentaria de origen, aunque se modifiquen o se adapten determinados elementos de la misma. Continúan los procedimientos (hay inmigrantes que cocinan el pan en un horno marroquí que han traído específicamente de Marruecos para cocinar en España, el cús cús se hace en la cuscusera...), pero cambian los ingredientes (aunque existen redes de abastecimiento de productos alimentarios de origen, los inmigrantes en sus viajes traen alimentos de sus países y la aparición de establecimientos como carnicerías islámicas o tiendas africanas permite confeccionar los platos con productos originarios); e incluso se consumen platos originarios globalizados⁹ (fast food: es el caso de los sobres con polvo para preparar harira o del cús cús que se comercializa en las carnicerías islámicas para su elaboración rápida "en cinco minutos" comercializados sobre todo en las sociedades receptoras).

Pero hay que tener presente como la selección alimentaria también responde a factores situacionales, es decir, a la disponibilidad y posibilidades de obtención del alimento. Hasta hace unos años, no existían carnicerías islámicas en el contexto de recepción, lo que impedía

⁷ Término acuñado por Manuel Calvo: "Le plat-totem appartient à ce dernier groupe; c'est un plat ethnique (c'est-à-dire culturellement très spécifique) qui, à la suite de l'émigration, va subir une revalorisation culturelle. Il se dégage de la confrontation entre les différents styles alimentaires au point de pouvoir devenir, à l'occasion, l'objet médiateur d'une identité "(1982, 420).

⁸ Concepto acuñado por Kaplan y Carrasco, que refleja de forma muy interesante esta idea, pues "se refiere al origen y al recuerdo, de alto valor simbólico, y se readapta culinariamente, gustativamente, como puente con el destino y la situación presente. Se utiliza para ser empleado como autorrepresentación" (Carrasco y Kaplan 2002, 102).

⁹ Según el antropólogo Lévi-Strauss, la preparación de la comida debe considerarse como un acto básico cultural de los seres humanos. (...) La preparación de los alimentos representa una forma básica de la conformación de la vida y del mundo propia de los seres humanos. El hombre se ve forzado, pero también está en situación, de conformar su vida y su entorno de forma consciente y deliberada, y de este modo hace surgir cultura (Schmidt- Leukel 2002, 11).

que la población musulmana pudiera consumir carne halal. En la actualidad la proliferación de estos establecimientos ha favorecido el que la carne sea un alimento central de la identidad musulmana. Los recursos económicos con los que cuentan los distintos grupos de inmigrantes, determinan la compra alimentaria en función del status conferido en el lugar de recepción: por ejemplo las verduras, los lácteos se compran en establecimientos que ellos consideran baratos como el LIDL, el Día... porque no reciben una categorización social elevada dentro de la dieta; mientras que alimentos como la carne halal, el cús cús.. que son muy valorados, se compran en establecimientos originarios aunque su coste económico sea mayor. Son alimentos identitarios e identificadores.

La escasez de recursos económicos puede generar el que los individuos o el grupo inmigrante desarrolle estrategias temporales para dar respuesta a esta necesidad primaria, lo que no significa que no se mantengan elementos centrales del modelo alimentario original como es la carne halal o el cús cús; y se convierte este alimento en el alimento base de la dieta.

Sin embargo, la población inmigrante que ha desarrollado una identidad ambivalente, es decir, que ha reconstruido su modelo cultural de pertenencia con elementos de la sociedad de origen y de la sociedad de recepción¹⁰, reorganiza su universo alimentario en base a esta dualidad. En la reorganización de este modelo conviven productos alimentarios de origen: son los platos de la memoria readaptados al contexto de inmigración, platos de alto valor simbólico que el inmigrante selecciona en función de su status y representatividad; y alimentos de la sociedad de recepción: "los hábitos alimenticios cambian, bueno es una mezcla, se combinan. También la gastronomía es cultura y ahora tienes dos culturas y dos hábitos alimenticios" (17). Hablamos, por tanto de un modelo alimentario en donde conviven y coexisten dos culturas, es lo que Manuel Calvo ha denominado el estilo dual "la complexité alimentaire serait organisée sur la base de la double participation intérieure. Il serait prôné à l'étape d'adaptation"(1982, 429).

Como señala Lacombe "lo más habitual suele ser la combinación -alternancia de platos de aquí y de allí-, cuando no el bricolaje alimenticio -recetas de allí elaboradas con productos de aquí-. Se cocina uno u otro tipo de comida, según las circunstancias y las limitaciones temporales y presupuestarias" (2001, 74).

Identidad, Islam y alimentación en la sociedad de recepción:

En el contacto intercultural, los tabúes alimentarios considerados en las sociedades de origen como "normales", desde una perspectiva emic, pues "es lo que no comemos", se convierten en elementos de diferenciación social en el nuevo espacio social, que además tiene una cultura alimentaria que valora los productos alimentarios tabuados como es el cerdo y todos los productos elaborados de su carne: "determinadas prácticas de alimentación, rituales

¹⁰ Construimos otra tipología. Frente a la inmigración económica a la que nos hemos referido con anterioridad, establecemos una inmigración cualificada: la formación superior del inmigrante extranjero permite la competencia laboral en igualdad de condiciones con la población autóctona, lo que supone su categorización social como *no inmigrante*. Esto produce la apertura de fronteras culturales y determina el proceso de reconstrucción identitaria, donde van a coexistir la cultura de origen y la de acogida. Es el caso de la población libanesa.

asociados con las comidas, mandatos y prohibiciones en la alimentación también tienen por objeto poner de relieve la especial identidad de una comunidad religiosa y diferenciarla de las otras” (Schmidt-Leukel 2002, 18-19).

En este contexto cabe preguntarnos sobre la adaptación de los tabúes de origen al nuevo contexto social, sobre la permanencia o abandono de los mismos. De los alimentos prescritos nos vamos a referir principalmente a aquellos que se refieren al consumo de carne de cerdo y de carne halal.

En situación de exclusión, no sólo se revaloriza la cultura de origen, ya lo hemos mencionado, sino que la religión puede resituarse, como señala Lacomba, en el centro de las preocupaciones identitarias (2001, 38-39), se convierte en elemento central de pertenencia y de reivindicación de la propia identidad, máxime cuando se percibe como un elemento cultural amenazado por la presión aculturadora de la sociedad mayoritaria. Por tanto, a través de estas prácticas, el inmigrante manifiesta su pertenencia islámica. Las prescripciones alimentarias, que son manifestaciones socioculturales de la práctica del Islam, continúan en el contexto migratorio porque refuerzan la identidad colectiva del grupo inmigrante frente a la alteridad autóctona, y establecen fronteras culturales entre ambos grupos sociales: “No, no, no, nosotros los musulmanes no comemos cerdo” (I9).

Así por ejemplo, el continuum del tabú del cerdo en el contexto migratorio se asienta en diferentes discursos (que ya hemos apuntado con anterioridad: sanitarios, religiosos, culturales), que se refuerzan en un espacio social que les es hostil.

No obstante, la oposición a su consumo se encuentra determinado por las posibilidades reales de mantener este tabú: “ De todas formas el cerdo, si no hay otra cosa, se puede comer. Mi padre eso es lo que me dijo: comes porque no hay otra cosa pero si no, no” (I2). La realidad alimentaria de la nueva sociedad dificulta el que se siga la norma coránica de forma estricta, lo que provoca el abandono de esta prescripción por parte de algunos musulmanes; aunque la mayoría optan por mantener el equilibrio entre sus creencias de origen y lo que ofrece la nueva sociedad, por tanto, plantean no mostrar rigidez pero intentan no consumir carne de cerdo, no sólo porque de esta manera siguen las directrices divinas sino también porque el cerdo no forma parte de su cultura alimentaria: “Allí (en el Líbano) no hace falta hacer esfuerzo para no comer o no beber alcohol porque el ambiente ayuda muchísimo a superar las dificultades. Aquí, siempre existe la tentación de comer cerdo, pero la razón de no comerlo siempre es más fuerte que la tentación” (I18).

En cuanto al consumo de carne halal, y la prohibición existente en cuanto a la ingesta de carne de animal que no haya sido sacrificado a la manera islámica; encontramos también diferentes situaciones y diferentes discursos.

En el caso de los inmigrantes cuyo tiempo de estancia en el lugar de recepción data de hace más de 15 años, la permanencia del tabú en sus prácticas alimentarias no ha sido posible debido a la no disponibilidad de este producto alimentario en los espacios de distribución. Por tanto, los factores situacionales han influido en la selección alimentaria, de tal manera que, la carne halal no está presente en el modelo alimentario readaptado. Pero la proliferación de carnicerías islámicas ha permitido que la población inmigrante tenga acceso

a productos alimentarios originarios, lo que permite el consumo de carne halal y la permanencia de esta prescripción alimentaria.

La ritualización adaptada: El Ramadán y el Sacrificio del Cordero:

La celebración de las festividades musulmanas en el lugar de recepción supone la manifestación pública de la pertenencia religiosa y cultural en un espacio que no comparte el mismo modelo social, cultural y religioso. Por tanto, la readaptación del ritual supone reafirmar públicamente la identidad musulmana a través de la alimentación, pone de manifiesto el “nosotros” musulmán frente al “otro” cristiano, incluye a las personas que comparten el ritual y excluye a las que no participan en él.

El Ramadán implica la celebración de una festividad de un gran valor simbólico para los musulmanes, reproduce el vínculo de toda la comunidad musulmana aunque sea en un espacio y tiempo diferente al de origen.

“Para mí el Ramadán es como la Navidad, supone una festividad muy importante basada en la alegría de compartir” (I6).

“El Ramadán es un sentimiento religioso, porque supone un periodo de reflexión y de descanso del alma” (I9).

En el lugar de inmigración la presión social del ritual, que estaba presente en el lugar de origen, se desdibuja. Pese a ello esta práctica está presente en todos los informantes entrevistados porque constituye un elemento importante de identificación sociocultural. Es un ritual que favorece la cohesión social y dinamiza las redes de solidaridad tejidas en el lugar de inmigración, relaciones sociales que sustituyen durante la celebración al entorno familiar y social de origen. El compartir durante estas fechas es importante para la colectividad inmigrante: “una vez tuve que pasar el Ramadán solo y no quería ni comer, me puse a llorar” (I6).

Como ya hemos apuntado, en Ramadán la alimentación desempeña un papel protagonista, aunque en el espacio de migración ésta se readapta. Se produce una selección alimentaria de los platos tradicionales que van a constituir el menú de las diferentes comidas de la festividad. Esta elección se realiza en función de diferentes factores: bien porque las protagonistas, las mujeres, no están presentes en este espacio para la confección de los platos y tienen que ser los hombres quiénes asuman ese papel; bien porque no existe disponibilidad de tiempo para la preparación de los mismos, porque se desconozca su preparación, por la disponibilidad de los productos alimentarios... Aun así, se intenta que estén presentes los platos tradicionales de origen, como los dátiles, lácteos, té, la harira o la chorba, dulces, pasteles, cus cús... aunque se repitan en las diferentes comidas.

De hecho hay informantes que señalan que debido a su situación, la celebración del Ramadán no implica la elaboración de platos de origen pues su disponibilidad económica no lo hace posible (I12). De esta manera realizan el ayuno, pero los productos alimentarios que ingieren no difieren de su dieta alimentaria cotidiana.

No obstante, podemos hablar de la permanencia de los tiempos del ritual. Se realiza el ayuno hasta la puesta del sol, es entonces cuando se produce la ruptura del mismo con productos alimentarios energéticos que permitan al inmigrante saciar el apetito hasta la cena, que es la

comida protagonista de la festividad (el trabajo impide a los inmigrantes el poder ingerir, en ocasiones, alimentos hasta las 20.00 u 20.30h de la noche, nos referimos al periodo de otoño e invierno que anochece sobre las 18.00h, entonces la ingesta se basa en alimentos como chocolatinas o bocadillos que se pueden comer rápidamente y que permiten saciar el hambre de todo el día¹¹). También se realizan pequeñas ingestas durante la noche, antes de la salida del sol, que se basan principalmente en productos lácteos, dulces, frutas... que se realizan o bien de forma privada en casa o bien en las mezquitas.

La matanza del cordero como ritual alimentario, cultural y religioso se celebra en el lugar de recepción. Los elementos definitorios del ritual, en el lugar de origen, continúan reconstruidos en el nuevo espacio social: se encarga un cordero al matadero (prolifera esta práctica) o los hombres se desplazan hasta allí para degollarlo (de forma minoritaria), la matanza del animal se produce de igual manera que en origen, para garantizar la pureza del ritual y del alimento que se va a ingerir. No obstante, en el lugar de recepción resulta necesario la certificación del ritual purificador, es el caso de los mataderos que deben asegurar al consumidor que se ha cumplido la prescripción islámica.

En esta festividad, como en la de Ramadán, los inmigrantes musulmanes se reúnen para su celebración. Se reproducen los roles, mientras los hombres se encargan del animal, las mujeres preparan el alimento para su ingesta. No obstante, la no presencia de mujeres en alguno de los casos, o la no posibilidad de participar en el ritual (por ejemplo, en el caso de que la persona trabaje y no disponga de un día de fiesta, pues se necesita toda la jornada para preparar y cocinar la carne de este animal), supone la no celebración de esta festividad o bien la celebración con platos tradicionales de origen o incluso con alimentos del lugar de recepción. Existe el sentimiento de celebración, de unión y de vínculo con la sociedad de origen, aunque el alimento sea sustituido y readaptado al nuevo contexto social.

Las prácticas religiosas tienden a acentuar más su carácter ritual, a ritualizarse; pues lo importante no es ya tanto el contenido de las mismas, como el papel que el ritual juega a la hora de poner en contacto y permitir la comunicación entre musulmanes de diferentes procedencias (...). Las prácticas se flexibilizan para adecuarse a las circunstancias cambiantes (...), dicha flexibilidad permite a los inmigrantes musulmanes salvar lo fundamental de las mismas: la conexión con el universo simbólico que proporciona un mundo de significados (Lacomba 2001, 219).

¹¹ Hemos analizado el Ramadán en estos tres últimos años, que ha coincidido con los meses de Noviembre y Diciembre, por lo que ha anochecido pronto, lo que ha supuesto el que la ruptura del ayuno se produjera hacia las seis de la tarde.

BIBLIOGRAFÍA.

CÁCERES, J., y ESPEITX, E. (2002) "Riesgo alimentario y consumo: percepción social de la seguridad alimentaria". Gracia, M (ed.) Somos lo que comemos. Estudios de alimentación y cultura en España. Barcelona: Ariel Antropología. 317-347.

CALVO, M. (1982) "Migration et alimentation". Social Science Information. Vol 21, nº 3. París.

CONTRERAS, J. (1993) Antropología de la alimentación. Madrid: Eudema.

DE GARINE, I. (2002) "Antropología de la alimentación y autenticidad cultural". Gracia, M (ed.) Somos lo que comemos. Estudios de alimentación y cultura en España. Barcelona: Ariel Antropología. 9-14.

DOUGLAS, M. (1991) Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú. Madrid: Siglo XXI.

DOUGLAS, M. (1995). "Las estructuras de lo culinario". CONTRERAS, J. (ed) Alimentación y cultura. Necesidades, gustos y costumbres. Barcelona: Publicaciones Universidad de Barcelona. 171-199.

El Corán. (1997) Plaza y Janés.

GRACIA ARNAIZ, M. (2002) "La alimentación en el umbral del siglo XXI: una agenda para la investigación sociocultural en España". Gracia, M (ed.) Somos lo que comemos. Estudios de alimentación y cultura en España. Barcelona: Ariel Antropología. 15-38.

JAMAL, S. (2002) Ároma árabe. Recetas y relatos. Barcelona: Editorial Zendrera Zariquiey.

JULIANO, D. (1993) Educación intercultural. Escuela y minorías étnicas. Madrid: .Eudema Antropología.

KANAFANI-ZAHAR, A. (2000) "Le sang, le porc et l'alcool dans une village multi-religieux au Liban". Essid, Yassine (comp.) Alimentation et pratiques de table en Méditerranée. Tunis: Colloque du Gerim. L'Institut Français de coopération de Tunis. 149-162.

KAPLAN, A. y CARRASCO, S. (1999) Migración, cultura y alimentación. Cambios y continuidades en la organización alimentaria, de Gambia a Cataluña. Bellaterra: Documents Universitat Autònoma de Barcelona. Servei de Publicacions.

KAPLAN, A. y CARRASCO, S. (2002) "Cambios y continuidades en torno a la cultura alimentaria en el proceso migratorio de Gambia a Cataluña". Gracia, M (ed.) Somos lo que comemos. Estudios de alimentación y cultura en España. Barcelona: Ariel Antropología. 99-122.

LACOMBA VÁZQUEZ, J. (2001) El Islam inmigrado. Transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas. Madrid: MEC.

MEDINA, F. X. (ed) (1996) La Alimentación Mediterránea. Historia, cultura y Nutrición. Barcelona: Institut Català de la Mediterrània d'Estudis i Cooperació.

MEDINA, F. X. (ed) (1998) El color en la alimentación mediterránea. Barcelona: Institut Català de la Mediterrània d'Estudis i Cooperació.

MEDINA, F. X. (2002) "Alimentación, etnicidad y migración: ser vasco y comer vasco en Cataluña". Gracia, M (ed.) Somos lo que comemos. Estudios de alimentación y cultura en España. Barcelona: Ariel Antropología. 122-147.

MILLÁN FUERTES, A. (1996) "Factores condicionantes de la selección alimentaria. Una aproximación sociocultural". Castro, V, F. Et. Al. (Eds), Identidad y fronteras culturales. Badajoz.

MILLÁN FUERTES, A. (1997) "Alrededor de la mesa: aspectos normativos, rituales y simbólicos de la comensalía". Checa, F, y Molina, P (eds.) La función simbólica de los ritos. Rituales y simbolismo en el Mediterráneo. Barcelona: Icaria. 219-264.

MILLÁN FUERTES, A. (Coord) (2000) "Transculturació, consum i alimentació". Revista D'etnologia de Catalunya, 17.

MILLÁN FUERTES, A. (2001) "Tradición, globalización, identidad, cocina". Carril Ramos, A y Espina Barrio, A. B. Tradición: cien respuestas a una pregunta. Salamanca: Centro de Cultura Tradicional. Diputación Provincial de Salamanca, Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León. 151-152.

MONTEJANO MARQUINA, M. (2000) "Les rituels de sacrifice dans la Méditerranée". Essid, Yassine: Alimentation et pratiques de table en Méditerranée. Essid, Yassine (comp.) Alimentation et pratiques de table en Méditerranée. Tunis: Colloque du Gerim. L'Institut Français de coopération de Tunis. 163-170.

SCHMIDT-LEUKEL (ed) (2002) Las religiones y la comida. Barcelona: Ariel

TARRÉS CHAMORRO, S. (1999) "La alimentación de los inmigrantes magrebíes de Sevilla durante el ramadán: un ejemplo de alimentación mediterránea". Actas IX Congreso Antropología de la FAAEE.

ANEXO I.
CUADRO DE INFORMANTES

CÓDIGO	<u>NACIONALIDAD</u>	SEXO	TIEMPO DE ESTANCIA EN ESPAÑA	CAUSAS PROCESO MIGRATORIO	NIVEL DE ESTUDIOS
I1	Española (pareja de un inmigrante argelino)	Mujer	8 años (inmigrante argelino)	Económicas	Primarios
I2	Española (inmigrante de segunda generación, padre palestino y madre española)	Mujer	35 años (inmigrante palestino)		Superiores
I3	Marroquí	Hombre	2 años y medio	Económicas	Primarios
I4	Marroquí	Hombre	1 año y medio	Económicas	Primarios
I5	Marroquí	Hombre	31 años	Económicas	Medios
I6	Egipto	Hombre	8 años y medio	Económicas	Medios
I7	Libanés	Hombre	20 años	Formativas	Superiores
I8	Marroquí	Hombre	6 meses	Económicas	Medios
I9	Marroquí	Mujer	7 meses	Económicas	Medios
I10	Marroquí	Mujer	20 años	Económicas	Medios
I11	Marroquí	Hombre	1 año y medio	Económicas	Primarios
I12	Marroquí	Hombre	10 meses	Económicas	Primarios
I13	Marroquí	Hombre	7 meses	Económicas	Primarios
I14	Libanés	Hombre	20 años	Formativas	Superiores
I15	Libanés	Hombre	6 meses	Formativas	Superiores
I16	Libanés	Hombre	24 años	Formativas	Superiores
I17	Libanés	Hombre	20 años	Formativas	Medios
I18	Libanesa	Mujer	2 años	Formativas	Superiores



MESA 7: TRANSFORMACIONES CULTURALES E IDENTIDADES

«El problema de la pérdida de identidad de los inmigrantes»

Álvaro de Jesús Zuleta Cortés (ACULCO)

La problemática está tomando cada vez mas importancia en la medida en que los mismos sujetos inmigrantes se ven desbordados por ella. El fenómeno de la inmigración adquiere su propia dinámica y los sujetos inmigrados empiezan a modificar sus relaciones con el país de origen y con el país de acogida.

En el caso de Europa el tema ha sido abordado desde la multiculturalidad, la interculturalidad y la asimilación, pero en el fondo pensamos que no se ha alcanzado un modelo que permita la participación y la real integración de los inmigrantes en las democracias Europeas.

Los países de mayor experiencia en el tema migratorio han probado desde el método de ensayo- error diferentes modelos. España podía aprender de errores cometidos en otros países sobre todo en las consecuencias sociales y políticas que tiene una estrategia mal planteada frente al tema o la ausencia de políticas publicas al respecto.

Como sea, hablamos de convivencia y respeto entre las diferentes culturas, en un marco democrático de deberes y derechos de los inmigrantes y plena participación política y ciudadana.

Mas allá de los modelos mismos proponemos los proyectos educativos y de formación en valores Europeos : tolerancia, respeto, libertad, igualdad, etc, sobre todo y teniendo en cuenta que la mayoría de los inmigrantes provienen de países considerados subdesarrollados o de regímenes democráticos débiles, de escasa legalidad y gobernabilidad.

También hay que tener en cuenta que los últimos flujos migratorios llegados al país pertenecen a poblaciones suburbanas o rurales cuyos niveles educativos reglados son de bajo perfil o nulos y que requieren ser formados en cultural general, cultura Europea y Española e inclusive local, de los diferentes países que constituyen el estado.

La política de interculturalidad ha sido abordada con timidez desde las distintas administraciones y la problemática de la integración se ha convertido en algo manoseado y vaciado de contenido en la medida que dicho concepto ha sido propuesto como especie de panacea para solucionar una problemática en aumento. La excesiva partidización del tema, sobre todo en España, no ha permitido una política clara y coherente que aborde la problemática.

Mayor es el problema cuando se pretende la asimilación de los inmigrantes a la sociedad de acogida sin establecer ningún parámetro cultural y social que evite la perdida de sus raíces y su colocación en un mercado laboral puro y duro, sin posibilidad de construcción de ciudadanía. La concepción del inmigrante solo como trabajador hace desaparecer su concepción de persona y ciudadano que requiere su vinculación social y cultural a las democracias europeas.

Abocamos entonces por la construcción de la ciudadanía de los inmigrantes, lo que permitirá la construcción de su identidad, con plenos derechos y deberes.

La problemática de su identidad aun no ha sido abordada con seriedad y requerirá en los próximos años su definición pero, sobre todo su autodefinición. El drama de los inmigrantes supera la tragedia de su llegada, de las muertes en el estrecho o su retorno a aviones donde se ha volado mas de diez horas. El drama se vive en el abandono en una sociedad que los trata como invitados de piedra, donde fracasan sus relaciones afectivas, familiares, sociales y económicas, sin proyecto de futuro, atrapados entre un país que mantienen como fotografía en sus mentes y otro que aun no logran entender.

En los últimos años ha ido tomado también fuerza la idea de las comunidades trasnacionales, de personas con dos o mas nacionalidades que entran a hacer parte de una especie de comunidad flotante internacional que modifica los conceptos tradicionales de identidad personal y nacional, que elige un país para vivir a pesar de haber nacido en otro y que aporta a ese país como si fuera el suyo.

Las señales de identidad nacional quedan también desdibujadas en un mapa mundial donde los ciudadanos de un mismo país se diluyen en las culturas nacionales de otros países manteniendo ciertos vínculos con el país de origen.

Esto y la última apreciación de una especie de ciudadanía mundial podría estar abriendo canales hacia un nuevo concepto de ser humano y de país, de un nuevo concepto de cultura mundial y de un desarrollo normal en los procesos de globalización vividos en los últimos años que ha logrado levantar barreras económicas pero no humanas en el amplio sentido de la palabra.

Si la tierra se convierte en una aldea global, entonces muchos de nuestros antiguos conceptos de país y de nación resultan obsoletos en una lógica de lo humano planetario que requerirá hacer ajustes estructurales frente a lo que somos en la actualidad y derrumbará las barreras sociales , económicas y políticas que impiden el desarrollo planetario y producen los mismos fenómenos de una inmigración desordenada y obligada por las condiciones de pobreza y de injusticia que se viven en grandes zonas del planeta.

MESA 7: TRANSFORMACIONES CULTURALES E IDENTIDADES

«Construcciones identitarias, circunstancias migratorias y procesos de integración social de los jóvenes colombianos en España»

María Margarita Echeverri Buriticá (Universidad Complutense de Madrid)

La migración masiva de colombianos a España es reciente y, por tanto poco estudiada. Este desconocimiento es aún más agudo en el caso de los jóvenes. La comunicación pretende contribuir al conocimiento de este colectivo. Identificar los procesos, descifrar los factores que los afectan, y leer a través de ellos las redes y el conjunto de elementos y condiciones que dinamizan los movimientos migratorios actuales de estos jóvenes, nos permite iluminar la formulación de políticas públicas de integración de los jóvenes inmigrantes en España, y a su vez generar recomendaciones a sus países de origen para la gestión de sus flujos migratorios.

La comunicación recoge las conclusiones más relevantes del estudio realizado con jóvenes inmigrantes colombianos entre los 14 y 24 años de edad, en las regiones de Murcia y Madrid, en el cual se analiza: (1) cómo reinterpretan la identidad nacional y cultural los inmigrantes jóvenes colombianos en el contexto migratorio español; (2) sus procesos de integración social en España; (3) las implicaciones que en los procesos de reinterpretación de la identidad y la integración social, tiene el hecho de que los jóvenes migren con un proyecto migratorio propio o que migren como parte de la reagrupación de sus familias y (4) el efecto de los contextos de sus países de origen y recepción en su posicionamiento en la sociedad española.

Metodológicamente la investigación se abordó desde un enfoque cualitativo, combinando varias estrategias para la recopilación de la información: entrevistas individuales en profundidad, entrevistas grupales y grupos de discusión. A través de una muestra intencionada, se seleccionaron 21 jóvenes inmigrantes colombianos (13 hombres y 8 mujeres) que residen en la Provincia de Madrid y en Murcia, por ser estas, zonas con una alta presencia de inmigrantes colombianos en España; y 17 actores claves (padres de familia, líderes comunitarios, maestros, entre otros). Igualmente se usaron estrategias para la recolección de datos, provenientes de fuentes secundarias que permitieron contextualizar la inmigración actual en España (bases de datos oficiales, de organismos no oficiales, fondos bibliográficos y documentación sobre el tema).

Dentro de las circunstancias migratorias los jóvenes colombianos que han llegado a España por un proceso de reagrupación familiar reportan que la decisión de que ellos migraran fue tomada por uno de sus padres, principalmente las madres, quienes según muchos estudios, son en un alto porcentaje de los casos, las emprendedoras de los “proyectos migratorios familiares” actuales hacia Europa (Juliano, 1998; Colectivo IOE, 2002). Son jóvenes que no pensaban salir del país según sus relatos (sin un proyecto migratorio), pero que en la vivencia

de la desintegración familiar por las migraciones de sus padres, cortan amarras y se van. Este aspecto influye, tanto en sus perspectivas de retornar al país (la mayoría afirma que no lo hará), como en su vivencia del proceso migratorio. La familia se constituye en un fuerte soporte para ellos en el país receptor. Por su parte los jóvenes que migran con un proyecto propio deciden partir basados en las dificultades económicas y las pocas expectativas laborales y posibilidades para proyectar su vida individual y social en Colombia, aspectos que igualmente impiden que los jóvenes aunque lo deseen, regresen al país.

Si bien es cierto, una de las problemáticas fuertes que se vive en Colombia y en América Latina actualmente y que lleva a los jóvenes que migran solos o a las familias, a tomar la decisión de partir es la situación económica y la falta de oportunidades; igualmente, y de manera contundente, los discursos de los jóvenes colombianos hacen referencia a la violencia generalizada, en sus distintas expresiones de violencia política, delincuencia común y conflicto armado, como una de las causas fundamentales para abandonar su territorio.

Un segundo elemento que marca las decisiones de migrar de los jóvenes colombianos está constituido por las imágenes que construyen antes de la partida sobre el país al que desean migrar. Dichos imaginarios se edifican sobre las narrativas de los inmigrantes que han llegado antes, y que a través de diferentes medios (cartas, llamadas telefónicas, retorno por vacaciones, etcétera) llegan y se instalan a manera de “esperanzas” en la vida cotidiana de la población. Realidades deformadas acerca de la posibilidad rápida de un empleo, una alta remuneración, entre otros, que crean expectativas sobre las cuales los jóvenes que migran solos o las familias emprenden su trayectoria migratoria.

Los resultados muestran cómo la integración social de los jóvenes inmigrantes colombianos en el actual contexto español, se enmarca dentro de sus adscripciones identitarias nacionales y culturales. En la reconstrucción identitaria, los jóvenes inmigrantes exageran sus rasgos nacionales y culturales, donde aparecen los valores morales, lo que ellos denominan “ambiente”, y el lenguaje, como elementos de relevancia para el establecimiento de las diferencias. Así, los jóvenes inmigrantes crean alrededor de las diferencias con los otros una identidad defensa (Castells, 1998), generada por las posiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación.

Debe considerarse en este sentido que la integración social de los jóvenes colombianos en España no está limitada por sus perdurables conexiones con su país de origen y su constante evocación de un “allá” idealizado. Se limita por las condiciones estructurales de inclusión y participación en la vida social, política y económica que les ofrecen tanto la sociedad receptora como la sociedad de origen de estos jóvenes (Portes y Rumbaut, 1996), generando lo que los autores denominan Pertenencia Étnica Reactiva.

Los discursos de los jóvenes colombianos (reagrupados o solos) reflejan que el choque emerge principalmente por su condición de minoría inmigrante versus un colectivo español dominante, que según ellos es diferente en los valores morales, convirtiéndose en la primera señal de que han llegado a un territorio extraño, donde serán vistos como diferentes y tratados como inferiores, por el hecho de no tener la nacionalidad española.

Estas dinámicas de defensa y resistencia identitaria nacional entre los colectivos en España están creando rupturas en las relaciones que, de ninguna manera, favorecen procesos de

integración social. Los jóvenes colombianos manifiestan no establecer relaciones fuertes con el colectivo español, por el contrario afirman que la mayoría de sus relaciones las establecen con personas de su misma nacionalidad.

Sin embargo, al mismo tiempo, las relaciones entre los jóvenes colombianos se están dando preferentemente en círculos muy cerrados, y con personas de las cuáles se tiene referencia previa. Los miedos y la desconfianza que se vive por el actual conflicto interno en Colombia, sumados a las imágenes de los colombianos (estereotipos negativos) que circulan en España como “sicarios”, “narcotraficantes”, “prostitutas”; hacen que el colectivo colombiano presente fuertes fracturas identitarias, que producen acciones y reacciones fragmentadoras entre los sujetos, fragilizando de algún modo sus actividades de integración social, e impidiendo la formación de asociaciones transnacionales económicas, políticas y socioculturales, al igual que la constitución de redes sociales que soporten a los nuevos llegados.

Por otro lado, las transformaciones en el nuevo contexto se producen también alrededor del reconocimiento de otros que parecen no ser tan diferentes y con los cuales se identifican. En las narrativas de los jóvenes, maestros y líderes comunitarios se puede leer de manera reiterativa cómo se genera una tendencia a la construcción de una identidad latinoamericana y una integración de los distintos colectivos alrededor de dicha identificación supranacional.

A pesar de que los padres y madres de familia entrevistados destacan ventajas en el hecho de que sus hijos vivan en España (por tener mejores condiciones económicas), existe en ellos un gran temor a la adaptación de sus hijos y a los cambios que puedan ocurrir en el nuevo contexto social, que perciben como “muy liberado”. Se genera así una dinámica de tensión para los jóvenes, entre la lealtad a sus identidades nacionales, culturales y étnicas originales (afianzadas y exacerbadas igualmente por sus padres), y esas nuevas vías de identificación con sus pares de otras nacionalidades. La familia, en este sentido, adquiere un papel protagónico en la negociación de las nuevas narrativas identitarias de los jóvenes. La solidaridad familiar y su soporte pueden jugar un rol decisivo en estos procesos. (Portes y Hao, 2002).

Estas tendencias se reflejan claramente en las instituciones educativas españolas donde se realizó la investigación. Sin desconocer las buenas intenciones de algunas instituciones por llevar a cabo efectivos procesos de integración, muchas de las iniciativas puestas en marcha están permeadas por el discurso público hegemónico y provocan acciones desarticuladas que no logran cumplir sus objetivos. Contrario al imaginario comúnmente difundido de que los jóvenes inmigrantes de América Latina no presentan mayores problemas para su integración y que los procesos de racismo, xenofobia y exclusión son vividos más por personas de otras nacionalidades, se encontró en la investigación que los jóvenes colombianos son discriminados, en muchos casos, por su color, fisonomía y nacionalidad.

Igualmente muestran los resultados, que las circunstancias migratorias afectan de manera significativa el proceso de integración social, diferenciando los ámbitos donde los jóvenes se inscriben, según hayan llegado con sus familias o hayan migrado “solos”. De los 14 jóvenes que migraron por un proceso de reagrupación familiar incluidos en la muestra, 11 estudian y 3 trabajan. De los 7 jóvenes que migraron solos, la totalidad trabaja, a pesar de que en sus

discursos reflejan que sus expectativas sobre lograr estudiar en España eran altas. Expectativas que nadie promueve y que por el contrario sucumben ante la presión de las familias que dejaron por el envío de las remesas que garantizan el sustento de sus parientes en su país de origen y su sustento propio en España.



MESA 7: TRANSFORMACIONES CULTURALES E IDENTIDADES

«El fútbol como práctica de “re-etnificación”. Reflexiones sobre las ligas de fútbol de inmigrantes de la ciudad de Valencia»

Ramón Llopis Goig y Albert Moncusí Ferré (Universidad de Valencia)

1. Introducción

El deporte ha sido presentado muy a menudo como instrumento de integración cultural de grandes posibilidades habida cuenta de su potencial como vehículo de identidad que provee a los individuos de un sentido del “nosotros”. En esa línea, una buena parte de los discursos que han enfocado la cuestión de la inmigración y el deporte en España han considerado la actividad deportiva, por sí misma, como fuente de integración. Se han estudiado iniciativas promovidas desde instituciones y organizaciones de la sociedad de acogida, para potenciar la integración a través del deporte.

En esta ponencia presentamos un análisis de la dinámica identitaria y los procesos de integración generados entre la población inmigrante que, directa o indirectamente, participa en las ligas de fútbol que se celebran en el antiguo cauce del río Turia de la ciudad de Valencia. Dicho lugar es hoy día un espacio de ocio y deporte de varios kilómetros. En su paso por el centro histórico de la ciudad, donde se encuentran las instalaciones de las escuelas deportivas municipales, todos los sábados y domingos, de septiembre a mayo, desde hace unos años, se congregan varios miles de individuos en torno a tres ligas de fútbol en las que compiten personas de diversas procedencias nacionales, principalmente latinoamericanos. Dos de estas tres ligas están promovidas por la Asociación de Inmigrantes Ecuatorianos y Latinoamericanos Rumiñahui, mientras la tercera es patrocinada por la empresa Iberomoney. En los tres casos se trata de iniciativas que parten de los propios inmigrantes, por lo que ellos son el sujeto activo que define los parámetros de la integración y establece si el deporte tiene algo que ver con ella, lo que constituye un elemento de interés para abordar su estudio socio-antropológico y conlleva que se pueda obtener una visión distinta de la que puedan tener los participantes en la actividad deportiva, simplemente como jugadores. Así, por un lado creemos que el estudio de estos torneos futbolísticos puede aportar una visión interesante al estudio de la inmigración; y por otro, consideramos que el análisis del deporte como algo enraizado en las prácticas culturales tanto de la sociedad de acogida como de las sociedades de origen permite mantener cierta perspectiva transcultural.

En esta ponencia se defiende que, aunque los propios organizadores denominan estas torneos “ligas de integración”, en realidad estamos ante prácticas de re-etnificación (Heinemann 2002: 31), que aíslan a los inmigrantes de la propia sociedad de acogida. Estas prácticas ponen en marcha un proceso de resocialización orientado a la construcción de un microclima cultural, espacio social e identidad colectiva específicas. Algo que puede ser explicado, en primer lugar, como la “búsqueda de refugio psicológico” (Olmo, 2003: 51), concebida por los propios actores (deportistas y organizadores) como “una preparación

para la integración”, es decir, un paso previo que les permite llegar más cohesionados a la integración en la sociedad de acogida. Es una estrategia que busca la equiparación evitando la asimilación, ya que se basa en la re-etnificación. En segundo lugar, la construcción de un microclima cultural y de un espacio social específicos, y vinculados al origen, constituyen formas de ubicarse en el nuevo entorno local, sin romper con las propias experiencias vitales precedentes, en un ejercicio de reorganización o reordenación de la realidad, para el mejor anclaje subjetivo. A grandes rasgos, estos son los argumentos analíticos que expondremos, precedidos de una breve referencia a la inmigración en Valencia, una descripción de las ligas y una exposición de la metodología utilizada en este estudio.

2. Metodología

Para llevar a cabo el estudio, se ha combinado observación participante y entrevistas en profundidad semi-dirigidas, en un trabajo de campo etnográfico desplegado, en su fase inicial, en el primer semestre de 2004. En ambos casos hemos desarrollado un enfoque de carácter fenomenológico, atendiendo privilegiadamente a la perspectiva *emic* de distintos agentes. En la investigación hemos partido de la definición de escenarios y agentes significativos para la observación y las entrevistas, respectivamente:

a) Escenarios: El tramo de los Jardines del antiguo cauce del río Turia alrededor del puente de Serranos tiene varios campos de fútbol en los que se desarrollan dos ligas masculinas y una liga femenina. Dichos campos y su entorno constituyen el escenario básico de observación participante.

b) Agentes: Nos referimos en este punto a los actores principales en relación con las dos ligas de fútbol estudiadas en el Turia y con sus consecuencias en cuanto a la integración de los inmigrantes. Más que de individuos particulares, se trata de sujetos cuyo rol en el caso que nos ocupa está en función de su participación en entes colectivos. Concretamente, nos referimos a responsables municipales a nivel de actividades e infraestructuras deportivas (Escuela Deportiva Municipal), clubes arrendadores de los campos del río (especialmente Escuela Arnau y Escuela Serranos), jugadores/as de equipos que participan en las competiciones, y organizadores de las ligas (Asociación Rumiñahui y empresa Iberomoney). En la primera fase de trabajo nos hemos centrado en los dos últimos agentes.

3. Resultados

3.1. La inmigración en la ciudad de Valencia

Hace tiempo que la ciudad de Valencia superó la fase de transición demográfica para instalarse en un ciclo demográfico regresivo y adaptar una natalidad y fecundidad bajas por debajo del umbral de reproducción. Sin embargo, al mismo tiempo, los flujos migratorios del exterior han comenzado a ser importantes y a compensar el exiguo crecimiento vegetativo, de tal modo que el incremento de población registrado es imputable a la entrada de inmigrantes de los últimos años. La pérdida de población autóctona se ha visto compensada por la afluencia de población foránea desde finales de la última década del siglo XX. El Padrón del Ayuntamiento de Valencia muestra que a 1 de enero de 2004, la población

extranjera empadronada era de ochenta y seis mil personas, casi cuatro veces más que tres años antes y cerca de un once por cien del total de la población.

Tabla 1. Evolución de la población extranjera en la ciudad de Valencia

	Total población	Autóctonos	Extranjeros	% Extranjeros
1991	752.909	747.546	5.363	0,7%
1996	746.683	739.862	6.821	0,9%
2000	739.297	728.046	11.251	1,5%
2001	750.476	727.613	22.863	3,0%
2002	764.010	724.447	39.563	5,2%
2003	782.846	724.041	58.805	7,5%
2004	790.754	704.367	86.387	10,9%

Fuente: Oficina de Estadística Municipal. Ayuntamiento de Valencia

Las cifras globales de inmigración que se están comentando ocultan una realidad mucho más compleja de convivencia y de integración de personas de diferentes edades, culturas, origen étnico o de diferentes generaciones. La población inmigrante no es un grupo homogéneo y su característica más acusada es la diversidad, lo que viene a romper el molde al que los medios de comunicación quieren confinar la enorme variedad que produce la inmigración. Los datos de la tabla 2 muestran el constante crecimiento de los flujos inmigratorios de todas las procedencias continentales, si bien los de América del Sur han experimentado una impresionante fuerza durante el último lustro.

Tabla 2. Evolución de la población extranjera por área de procedencia

	Total	UE (15)	Resto Europa	África	América Norte	América Central	América del Sur	Asia
Año 1996	6.821	2.215	413	1.325	273	366	1.256	956
Año 2001	22.863	3.311	2.173	4.153	440	869	9.310	2.568
Año 2002	39.563	4.350	4.114	6.051	591	1.132	19.856	3.420
Año 2003	58.805	5.914	6.666	7.867	833	1.510	31.479	4.478

Fuente: Oficina de Estadística Municipal. Ayuntamiento de Valencia

3.2. Ligas de fútbol de inmigrantes en la ciudad de Valencia

Dos de las tres ligas que se celebran cada fin de semana en el antiguo cauce del río Turia de la ciudad de Valencia están promovidas por la Asociación de Inmigrantes Ecuatorianos y Latinoamericanos Rumiñahui. La primera de ellas abarca 32 equipos de fútbol-11, compuestos por varones, en su mayoría de nacionalidad ecuatoriana, colombiana y boliviana.

La segunda de las ligas, en la que participan 14 equipos de fútbol-7, es de mujeres. Esta liga de mujeres tiene lugar los sábados por la tarde, mientras que la de los varones se realiza a lo largo de la tarde del sábado y el domingo.

Como ya se ha dicho, en cuanto a la procedencia nacional, la mayoría de los integrantes de los equipos de fútbol son de nacionalidad ecuatoriana y, en segundo lugar, de nacionalidad colombiana y boliviana, aunque también ha habido marroquíes y nigerianos. Los organizadores insisten en que también hay participantes autóctonos:

... en su mayoría son ecuatorianos, los jugadores, aproximadamente. el 70% ecuatorianos, el 20% de colombianos y el 10% de bolivianos.. Aunque también podría decir un 10% de españoles, porque hay chicos españoles que juegan ahí y también chicas españolas que juegan. Por ejemplo, en el fútbol, bueno, hay varias chicas españolas (Dirigente de Rumiñahui)

Y las personas que participan no sólo residen en la ciudad de Valencia, también las hay que se desplazan desde localidades como Gandia, Requena o Xirivella. Así, cada fin de semana, estas dos ligas mueven aproximadamente a más de mil personas, quinientas como participantes en los encuentros futbolísticos y el resto como espectadores.

La Liga se originó en 2001, en forma de torneo cuadrangular que denominaron Copa Libertadores de América. Pero despertó tal interés que se inscribieron veinte equipos y sólo pudieron participar cuatro. Para la siguiente edición del torneo, ante la avalancha de equipos inscritos, se decidió trasladar su realización de las pistas de la Avenida de la Plata al antiguo cauce del río Turia, lo que ellos denominan “el río seco”. Desde entonces el torneo, del que ya se han realizado tres ediciones, pasó a denominarse “Campeonato de Integración de Fútbol Latinoamericano”.

... en su gran mayoría son inmigrantes, son de distintas nacionalidades. Entonces, por decirte, se llama Segundo Campeonato de Integración de Fútbol Latinoamérica. Por decirte se pone así, Latinoamérica, porque todos en su gran mayoría son latinoamericanos. Pero, por ejemplo, se pone porque hay unos de Colombia, hay otros de Perú, hay otros de Bolivia, hay unos de Chile. Entonces se van poniendo así, por eso se puso Campeonato de Integración (Dirigente de Rumiñahui).

Hace unos meses ha concluido la tercera edición de este nuevo torneo, que en la temporada 2002-2003 ya comenzaba a mostrar un importante crecimiento en el interés despertado y en el número de personas que movilizaba.

... la edición de fútbol 11 de 2002-03 fue la que por primera vez abarcó bastantísima gente y levantaba expectación: fue increíble, los chicos ahí, bastantísima. La gente española que (...) pasaba por el puente que hay ahí mucha gente era sola alrededor de ahí y se quedaban horas y esperando que se acabe el partido y todo lo demás. Recuerdo que iban ahí la gente. O sea, el fútbol acarrea bastantísima gente, bastantísima gente (....) La final de este campeonato será una locura (Dirigente de Rumiñahui).

En la actualidad, insisten los organizadores, ya no se trata “simplemente” de “unos encuentros deportivos”, sino de “ligas” escrupulosamente organizadas. Dicha organización implica costes a los que hace frente la Asociación Rumiñahui con sus propios medios y con el apoyo de cada uno de los integrantes de los equipos de fútbol, cuya aportación económica sirve para costear el alquiler de las pistas municipales, así como para la compra de material deportivo, ya que ninguna de las dos ligas tiene apoyo o reconocimiento de la administración municipal. Para recaudar dinero con el que financiar el coste del alquiler de las pistas municipales realizan rifas, bailes y otros tipos de sorteos. Además de esta iniciativa, la asociación ha puesto en marcha una “Escuela Infantil Latinoamericana” de deporte en la que se forma a cerca de un centenar de niños y tienen en

proyecto la construcción de un centro polideportivo, si bien están pendientes de la adquisición de terrenos para el mismo.

La tercera de las ligas está patrocinada por Iberomoney, una empresa de servicios a inmigrantes (locutorios, gestión inmobiliaria, envío de divisas...) que define el sentido de su patrocinio de esta Liga como una acción de reciprocidad por la fidelidad de sus clientes. En esta liga participan 16 equipos cuyos jugadores son mayoritariamente colombianos, ecuatorianos y bolivianos, si bien en pasadas ediciones ha habido nigerianos.

3.3. El viejo cauce del río Turia como “microclima cultural”

Como ha señalado Manuel Delgado (1999), los inmigrantes tienden a crear “microclimas culturales” allí donde se establecen, reorganizando elementos más o menos distorsionados de su tradición de origen, que a menudo se convierten en instrumentos de adaptación. Así, por un lado, en el plano psicológico, “los sentimientos de diferenciación permiten estratégicamente que las personas y los grupos puedan neutralizar las tendencias desestructuradoras propias de las sociedades urbano-industriales. En el plano sociológico, el mantenimiento de una cierta fidelidad a formas determinadas de sociabilidad a unas pautas culturales que los inmigrantes llevan consigo allí donde van y que pueden formular de muchas maneras, les permiten controlar mejor las nuevas situaciones a las que tienen que adaptarse” (Delgado 1999).

Así, es frecuente que la población inmigrada cree espacios de vida común en los que se acoge a varios grupos en lo que la integración se ve facilitada. Reclaman el derecho a espacios públicos para encarnarse en ellos como colectivo. Para ello, una vez elegido ese espacio público, el antiguo cauce del río Turia, lo usarán para realizar exhibiciones de los elementos que constituyan su tradición cultural autóctona: escenificarán y celebrarán su propia etnicidad, en este caso a través de la práctica del fútbol:

... y nosotros creemos que tenemos derecho a hacer el deporte como tal. Y hay un espacio que nunca en la vida ahí ha habido tanto colorido, tanta participación, tanta concentración. Nosotros hemos dado vida a ese cauce, en ese sector (...) creemos nosotros que como cualquier organización podemos utilizar los espacios que estén disponibles (Dirigente de Rumiñahui).

En este contexto, el espacio público seleccionado se convertirá en un lugar para la interacción social y el ocio familiar. Los asistentes o espectadores a los encuentros futbolísticos conforman un clima cultural de relaciones sociales y familiares. Son numerosos los casos de familias con niños y otros parientes que asisten a presenciar los partidos que, de este modo, se convierten en motivo de encuentro social para jugadores y espectadores:

... es muy importante, pienso yo, porque, por un lado, por lo que es el fútbol, que a la gente le apasiona mucho, a los que están allí, y por otro lado, hombre, porque es una actividad deportiva porque yo creo que a nivel de que ellos se junten, se relacionen y se cuenten sus cosas. Ahí van las mujeres de todos (...) Tu ves que están jugando ellos, pero alrededor está (...) es como la playa (...) La familia. Todo alrededor, salen con los niños, los llevan allí a pasar el día, al río (...) Es esparcimiento, y esparcimiento sano, además, o sea que es bueno (Dirigente de Rumiñahui).

De hecho, los organizadores de las ligas de Rumiñahui destacan el refuerzo de lazos sociales como algo que se ve favorecido por los torneos, al tiempo que sostienen que se trata de una de las bases fundamentales de esa actividad deportiva:

... el primer elemento es el hecho de la unidad familiar. Si la gente quiere estar unida (...) Porque de donde venimos nosotros resulta que normalmente se vive en familia (...) Por tanto, ¿por qué nosotros hemos elegido el río? Porqué se concentraban ahí desde un inicio. Primero estuvieron concentrados y fuimos nosotros quienes fuimos allí. O sea, no fue primero la asociación y luego llegó la gente (Dirigente de Rumiñahui).

En definitiva, y como ha destacado Francisco Torres (2002), las redes familiares son fundamentales para los inmigrantes ecuatorianos. El fútbol favorece su reconstrucción en el contexto de emigración, y a la vez les permite superar el aislamiento y la soledad que conlleva a menudo su situación. Las ligas permiten, entonces, generar un punto de encuentro, aunque no es ese su único objetivo:

... primero es lo del punto de encuentro que hablamos. Básicamente nos concentramos ahí para hablar de cuestiones de nuestros países inclusive. De nuestras familias, la situación política, económica, social, lo que sea, inclusive deportiva, mismo. Lo otro es como elemento de integración de los propios inmigrantes (Dirigente de Rumiñahui).

Esa intención de favorecer la integración se refleja en el nombre tanto del torneo organizado por Rumiñahui como del que patrocina Iberomoney. En ambos casos, sin embargo, dicha intencionalidad no está exenta de contradicciones.

3.4. ¿Integración o re-etnificación?

El discurso ante el fútbol es que se trata de una práctica que sirve para integrar. Pero ¿qué es lo que integra? ¿qué se entiende por integración? Para los responsables de Iberomoney, la integración debería consistir en una incorporación al contexto de inmigración; a “lo español”. Ahora bien, lo que en realidad hay es algo bien distinto, que cabe entender desde dos perspectivas. En primer lugar como una agrupación de los propios latinoamericanos:

... como una integración pero es hacer un gueto de latinoamericanos, porque básicamente ahí, antes habían dos o tres equipos africanos hasta el año de pasado. Pero de todos modos el 80% eran latinoamericanos. Es como una integración de latinoamericanos.

Desde la Asociación Rumiñahui se resalta el carácter aglutinante de las ligas con respecto a quienes las siguen y quienes participan en ellas. En ese sentido, la práctica del fútbol en el viejo cauce del Río Turia se convierte en un espacio de unión, de intercambio de información:

... el deporte une bastantísimo aquí. Es un medio de comunicación, puedes comunicar, directamente, con la gente. (...) Por ejemplo, yo aquí me encargo de toda la cuestión de la documentación, por ejemplo, de las reagrupaciones familiares (...). Entonces, cuando vamos abajo al río, toda la gente me pregunta. Y es una facilidad para ellos. O, para decirte, se les lanza una hoja volante y ellos ya saben (Dirigente de Rumiñahui).

La generación de ese punto de encuentro se identifica con una primera noción de integración entre los propios inmigrantes de distintas nacionalidades:

... el deporte como punto de encuentro, como digamos, un proceso de integración, nos ha permitido, primero, como decíamos, llevar adelante un campeonato inicial, Copa Libertadores de América, que básicamente fue la confluencia en un punto determinado del cauce del río de estos colectivos. Ecuatoriano, mayoritariamente, colombiano y boliviano. Y en algún momento gente también de otras nacionalidades. Cameruneses, marroquíes, senegaleses, de Europa del Este, etcétera (...). Nuestro interés principal es que este tipo de encuentros sirva de distracción, de concentración, de comunicación, de diálogo permanente entre nacionalidades (Dirigente de Rumiñahui).

Una segunda vertiente del concepto, aparece en el discurso de esos mismos dirigentes de la entidad, en relación con la sociedad receptora, y más allá del ámbito exclusivo de los propios inmigrantes:

... entonces, en ese sentido, se abre la posibilidad cierta de ampliar el deporte a todo el colectivo inmigrantes. Pero mucho más allá de la visión que sus dirigentes lo hemos venido sosteniendo. El hecho de que el deporte realmente aglutina a todos los sectores sociales, podemos decir, a todas las culturas, pero también como factor integrador (Dirigente de Rumiñahui).

De ahí que se aluda al necesario contacto con la Administración municipal y con las entidades deportivas que gestionan la infraestructura deportiva en el cauce del río y que, como en el caso de la liga de Iberomoney, se proponga en este una “salida” de algún equipo del río, hacia otros ámbitos:

Mientras nosotros no logremos estar en estas ligas federadas, o a niveles de otros campeonatos, no lograríamos salir de esta parte. Además los 32 equipos de fútbol no los van a aceptar federarlos tampoco, ¿sí? Entonces básicamente el que gana es el que tiene que ir allá. Como parte, digamos, de integración y de apertura, digamos, de nuestra propia participación (Dirigente de Rumiñahui).

Las ligas del antiguo cauce del Turia se convierten, entonces, en una especie de metáfora de un proceso de integración con dos fases: una primera, entre los propios inmigrantes que comparten, o no, origen, y una segunda de incorporación a algo que se identifica como “español”. Pero frente al carácter integrador que los informantes han atribuido a estos torneos futbolísticos, nuestra idea es que realmente estamos ante unas prácticas de re-etnificación. Si el concepto de etnia designa a un grupo humano que se considera diferente a los demás y se esfuerza por conservar su diferencia. Una práctica de etnificación es aquella que consagra las formas de diferencia cultural de un grupo humano. Nosotros vamos a llamar “prácticas de re-etnificación” a aquellas que permiten afirmar la propia diferencia cultural en una sociedad distinta. En nuestro caso, dado que los sujetos se identifican y son categorizados en términos de origen nacional, son, prácticas de “nacionalismo a distancia”. Así, en el espacio del viejo cauce del río Turia se conforma un “clima cultural nacional” puesto que allí están presentes las banderas y otros símbolos identitarios de los países de procedencia, como por ejemplo, los propios nombres que han dado a los equipos de fútbol. De este modo, ese espacio se convierte en una “patria de fin de semana” en donde los inmigrantes encuentran sentido de pertenencia y capital social. La práctica de fútbol es una suerte de revitalización nacional, ya que estos inmigrantes, en sus países, viven muy intensamente el fútbol en relación con sus identidades locales o nacionales:

De hecho, hay equipos que adoptan el nombre de alguna ciudad. Hay Guayaquil Sport, por ejemplo, hay Esmeralda, que también es una ciudad, América, pues, por el equipo de fútbol que se llama América, en Colombia (Responsable de Iberomoney)

El proyecto de un Mundialito, cuya segunda edición se llevó a cabo entre los meses de julio y agosto de 2004 en instalaciones deportivas de la Universidad de Valencia, evidencia la importancia de estos procesos de re-etnificación:

... se planteaba de hacer algún tipo de campeonato para la integración allí, entonces nació allí la idea de desarrollar un Mundialito. Y ahí se llevó adelante el primer Mundialito donde participaron nigerianos, senegaleses, cameruneses, creo que participaron marroquíes (...) ya como equipos de diferentes países. Y nosotros sacamos una selección. Claro, era de fútbol siete y termino en fútbol once, normal. Entonces ahí fuimos nosotros a la final de fútbol once, ahí en La Coma, y quedamos subcampeones. Ganó Camerún. (Dirigente de Rumiñahui)

Dolores Juliano (2000) ha hecho referencia a una reelaboración del espacio vivido en el nuevo contexto local, por medio de la creación de espacios sociales invisibles con los cuales se reconstruyen ámbitos perdidos (fundamentalmente, algo parecido al espacio local de origen, formado por relaciones de amistad, parentesco o vecinales). Una reelaboración que

conlleva también cierta reordenación simbólica del tiempo a través de la celebración de fiestas propias del lugar de origen. Dice la autora que asociaciones de carácter étnico promueven “esta semantización y la hacen visible institucionalmente” (2000:94). Algo que afecta básicamente a los adultos, más que a sus descendientes, cuyas experiencias vitales quedan muy alejadas de las de sus progenitores. El caso de las ligas organizadas por Rumiñahui ilustra este argumento con una propuesta muy peculiar:

Por las fiestas patrias ecuatorianas, vamos a llevar adelante un desfile. Indudablemente estamos haciendo las gestiones necesarias para que la delegación del gobierno acepte, ¿no? Y vamos a participar todos. Hombres, niños, mujeres y todos los demás, deportistas, todos vamos a presentar una fiesta única, que lo vamos a llevar adelante nosotros, que esto la idea surgió hace dos años atrás pero que hasta el momento no lo hemos podido cristalizar. Que no es sencillo aquí que el Ayuntamiento o la Delegación te conceda un permiso, ¿no? Entonces aquí sentimos un poco la represión permanente, no solamente la gente que no tiene papeles o a la que tiene, sino también el hecho de golpear la cultura, también, permanentemente, ¿no? Entonces, por ejemplo, vamos a llevar adelante, en mayo, estas fiestas. Entonces vamos a hacer nuestro desfile, con las carrozas, con reinas de los equipos, de algunos sitios que vienen acá a participar, con desfiles, marchas, comparsas, música, todo ese tipo de cosas. Una fiesta propia de nuestro país (Dirigente de Rumiñahui).

El terreno de la reproducción de identidades colectivas pasa por el espacio de representación simbólica de referentes como los que se despliegan en el desfile que llevaron a cabo los ecuatorianos. Dichos referentes son un instrumento privilegiado de lo que hemos calificado como procesos de re-etnificación. El discurso de la cita anterior pone de manifiesto, además, que dicha producción simbólica no es ajena a la posición de los sujetos que la protagonizan en la estructura social donde se ubican, y a sus relaciones políticas con otros colectivos (y, en particular, con el poder autóctono institucionalizado). Dicho de otro modo, la re-etnificación se produce en un contexto de desigualdad en la capacidad reconocida de producción cultural y de institucionalización de prácticas y símbolos. Algo que se reconoce, con una aproximación a la dinámica identitaria.

3.5. La dinámica identitaria: búsqueda de refugio y visibilidad

El individuo tiene la necesidad de pertenecer a un grupo de iguales, de constituir un nosotros. Como afirma Delgado (1999), partiendo de Barth (1976), “esta necesidad de constituir un nosotros se agudiza cuando las interconexiones y los roces con otros grupos se hacen más frecuentes, más intensos y en el marco de unos territorios cada vez más reducidos, de forma que la voluntad de diferenciarse, contrariamente a lo que solemos pensar, no procede de un exceso de aislamiento, sino de lo que se vive como un exceso de contacto entre los grupos. En estas circunstancias, la dialéctica del nosotros-ellos exige la aceleración de los procesos de selección o de invención de los símbolos que fundamentan las autodefiniciones, y lo hace con una finalidad: asegurar un mínimo de segmentación que mantenga a raya la tendencia de las sociedades urbanas hacia una hibridación excesiva de sus componentes”. Ahí encontraríamos el motivo de esa tendencia a una agrupación “entre latinoamericanos” apuntada por los organizadores de la liga Iberomoney, que ya hemos citado. En sus propias palabras, se trata de que:

Más que una integración con el medio valenciano, es una integración entre los propios inmigrantes (Responsables de Iberomoney).

Las ciudades son espacios de heterogeneización: el sexo, la edad, la clase social, los estilos de vida o la ideología generan una heterogénea y compleja trama urbana. El reconocimiento de esa diversidad cultural que permanentemente aflora en las ciudades, contrasta con la

tendencia a agrupar en un mismo vocablo, inmigrantes, a todos aquellos que han acudido a las mismas en busca de un trabajo. Salvando las diferencias, es algo que Clyde Mitchell (1956) reconoció en la dinámica de construcción de identidades tribales: una relación directa entre la distancia social entre tribus y la tendencia a reducir o aumentar las categorías usadas para denominarlas. En nuestro caso, cierta distancia social patente en el desconocimiento, implica que se reduzca a grupos distintos a una sola categoría (“latinoamericanos” o, más en general, “inmigrantes”). Hay, pues, un desequilibrio entre el autorreconocimiento de la diversidad autóctona emergente y la negación de la diversidad de la inmigración. Se ve a los inmigrantes como una única categoría y esto es algo contra lo que ellos mismos se rebelan:

...entre los países hay muchas diferencias. Parece que se dice los suramericanos, pero un boliviano, un colombiano, un argentino, un chileno o un venezolano no tienen nada que ver. Casi, casi como un francés y un español y un italiano. Lo mismo que en Latinoamérica se dice 'los europeos'. Y se dice 'todos son igualitos'. Y allí también se mira a Europa igual. De la misma forma que se mira aquí a Latinoamérica, mira Latinoamérica a Europa. 'Todos los europeos son igualitos'. O sea, no. Se cree que un español, un italiano, un francés, un inglés, son igualitos. Desde allá se mira así a Europa, ¿no? (...) Todos los países son muy diferentes, pero seguramente si tu estuvieras en Latinoamérica viviendo, seguramente te rodearías más fácil de europeos que de orientales o que de africanos (Responsable de Iberomoney)

Como ha escrito Delgado (1999), en la ciudad, todas las minorías culturales adoptan estrategias que las hacen visibles: “cualquier grupo humano con cierta conciencia de su particularidad necesita ‘ponerse en escena’, marcar de alguna manera su diferencia”. La voluntad de visibilizarse como grupo étnico queda bien patente en los proyectos de futuro de la asociación Rumiñahui:

... vamos a federar un club o también participar en el nivel empresarial que existe aquí, y igual con las mujeres, que puedan federar y puedan participar. Y en caso de los niños que estamos en eso de poder constituir una escuela infantil (...) Esto básicamente como parte no solamente de la integración, sino que también estamos demostrando que dentro de las ligas existentes hay buenos jugadores, hay buenos futbolistas, hay profesionales, inclusive. Y la intención también es básicamente promocionar a jugadores que permitan... (Dirigente de Rumiñahui).

Así, acceder a ligas de la sociedad receptora sería una forma de visibilización y reconocimiento social de los sujetos individuales y colectivos, por medio del reconocimiento oficial de los jugadores y las ligas:

... entonces lo que estamos intentando es cada vez más crecer eso y hacerlo grande para que se haga de alguna forma conocido, de verdad, para que la gente, cuando termine, los campeones accedan ya a unos niveles superiores en el fútbol. Y eso es lo que quieren, lo que normalmente ellos desean. A que tengan unas compensaciones económicas mejores, ¿no? A que el campeonato, si ahora le pagamos medio sueldo a una persona se le pueda pagar un sueldo completo. O sea hacerles una cosa más seria, más grande, organizada, oficializada. Hace tres años empezó, ya te digo, como una cosa así y este año, cada año ha sido mejor (Responsable de Iberomoney).

La voluntad de representación se puede comprobar en los deseos de vencer en las ligas para competir en torneos autóctonos, y en los esfuerzos que realizan los organizadores, para satisfacer esos deseos, y a los cuales nos hemos referido antes. Sin embargo, la ubicación de las ligas en un entorno en cierto modo escondido, como es el antiguo cauce del río, dificulta la visibilización de la práctica deportiva. A ello se suma el hecho de que entre los participantes haya una participación ampliamente mayoritaria de personas de nacionalidades concretas y la competencia con algunos clubes y la Administración locales que gestionan las infraestructuras deportivas, para constituir cierto riesgo de separación. En este contexto, las ligas tienden a satisfacer a la vez la búsqueda de refugio y de representación por parte de los inmigrantes, en un entorno que a veces les resulta hostil.

4. Conclusiones

En este trabajo se argumenta que en el caso de las ligas de fútbol de inmigrantes de la ciudad de Valencia, más que ante unas prácticas que pueden facilitar el proceso de integración de los inmigrantes, nos encontramos ante unas prácticas de re-etnificación (Heinemann, 2002, 31), que tienen lugar en el contexto de un microclima cultural en el que se recrea el origen y se celebra la identidad nacional, en un intento de ubicarse y reorganizarse, sin romper con la propia experiencia vital precedente, en un nuevo entorno. Ahora bien, estas prácticas contribuyen a aislarlos de la sociedad de acogida que, tanto a escala civil como institucional, se muestra bastante ajena a lo que acontece en el antiguo cauce del río Turia los fines de semana. La ausencia de población autóctona y el emplazamiento sumergido de las canchas donde se disputan los encuentros futbolísticos pone claramente de manifiesto que estas prácticas deportivas aíslan a sus integrantes. La re-etnificación se desarrolla en paralelo a la segregación por lo que parece más que razonable dudar de la capacidad integradora de este tipo de prácticas deportivas. Ahora bien ¿qué tipo de construcciones identitarias se activan en ese espacio?

En primer lugar, la participación en estas prácticas deportivas permite aliviar la presión de adaptación a la que se encuentran sometidos los inmigrantes y el reencuentro con muchos de los elementos de sus países de origen. Así pues, se trata de unas prácticas que más bien sirven para amortiguar la tensión de la adaptación, que ponen en marcha un proceso de resocialización orientado a la construcción de una identidad colectiva que puede ser explicado como la “búsqueda de refugio psicológico” (Olmo, 2003: 51). Pero esta búsqueda de refugio es concebida por los propios actores (deportistas y organizadores) como “una preparación para la integración”, es decir, un paso previo que les permite llegar más cohesionados a la integración en la sociedad de acogida. Esta circunstancia viene a confirmar la tesis de Olmo (2003: 53) relativa a la necesidad de complementar el paradigma de la búsqueda de “refugio psicológico” con el del “reconocimiento” de la sociedad receptora (visibilización). El proceso de construcción identitaria descrito tiene como fin último obtener un reconocimiento de la sociedad receptora que permita la participación en la estructura social de la que ellos difieren culturalmente. Es, por tanto, una estrategia que busca la equiparación evitando la asimilación, ya que se basa en la re-etnificación.

5. BIBLIOGRAFÍA

BARTH, F. (1976): *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE.

DEL OLMO, N. (2003): "Construcción de identidades colectivas entre inmigrantes ¿interés, reconocimiento o refugio?", *REIS*, 104, pp. 29-56.

DELGADO RUIZ, M. (1999): "Dinámicas identitarias y espacios públicos", *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 43-44.

HEINEMANN, K. (2002): "Esport per a immigrants: instrument d'integració?", *Apunts d'Educació Física i Esports*, 68, pp. 24-35.

JULIANO, D. (2000): "Un lugar en el mundo: identidad, espacio e inmigración", *Documentación Social*, 121:91-127.

MAZA, G. (2002): "L'esport i el seu paper en els mecanismes de reproducció social de la població immigrada estrangera", *Apunts d'Educació Física i Esports*, 68, pp. 58-67.

MEDINA, X. (2003): "¿Actividad física y deportiva como instrumento de integración para personas de origen inmigrante? Reflexión sobre algunos casos prácticos en Barcelona", en Mosquera, M. J., Gambau, V., Sánchez, R., y X. Pujadas (eds.): *Deporte y Postmodernidad*. Madrid: AEISAD, pp. 95-104.

MITCHELL, C. (1956): *The Kalela Dance. Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia*, Manchester, Manchester University Press.

PUIG, N. (2002): "Diferents mirades sobre la immigració i l'esport" *Apunts d'Educació Física i Esports*, 68, pp. 8-17.

TORRES PÉREZ, F. (2002): *Àmbit urbà, sociabilitat i inserció social dels immigrants. El barri de Russafa*, Departamento de Sociologia, Universitat de València.

VEREDAS, S. (1999): "Procesos de construcción de identidad entre la población inmigrante". *Papers*, 57, pp. 113-129.

MESA 7: TRANSFORMACIONES CULTURALES E IDENTIDADES

«Actitudes de aculturación y prejuicio: un estudio desde la perspectiva de autóctonos e inmigrantes en Almería»

Navas, M., García, M.C., Rojas, A.J., Pumares, P. y Sánchez-Miranda, J. (Universidad de Almería)

Introducción

El prejuicio y la discriminación hacia los miembros de determinados grupos sociales han sido un importante objeto de estudio de la Psicología Social casi desde sus comienzos, por constituir uno de los mayores problemas a los que se enfrenta cualquier sociedad. Desde esta disciplina se han ofrecido multitud de definiciones del prejuicio, pero existe bastante acuerdo en considerar que se trata de una actitud negativa hacia un grupo social o hacia sus miembros por el hecho de pertenecer a ese grupo. En este sentido fueron formuladas las definiciones clásicas de Allport (1954) o Ashmore (1970). Durante las tres últimas décadas se han desarrollado algunas teorías que tratan de dar respuesta a la evolución, e incluso aparente desaparición, de los prejuicios raciales hacia los afroamericanos en EEUU. Bajo nombres como *racismo simbólico*, *moderno o aversivo* y *prejuicio sutil o latente*, diversos autores norteamericanos (p.e., Gaertner y Dovidio, 1986; McConahay, 1986; Sears y Kinder, 1971) y posteriormente europeos (p.e., Pérez y Dasi, 1996; Pettigrew y Meertens, 1995) han descrito las características de esta nueva forma más sutil e indirecta de expresar el prejuicio hacia los exogrupos.

Todas estas teorías tienen en común varias características. En primer lugar, consideran el prejuicio como una respuesta evaluativa o emocional negativa hacia los miembros de otros grupos, en la que los sentimientos no son tanto el odio o la hostilidad manifiesta -característicos del prejuicio tradicional-, sino más bien una cierta incomodidad, inseguridad e incluso miedo (además de la ausencia de sentimientos positivos, Pettigrew y Meertens, 1995), que conducen a evitar el contacto con los miembros del exogrupo más que a la realización de conductas destructivas u hostiles contra ellos (Gaertner y Dovidio, 1986). En segundo lugar, intentan explicar por qué las personas discriminan a ciertos grupos aunque aseguran no tener prejuicios hacia ellos (Navas, 1997). Parece ser que la adhesión a normas sociales "democráticas e igualitarias", características de las sociedades occidentales modernas, han hecho que la discriminación no esté "bien vista" o no sea socialmente deseable expresarla. De este modo, las actitudes prejuiciosas hacia los grupos minoritarios se expresan de manera más sutil y se explican apelando a causas no raciales -p.e., la transgresión de determinados valores o la implicación de los miembros de estos grupos en actos delictivos-.

Al considerar el prejuicio como una actitud, los investigadores asumen que éste puede medirse utilizando los procedimientos tradicionales para su medición, esto es, las escalas de actitudes. Entre ellas, y relacionadas con las nuevas formas del prejuicio, merece la pena destacar las *Escalas de prejuicio manifiesto y sutil* elaboradas por Pettigrew y Meertens (1995;

Meertens y Pettigrew, 1997) a partir de una investigación en cuatro países europeos. En los trabajos realizados hasta el momento en nuestro país adaptando y/o utilizando estas escalas (véase, p.e., Gómez y Huici, 1999; Gómez-Berrocal y Moya, 1999; Martínez, Paterna, Rosa y Angosto, 2000; Molero, Cuadrado y Navas, 2003; Rodríguez y Rodríguez, 1999; Rueda, Navas y Gómez, 1995; Rueda y Navas, 1996) se ha comprobado su utilidad para medir el prejuicio de la población española hacia diversos colectivos -inmigrantes (magrebíes y subsaharianos) y gitanos, principalmente-. Por ello, se utilizarán también en la presente investigación, aunque con algunas modificaciones que se verán posteriormente.

Una característica digna de mención de la mayor parte de las investigaciones sobre prejuicio y discriminación hasta los años 90, ha sido su carácter parcial o unilateral, es decir, la consideración de que el prejuicio se mantiene o se expresa únicamente desde el grupo mayoritario hacia el minoritario, y no a la inversa. Así, existen numerosas teorías que describen el contenido y tratan de explicar este prejuicio. Pero el punto de vista de los grupos minoritarios sólo se ha tenido en cuenta en lo que se refiere a su percepción de tal prejuicio, las repercusiones del mismo sobre su autoestima, su salud mental o su identificación étnica, y las formas de enfrentarse a la discriminación (véase, p.e., Swim y Stangor, 1998, y Quiles y Leyens, 2003, para una revisión de este campo de estudio en inglés y castellano, respectivamente). Los escasos trabajos realizados hasta el momento sobre las actitudes y el prejuicio de las minorías hacia las mayorías (p.e., Brigham, 1993; Judd, Park, Ryan, Brauer y Kraus, 1995; Monteith y Spicer, 2000) muestran tanto componentes del prejuicio comunes para ambos grupos, como importantes diferencias -p.e., que las actitudes de las personas negras hacia las blancas son más negativas y heterogéneas que al revés, y que se basan fundamentalmente en las reacciones al prejuicio y la discriminación percibidos-.

Por tanto, si bien resulta del mayor interés estudiar el prejuicio que la población autóctona mantiene hacia los dos grupos de inmigrantes considerados en nuestro trabajo -magrebíes y subsaharianos-, es conveniente ir más allá, midiendo el prejuicio que los inmigrantes manifiestan hacia la sociedad de acogida. Así, tratamos de cubrir una laguna existente en la investigación psicosocial (véase, p.e., Shelton, 2000, para una discusión al respecto) y, en segundo lugar, de poner a prueba la adaptación de un instrumento para medir el prejuicio de los grupos étnicos minoritarios hacia el mayoritario en nuestro contexto social inmediato.

Las actitudes de aculturación y su relación con el prejuicio

La primera y más popular definición de la aculturación como proceso proviene del campo de la antropología social norteamericana. Es la ofrecida por Redfield, Linton y Herskovits (1936), para quienes *la aculturación comprende los fenómenos que resultan de un contacto continuo y directo entre grupos de individuos que tienen culturas diferentes, con los subsecuentes cambios en los patrones culturales originales de uno o ambos grupos* (p.149). Desde esta perspectiva, y también desde la sociología, se considera la aculturación como un fenómeno cultural referido a cambios ecológicos, culturales, sociales e institucionales que afectan al grupo en su conjunto.

Sin embargo, algunas décadas después, y desde una perspectiva psicológica (Graves, 1967), se defendió que el fenómeno de la aculturación se produce igualmente en los individuos a título personal, implicando una serie de cambios en actitudes, comportamientos, modos de vida, valores e identidad, entre otros (lo que se conoce como *aculturación psicológica*). En

este contexto podemos situar los trabajos del psicólogo social canadiense J.W. Berry y sus colaboradores (p.e., Berry y Annis, 1974; Berry, Kalin y Taylor, 1977), iniciados a mediados de los años 70 con diferentes grupos minoritarios, sobre el fenómeno de la aculturación y sus consecuencias psicológicas para las personas, que culminan en un Modelo de Aculturación ya clásico (Berry, Kim, Power, Young y Bujaki, 1989; Berry, 1990). El análisis conceptual de las actitudes de aculturación que se hace en este modelo ha tenido, y tiene, una enorme influencia sobre la teoría e investigación en este campo, no sólo en Norteamérica, sino también en Europa. Berry propone dos dimensiones actitudinales independientes acerca de la forma de enfrentarse al proceso de aculturación: si los inmigrantes consideran su identidad cultural y sus costumbres lo suficientemente valiosas como para mantenerlas en la sociedad de acogida, y si las relaciones con otras personas o grupos de la sociedad de acogida son valiosas como para buscarlas y fomentarlas. La combinación de las respuestas a ambas dimensiones (Sí o No) dan lugar a un modelo de cuatro posibles actitudes de aculturación: *integración* (Sí/Sí), *asimilación* (No/Sí), *separación/segregación* (Sí/No) y *marginación/exclusión* (No/No).

Un aspecto importante de los estudios sobre aculturación llevados a cabo con este modelo, y hasta finales de los años 80, es la consideración única y exclusiva del punto de vista de los grupos minoritarios en el proceso de aculturación. Es decir, a diferencia de lo que ocurría con las investigaciones sobre el prejuicio y la discriminación –centradas en los grupos dominantes–, en el estudio de la aculturación se ha seguido la secuencia inversa, considerando únicamente las formas de afrontar el proceso de aculturación por parte de los grupos subordinados. Así, hasta los años 90 (véase, p.e., Bourhis y cols., 1997; Piontkowski y cols., 1995, 2000, 2002) no se empieza a tener en cuenta el punto de vista del grupo mayoritario o autóctono en el proceso de aculturación de los inmigrantes u otros grupos minoritarios.

Quizá esta sea una de las razones por las que se han llevado a cabo muy pocos estudios desde una perspectiva psicosocial para tratar de relacionar la expresión de prejuicio de los grupos dominantes hacia las minorías étnicas inmigrantes con las actitudes mantenidas hacia su proceso de aculturación (véase, p.e., Bourhis y Gagnon, 1994; Kalin y Berry, 1994; Lemaine y Ben Brika, 1989; Vinsonneau y Hinton, 1994). Sus resultados muestran que, en general, los niveles bajos de prejuicio hacia los inmigrantes se corresponden con cierta preferencia por la “asimilación”, sobre todo en valores vinculados a la familia. Más recientemente, en Alemania, van Dick, Wagner, Adams y Petzel (1997) encontraron que las personas prejuiciosas¹ estarían de acuerdo, bien con que los inmigrantes conserven las costumbres de su país de origen manteniéndose apartados de la sociedad autóctona (“segregación”), o bien con que se introduzcan en la corriente dominante adoptando las costumbres de la sociedad de acogida (“asimilación”), pero no ambas cosas al mismo tiempo (“integración”).

Al margen de estas consideraciones, otro aspecto sumamente importante en la relación entre el prejuicio y las actitudes de aculturación es el origen etnocultural de los inmigrantes. Como afirma Berry (1997), incluso aunque el pluralismo sea aceptado en una determinada sociedad, existen variaciones bien conocidas en la relativa aceptación de grupos culturales, étnicos y religiosos específicos (véase, p.e., Berry y Kalin, 1995; Hagendoorn, 1993). Las

¹ El prejuicio se midió a través de las *Escala de Prejuicio Manifiesto y Sutil* de Pettigrew y Meertens (1995).

investigaciones realizadas hasta el momento han puesto de manifiesto que los inmigrantes de procedencia occidental o nórdica son los mejor aceptados, mientras que el último puesto en las preferencias de los autóctonos -europeos y norteamericanos- lo ocupan generalmente los no-europeos y, dentro de ellos, los árabes.

Pese a que, como hemos señalado, se ha profundizado poco en el contenido de las actitudes de los grupos minoritarios hacia los mayoritarios, existen algunos intentos por relacionar ciertos componentes de las mismas con la forma que los inmigrantes tienen de enfrentarse al proceso de aculturación. Por ejemplo, Zick, Wagner, van Dick y Petzel (2001) citan los resultados de un estudio previo en el que se medía la antipatía de los inmigrantes (turcos, griegos, italianos y yugoslavos) hacia los alemanes, junto con su grado de apoyo a la “integración” frente a la “segregación” de los inmigrantes en Alemania. En general, la antipatía expresada fue baja pero se encontró que estaba relacionada de forma negativa con el apoyo a la “integración”. Creemos que la importancia de estudiar la relación entre prejuicio y actitudes de aculturación reside en la más que probable influencia de las actitudes prejuiciosas hacia el exogrupo mayoritario sobre las opciones escogidas por los inmigrantes para llevar a cabo su proceso de adaptación a una nueva sociedad, como acabamos de ver. Algo similar ocurre en los autóctonos: las opciones de aculturación que prefieran para los inmigrantes se verán afectadas, en mayor o menor medida, por el grado de prejuicio que experimenten hacia ellos.

Por tanto, en función de lo expuesto hasta el momento, la presente investigación tiene dos objetivos fundamentales: primero, medir el prejuicio mutuo entre dos poblaciones en contacto (autóctonos e inmigrantes magrebíes y subsaharianos) en la provincia de Almería; segundo, comprobar que el grado de prejuicio que manifiestan las personas de ambas poblaciones influye en el proceso de aculturación que se está produciendo en la provincia, más concretamente en las actitudes de aculturación preferidas por los inmigrantes en su nueva sociedad y en las que los autóctonos desearían que aquéllos pusieran en marcha.

Teniendo en cuenta la literatura revisada, esperamos encontrar en la población autóctona niveles más bajos de prejuicio manifiesto que de prejuicio sutil, y un mayor grado de prejuicio (tanto manifiesto como sutil) hacia los inmigrantes magrebíes que hacia los subsaharianos. Asimismo, esperamos hallar una relación inversa entre el prejuicio en cualquiera de sus formas y la actitud de aculturación de “integración” (es decir, a mayor prejuicio, menor preferencia por esta opción). Por el contrario, los niveles más altos de prejuicio estarán relacionados con la actitud de “exclusión” hacia los inmigrantes. Es decir, esta actitud es la que presentará con mayor probabilidad una relación positiva con el prejuicio (tanto manifiesto como sutil) de los autóctonos hacia los inmigrantes. Esta última predicción no está respaldada por estudios previos puesto que no se contemplaba en ellos la opción de la exclusión.

Por lo que respecta al grupo inmigrante, no contamos con ninguna referencia previa para saber si existe o no prejuicio de los inmigrantes hacia los españoles ni, si fuera así, cuáles son sus componentes. Así pues, nuestro trabajo es exploratorio en este aspecto. No obstante, basándonos en la literatura comentada, esperamos encontrar una relación entre los niveles bajos de prejuicio hacia los autóctonos y una preferencia por la integración de los inmigrantes en su proceso de aculturación.

Método

Participantes

Participaron en la investigación tanto personas autóctonas como inmigrantes, residentes en seis poblaciones de alta recepción de inmigrantes de la provincia de Almería. Los autóctonos fueron seleccionados aleatoriamente, mediante muestreo polietápico estratificado por sexo, edad y rutas aleatorias, entre los habitantes mayores de 18 años de cada municipio. Concretamente, participaron 783 almerienses², de los cuales 398 respondían sobre el exogrupo magrebí (grupo AM; edad media=41 años; d.t.=16,2) y 385 sobre el colectivo subsahariano (grupo AS; edad media=42 años; d.t.=17). En ambas submuestras el número de hombres y de mujeres fue del 50%.

Por su parte, las muestras de inmigrantes fueron seleccionadas de forma incidental de entre los magrebíes y subsaharianos residentes en los municipios elegidos, intentando obtener un número 'lo más representativo posible' de participantes. Así, se contó con 740 personas inmigrantes, de las cuales 397 eran de origen magrebí (grupo IM; 82% hombres y 18% mujeres; el 95% eran marroquíes) y 343 procedían del África Subsahariana (grupo IS; 88% hombres y 12% mujeres; en su mayor parte de Senegal –un 46%–, y en porcentajes inferiores al 10% de Mali, Nigeria, Mauritania, Guinea, etc.), con una edad media de 31 años (d.t. de 6,3 para el grupo IM y de 5,3 para el grupo IS).

Variables e Instrumentos

Las variables de interés para el estudio se midieron a través de un cuestionario compuesto por diferentes ítems y escalas, con dos versiones similares, una para inmigrantes y otra para autóctonos:

Actitudes generales de aculturación: Son las que adoptarían los inmigrantes si pudiesen elegir, y las que le gustaría a la población autóctona que los inmigrantes adoptasen. Para su medición se formularon dos preguntas generales basadas en el Modelo de Aculturación de Berry, y adaptadas de Piontkowski y Florack (1995) para autóctonos e inmigrantes. La primera indagaba sobre la conservación de las costumbres del país de origen del inmigrante, y la segunda sobre el deseo de que los inmigrantes participen en la sociedad de acogida. Mediante la combinación de las respuestas a ambas preguntas (escala de respuesta desde 1 –*muy en desacuerdo*– hasta 5 –*muy de acuerdo*–) se situaba a cada individuo (autóctono o inmigrante) en un tipo distinto de actitud: *integración*, *asimilación*, *separación/segregación* o *marginación/exclusión* (véase Berry y cols., 1989).

Prejuicio: Para comprobar la existencia de actitudes prejuiciosas hacia el exogrupo en las muestras de inmigrantes y autóctonos, se incluyó en el cuestionario la adaptación a población española (Rueda y Navas, 1996; Rueda, Navas y Gómez, 1995) de las *Escalas de Prejuicio Manifiesto y Sutil* de Pettigrew y Meertens (1995; Meertens y Pettigrew, 1997), aunque con algunas modificaciones de forma³ –en el caso de la muestra de autóctonos– y también de contenido⁴ –en la muestra de inmigrantes–. Concretamente, las subescalas utilizadas fueron las siguientes:

² El error muestral asumido es del $\pm 3,5\%$.

³ Simplificando en lo posible tanto la formulación de los ítems como el vocabulario empleado, para adaptarlo a una muestra de un nivel cultural heterogéneo.

⁴ Adaptando algunos ítems para los grupos inmigrantes (véase Navas y cols., 2004).

Prejuicio Manifiesto: (escala de respuesta desde 1 -*muy en desacuerdo*- hasta 5 -*muy de acuerdo*-).

Subescala de Amenaza y Rechazo (6 ítems): mide el rechazo abierto al exogrupo y la percepción de amenaza –por parte del exogrupo– a los recursos -económicos, sociales, etc.- del endogrupo. Ejemplo de ítem: “*La mayoría de los políticos se preocupan demasiado por los (miembros del exogrupo) y no lo suficiente por los (miembros del endogrupo)*”.

Subescala de Intimidad (5 ítems): mide el rechazo al contacto y las relaciones cercanas con el exogrupo. Ejemplo: “*Estaría dispuesto a mantener relaciones sentimentales con una persona (del exogrupo)*”.

Prejuicio Sutil:

Subescala de Valores Tradicionales (4 ítems): mide la defensa de los valores tradicionales del endogrupo, junto con la percepción de que el exogrupo no los respeta. Ejemplos: (Autóctonos) “*Los inmigrantes ... que viven aquí enseñan a sus hijos valores y habilidades diferentes a las que se requieren para triunfar en este país*”; (Inmigrantes) “*Los españoles enseñan a sus hijos valores y habilidades que ayudan a la convivencia y a la integración entre culturas*”. Escala de respuesta desde 1 -*muy en desacuerdo*- hasta 5 -*muy de acuerdo*-.

Subescala de Diferencias Culturales (7 ítems): mide la percepción exagerada de las diferencias culturales entre endogrupo y exogrupo -en ámbitos como alimentación, valores, educación, etc.-. Ejemplo: “*¿Cómo de diferentes o de parecidos cree vd. que son los inmigrantes ... a los españoles en sus creencias y practicas religiosas?*”. Escala de respuesta desde 1 -*muy diferentes*- hasta 5 -*muy parecidos*-.

Subescala de Prejuicio Afectivo (2 ítems): mide la expresión de emociones positivas hacia el exogrupo. Ejemplo: “*¿Con qué frecuencia ha sentido vd. las siguientes emociones hacia los (exogrupo)? ... admiraciónsimpatía*”. Escala de respuesta desde 1 -*ninguna vez*- hasta 5 -*muchas veces*-.

Subescala de Emociones Negativas Sutiles (5 ítems)⁵: mide la expresión de emociones negativas no abiertamente hostiles hacia el exogrupo (Dovidio y Gaertner, 1986). Ejemplo: “*¿Con qué frecuencia ha sentido Vd. las siguientes emociones hacia los (exogrupo)? ... miedo ... inseguridaddesconfianza incomodidad indiferencia*”. Escala de respuesta desde 1 -*ninguna vez*- hasta 5 -*muchas veces*-.

Finalmente, se incluyeron las **variables sociodemográficas** habituales en este tipo de investigación (edad, sexo, estado civil, ocupación, religión, etc.)

Procedimiento

El cuestionario se administró de forma individualizada por personal formado al efecto, bien en el domicilio particular de la persona (para los autóctonos), bien en asociaciones sindicales o de inmigrantes, o en alguna ONG (para los inmigrantes). En todos los casos se utilizó el cuestionario en idioma español.

⁵ Esta subescala es nueva en la adaptación de la escala de prejuicio sutil utilizada

RESULTADOS

Prejuicio. Población autóctona

Los coeficientes de fiabilidad estimados (*alpha* de Cronbach⁶), resultaron adecuados para todas las subescalas de Prejuicio Manifiesto y Sutil (los valores oscilaron entre 0,74 y 0,86 para el grupo AM, y entre 0,71 y 0,86 para AS), excepto para *valores tradicionales* (0,57 en AM y 0,47 en AS). Por ello, se decidió prescindir de esta subescala de Prejuicio Sutil en los siguientes análisis. Asimismo, se obtuvo una puntuación global de prejuicio manifiesto para cada participante, dados los coeficientes de fiabilidad estimados en cada subescala (entre 0,74 y 0,86).

En la figura 1 pueden observarse las puntuaciones medias obtenidas en cada muestra (grupos AM y AS), para cada subescala de prejuicio sutil y manifiesto, así como para la escala de prejuicio manifiesto. Estas puntuaciones podían oscilar entre 1 -nivel más bajo de prejuicio- y 5 -nivel más alto-. Como puede verse en la figura, existen diferencias significativas⁷ entre las puntuaciones medias en la escala de *prejuicio manifiesto* (compuesta por las subescalas de *amenaza y rechazo* e *intimidación*) y cada una de las subescalas de *prejuicio sutil* consideradas, tanto para los autóctonos que evaluaban a magrebíes⁸ como para los que evaluaban a subsaharianos⁹, siendo más altas las de prejuicio sutil que las de manifiesto en ambas submuestras.

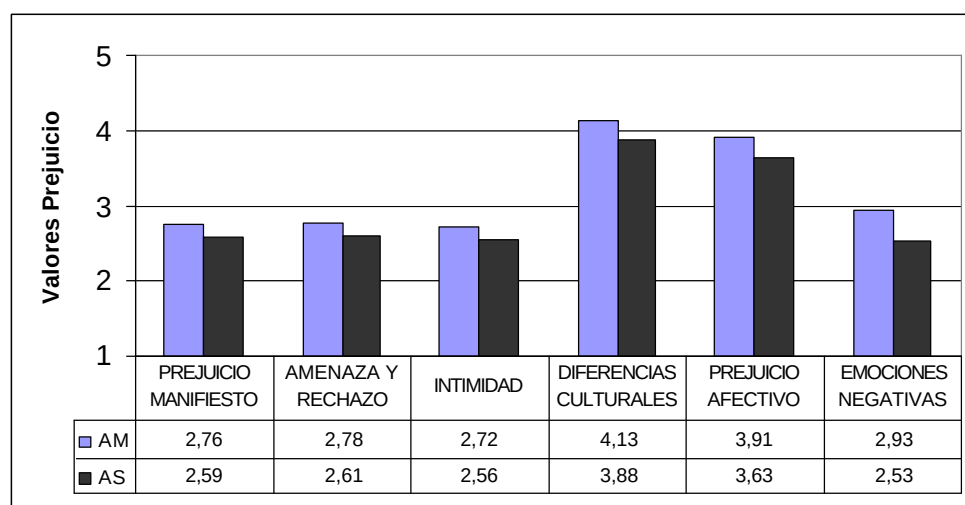


Figura 1. Puntuaciones medias en las distintas subescalas de prejuicio. Grupos AM y AS.

⁶ El coeficiente *alpha* es un indicador de consistencia interna, es decir, nos informa del grado en que varían conjuntamente los ítems que constituyen un test, y aumenta al incrementarse las covarianzas entre los ítems. Oscila entre 0 y 1, y los valores superiores a 0,7 se consideran aceptables (Nunnally, 1970).

⁷ Para comprobar la significación estadística se realizaron contrastes de diferencias de medias para dos muestras relacionadas (*t* de Student) comparando entre sí las diferentes subescalas dentro de cada muestra.

⁸ La puntuación media en la escala de *prejuicio manifiesto* resultó ser significativamente menor que la de cada subescala de *prejuicio sutil* (*diferencias culturales*: $t_{394}=-31,41$; $p<0,001$; *prejuicio afectivo*: $t_{393}=-26,97$; $p<0,001$; *emociones negativas sutiles*: $t_{393}=-3,59$; $p<0,001$).

⁹ La puntuación media en la escala de *prejuicio manifiesto* resultó ser significativamente menor que las de las subescalas de *diferencias culturales* ($t_{381}=-29,74$; $p<0,001$) y *prejuicio afectivo* ($t_{381}=-22,1$; $p<0,001$).

Por otra parte, las diferencias entre los autóctonos que evaluaban a inmigrantes magrebíes y subsaharianos resultaron ser estadísticamente significativas¹⁰ en todas las escalas y subescalas¹¹. Estas diferencias siempre favorecieron a los inmigrantes subsaharianos, es decir, las puntuaciones en ambos tipos de prejuicio fueron inferiores en la muestra que evaluaba a ese grupo, respecto a la que evaluaba a inmigrantes magrebíes. En otras palabras, los autóctonos indicaron que experimentan hacia los inmigrantes magrebíes, en relación con los subsaharianos, mayor amenaza y rechazo, menos emociones positivas y más negativas, una mayor percepción de diferencias culturales con respecto al endogrupo, y una menor disposición a establecer relaciones íntimas o cercanas.

Prejuicio. Población inmigrante

Los coeficientes de fiabilidad estimados (*alpha* de Cronbach) fueron adecuados para las dos muestras de inmigrantes que evaluaban a la población autóctona, magrebíes (grupo IM, valores entre 0,62 y 0,81) y subsaharianos (grupo IS, valores entre 0,69 y 0,90), excepto para la subescala de *amenaza y rechazo* de Prejuicio Manifiesto (0,29 para ambos grupos) y para la de *valores tradicionales* de Prejuicio Sutil (0,27 para IM; 0,45 para IS). Así pues, sólo se considerarán las puntuaciones obtenidas por las muestras de inmigrantes en las restantes subescalas. En la figura 2 pueden observarse las puntuaciones medias obtenidas por los dos grupos de inmigrantes en cada subescala de prejuicio. De nuevo, las puntuaciones cercanas a 1 indican los niveles más bajos de prejuicio, y las cercanas a 5 los más altos.

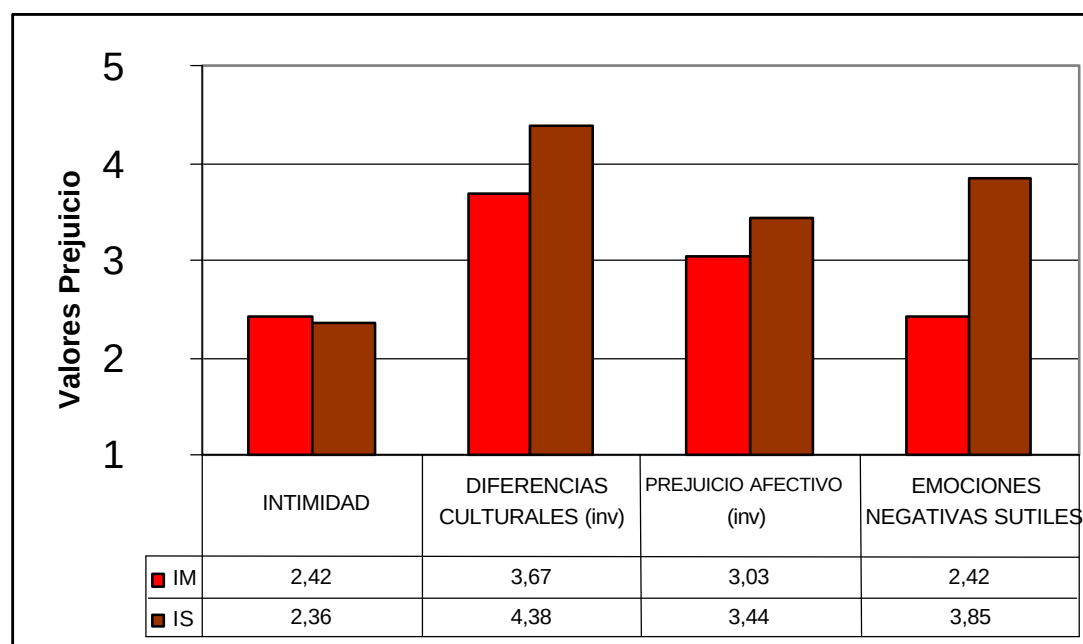


Figura 2. Puntuaciones medias en las distintas subescalas de prejuicio. Grupos IM e IS.

¹⁰ Para comprobar la significación estadística se realizaron contrastes de diferencias de medias para dos muestras independientes (*t* de Student) entre ambos grupos de autóctonos para cada escala o subescala.

¹¹ En *prejuicio manifiesto* ($t_{777}=2,797$; $p<0,005$), *amenaza y rechazo* ($t_{773,999}=2,964$; $p<0,005$), *intimidad* ($t_{777}=2,033$; $p<0,05$), *diferencias culturales* ($t_{775}=5,353$; $p<0,001$), *prejuicio afectivo* ($t_{774}=-3,856$; $p<0,001$), y *emociones negativas sutiles* ($t_{773}=5,51$; $p<0,001$).

Aunque no se formularon hipótesis respecto a las posibles diferencias de intensidad entre los componentes de *prejuicio manifiesto y sutil* en las muestras de inmigrantes –debido al carácter exploratorio del estudio–, los análisis de diferencias de medias mostraron que las puntuaciones en las subescalas de prejuicio sutil utilizadas eran, en general, más altas que las de la subescala de *intimidad* (prejuicio manifiesto), tanto en la submuestra de magrebíes¹² (grupo IM) como en la de subsaharianos¹³ (grupo IS). Estos resultados van en la misma dirección que los obtenidos con población autóctona.

Por otra parte, como puede verse en la figura 2, también encontramos diferencias significativas entre ambos grupos de inmigrantes en todas las subescalas de prejuicio sutil¹⁴, obteniendo los subsaharianos una puntuación mayor en todos los casos. Es decir, este colectivo, en comparación con el de magrebíes, percibe mayores diferencias culturales entre su grupo y el de los autóctonos, y experimenta menos emociones positivas y más negativas sutiles hacia ellos. No obstante, en *intimidad*, (única subescala de prejuicio manifiesto), no aparecen diferencias estadísticamente significativas entre ambos grupos, de modo que se puede concluir que el nivel de intimidad con la población autóctona que uno y otro colectivo de inmigrantes están dispuestos a aceptar es similar.

Relación prejuicio-actitud de aculturación. Población autóctona

Se trató de comprobar la relación entre los niveles de prejuicio manifiesto y sutil expresados por los autóctonos y su actitud de aculturación general hacia los inmigrantes magrebíes o subsaharianos, con el fin de ver si las diferencias entre los grupos establecidos por las distintas opciones de aculturación eran significativas¹⁵. Las puntuaciones medias de cada muestra en las distintas subescalas de prejuicio en función de la actitud de aculturación preferida pueden verse en la figura 3¹⁶.

Por lo que respecta a la muestra que evaluaba a *inmigrantes magrebíes*, las actitudes de aculturación produjeron diferencias estadísticamente significativas en las puntuaciones de todas las subescalas de prejuicio utilizadas¹⁷. Las comparaciones múltiples *a posteriori* mostraron que, en todos los casos, los partidarios de la “exclusión” de los inmigrantes magrebíes obtienen una puntuación significativamente superior en estas escalas respecto a quienes optan por la “asimilación” o la “integración”.

¹² *diferencias culturales*: $t_{395}=-24,75$; $p<0,001$, y *prejuicio afectivo*: $t_{391}=-10,68$; $p<0,001$. No hay diferencias significativas con *emociones negativas sutiles*.

¹³ *diferencias culturales*: $t_{342}=-38,14$; $p<0,001$; *prejuicio afectivo*: $t_{342}=-18,63$; $p<0,001$; *emociones negativas sutiles*: $t_{342}=-22,1$; $p<0,001$.

¹⁴ *diferencias culturales* ($t_{734,988}=-14,611$; $p<.001$), *prejuicio afectivo* ($t_{711,748}=-5,327$; $p<.001$) y *emociones negativas sutiles* ($t_{673,542}=-18,055$; $p<.001$).

¹⁵ Se utilizó el ANOVA o análisis de varianza de un factor, que permite detectar las diferencias estadísticamente significativas entre las medias de varios grupos. La prueba de *Scheffé* sirve para establecer comparaciones *a posteriori* y conocer específicamente entre qué medias existen las diferencias.

¹⁶ Para realizar estos análisis se consideraron exclusivamente los resultados de quienes optaron claramente por una de las cuatro actitudes, es decir, se excluyó a los participantes que obtuvieron una puntuación intermedia de 3 en alguna de las dos preguntas sobre la actitud de aculturación general. Así, la muestra de autóctonos quedó reducida a 485 participantes, de los cuales 248 (51.1%) evaluaban a magrebíes y 237 (48.9%) evaluaban a subsaharianos.

¹⁷ *Prejuicio Manifiesto* ($F_{(3, 242)}=38,64$; $p<0,001$), *diferencias culturales* ($F_{(3, 242)}=9,196$; $p<0,001$), *prejuicio afectivo* ($F_{(3, 241)}=25,95$; $p<0,001$) y *emociones negativas sutiles* ($F_{(3, 241)}=18,175$; $p<0,001$).

En el caso de la muestra de autóctonos que tomaban como exogrupo de referencia a los *inmigrantes subsaharianos*, también aparecieron diferencias estadísticamente significativas entre los grupos en las puntuaciones medias de todas las subescalas de prejuicio en función de la actitud de aculturación elegida¹⁸. En todos los casos, los partidarios de la “exclusión” de los inmigrantes subsaharianos obtuvieron puntuaciones más altas que quienes preferían la “asimilación” y la “integración”.

Resumiendo, se podría decir que, en general, obtuvieron las puntuaciones más altas en todos los componentes del prejuicio las personas que preferían la “exclusión” de los inmigrantes – magrebíes o subsaharianos-, y las más bajas las personas partidarias de “integrarles”, y en algunos casos también de “asimilarles”.

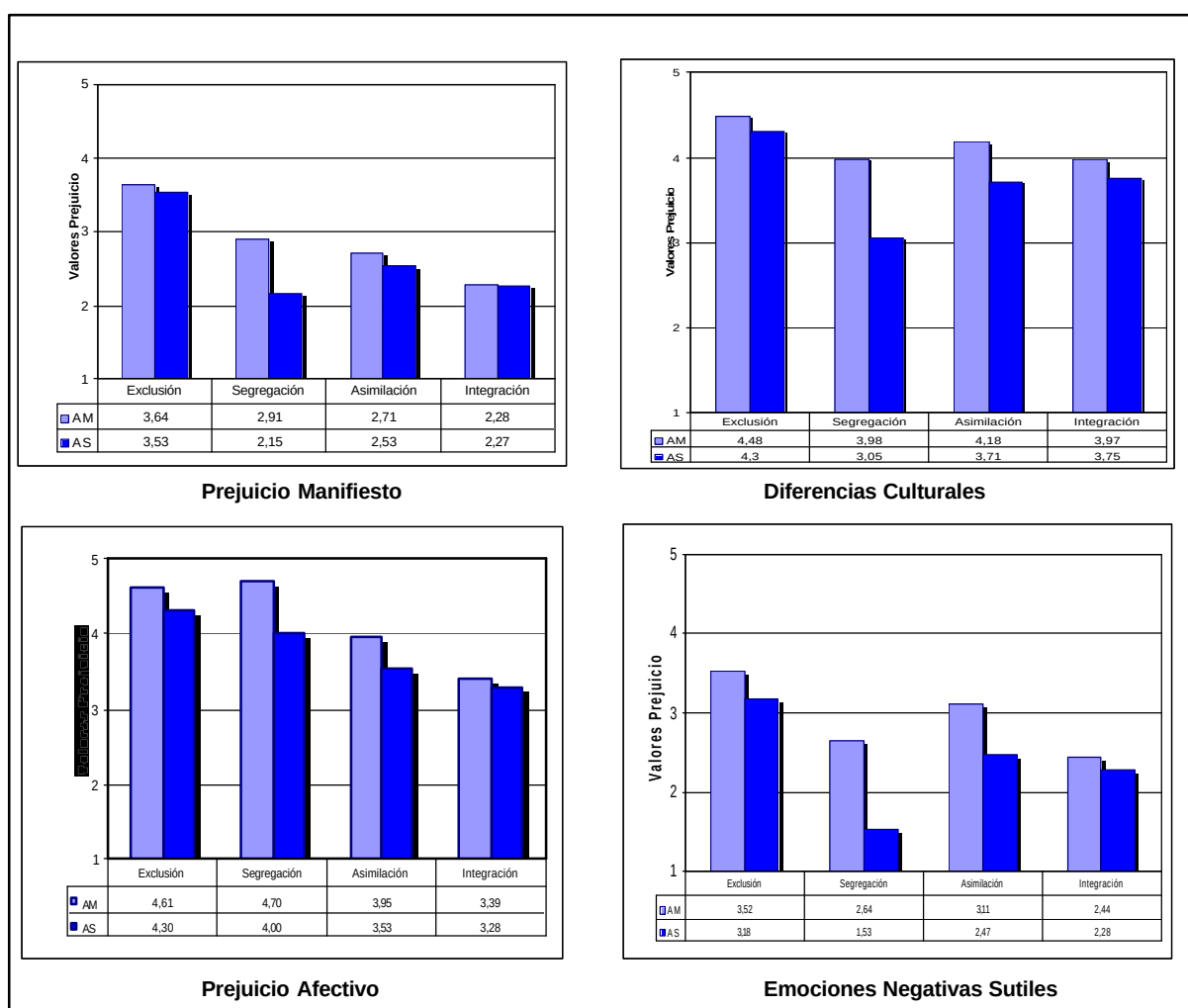


Figura 3. Puntuaciones medias de cada subgrupo de autóctonos, en función de sus actitudes de aculturación, en las diferentes subescalas de prejuicio manifiesto y sutil. Grupos AM y AS

¹⁸Prejuicio Manifiesto ($F_{(3, 232)}=28,103$; $p<0,001$), diferencias culturales ($F_{(3, 230)}=8,10$; $p<0,001$), prejuicio afectivo ($F_{(3, 231)}=9,331$; $p<0,001$), y emociones negativas sutiles ($F_{(3, 230)}=8,93$; $p<0,001$).

Relación prejuicio-actitud de aculturación. Población inmigrante

Las puntuaciones medias obtenidas por los dos grupos de inmigrantes en cada subescala de prejuicio, agrupadas en función de la actitud de aculturación preferida, se presentan en la figura 4¹⁹. La realización de análisis de varianza y pruebas de comparaciones múltiples *a posteriori* permitió detectar las diferencias entre los grupos establecidos por la actitud de aculturación escogida.

En el caso de la muestra de *inmigrantes magrebíes*, las diferencias de medias fueron estadísticamente significativas sólo para la subescala de *emociones negativas sutiles* ($F_{(3, 197)}=6,323$; $p<0,001$), de manera que los partidarios de la “marginación” obtuvieron una puntuación más alta en esta escala de prejuicio sutil respecto a quienes querían “integrarse”, pero no se diferenciaron de forma significativa de los que preferían la “separación” o la “asimilación”. Así pues, los inmigrantes partidarios de alejarse tanto de su cultura de origen como de la sociedad de acogida (“marginación”) experimentan emociones negativas sutiles hacia la población autóctona en mayor grado que quienes desean mantener su cultura y adoptar también la de la sociedad de acogida (“integración”).

Respecto a los *inmigrantes subsaharianos*, las diferencias en función de la actitud de aculturación preferida fueron estadísticamente significativas para la subescala de *intimidad* ($F_{(3, 175)}=12,92$; $p<0,001$), y para la de *emociones negativas sutiles* ($F_{(3, 175)}=5,150$; $p<0,005$). En *intimidad*, los partidarios de la “marginación”, y también quienes optaron por la “separación”, obtuvieron una puntuación mayor que quienes querían “asimilarse” o “integrarse”. Es decir, las opciones que implican la renuncia a participar en la sociedad de acogida, con o sin mantenimiento de las costumbres propias, están relacionadas con un mayor rechazo a la *intimidad* con autóctonos. Por otra parte, las diferencias en *emociones negativas sutiles* se dieron entre los partidarios de la “marginación” y quienes optaron por la “asimilación” o la “integración”, con valores mayores en la primera opción. En otras palabras, el mayor grado de expresión de este tipo de emociones se produjo entre quienes renuncian a ambas culturas.

Resumiendo, por tanto, parece que en las muestras de inmigrantes está menos clara la relación entre el prejuicio hacia el exogrupo y la actitud de aculturación general. Sólo el grado en que se expresan determinadas *emociones negativas sutiles* hacia los autóctonos varía de acuerdo con la opción de aculturación preferida en los dos grupos de inmigrantes. Entre los subsaharianos también la *intimidad* que están dispuestos a aceptar con los autóctonos se relaciona con sus deseos respecto al proceso de aculturación. No obstante, la coincidencia con los resultados de población autóctona se da en cuanto a las dos opciones de aculturación relacionadas con los niveles mayores y menores de prejuicio: “marginación” e “integración”, respectivamente.

¹⁹ Al considerar para los análisis exclusivamente a los participantes que optaron de forma clara por una de las cuatro actitudes de aculturación, la muestra inicial de inmigrantes quedó reducida a 381 participantes, de los cuales 202 (el 53%) procedían de algún país del Magreb y 179 (el 47%) eran de origen subsahariano.

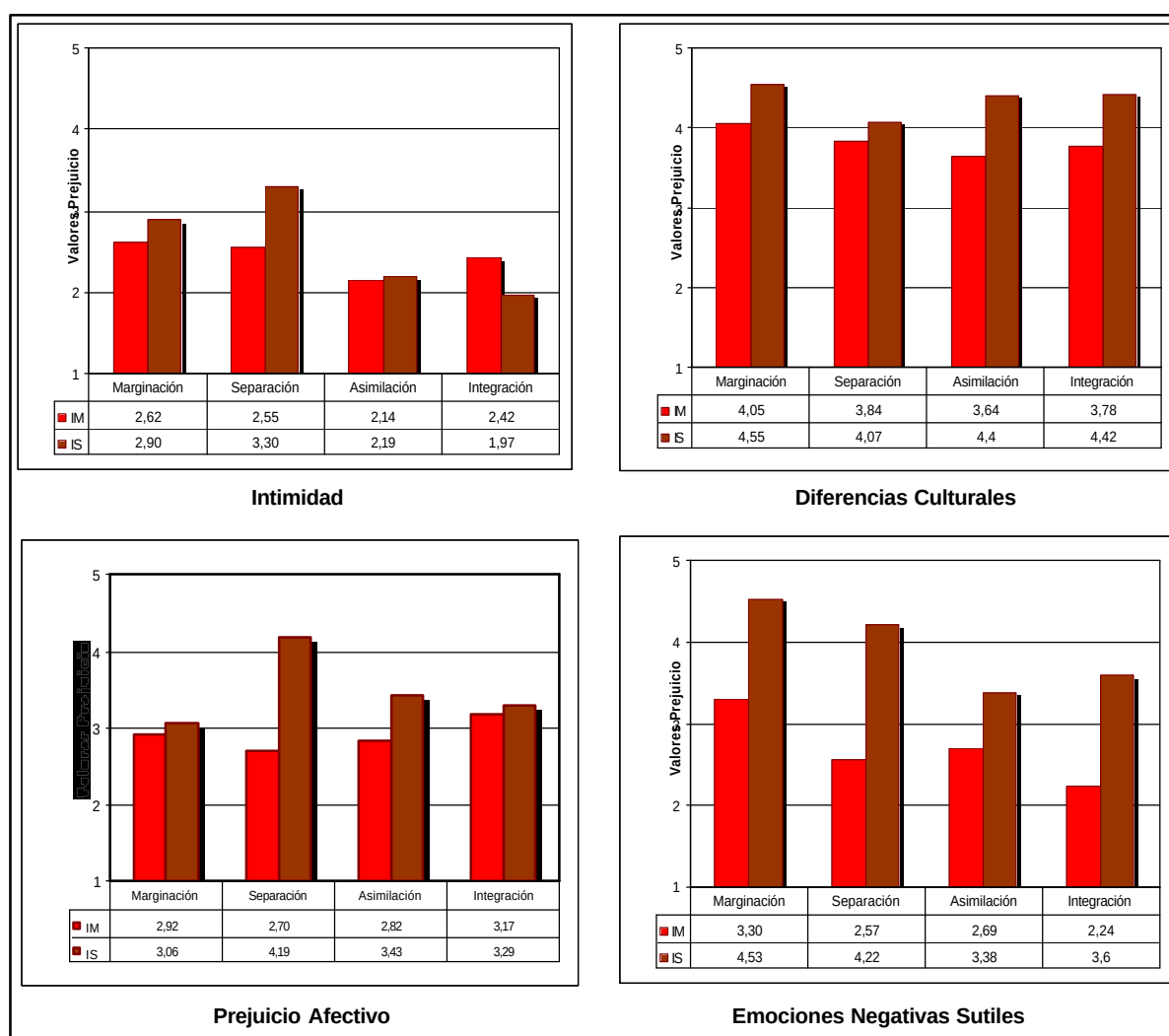


Figura 4. Puntuaciones medias de cada subgrupo de inmigrantes, en función de las actitudes de aculturación preferidas, en las diferentes subescalas de prejuicio manifiesto y sutil. Grupos IM e IS.

DISCUSIÓN

Respecto a los resultados de prejuicio en la población autóctona, de acuerdo con nuestras predicciones, las puntuaciones obtenidas en las dimensiones de prejuicio sutil son en general más altas que las obtenidas en el prejuicio manifiesto, hacia ambos grupos de inmigrantes. Asimismo, tanto el prejuicio manifiesto como las distintas dimensiones de prejuicio sutil se expresan con más intensidad hacia los magrebíes que hacia los subsaharianos. Estos resultados confirman los obtenidos previamente en la misma zona de investigación (Rueda y Navas, 1996; Rueda y cols., 1995; Navas, Molero y Cuadrado, 2001; Molero, Cuadrado y Navas, 2003).

En cuanto a la relación entre el prejuicio y la actitud de aculturación general escogida para cada grupo de inmigrantes, se puede afirmar que el prejuicio experimentado por los autóctonos, independientemente de que se exprese de forma manifiesta o sutil, muestra

grados diferentes en función de las actitudes hacia el proceso de aculturación de los inmigrantes. En general, tal y como predecíamos, las puntuaciones más altas de prejuicio (manifiesto o sutil) se relacionan con un deseo de “excluir” (también de “segregar” en el caso del *prejuicio afectivo*) a ambos grupos de inmigrantes, mientras que las más bajas están relacionadas con una preferencia por su “integración” y, en algunos casos, por su “asimilación” o “segregación” –concretamente, en la muestra que evaluaba a subsaharianos, en la escala de *prejuicio manifiesto* y en la subescala de *diferencias culturales*, en las que las puntuaciones más altas aparecen ligadas a la actitud de “exclusión”, y las más bajas a alguna de las otras tres actitudes–.

Por tanto, las conclusiones principales respecto a la población autóctona pueden resumirse en dos. En primer lugar, pese al menor grado de prejuicio expresado hacia los inmigrantes subsaharianos, la relación de éste con las actitudes de aculturación es similar para cada muestra de autóctonos. En segundo lugar, no hay diferencias entre prejuicio manifiesto y sutil en cuanto a la actitud de aculturación que se prefiere para los inmigrantes en cada caso. Los niveles altos de ambos tipos de prejuicio siempre se relacionan con la “exclusión”, y los bajos con la “integración”. Es importante señalar que, aunque la relación obtenida en nuestra investigación entre el bajo prejuicio y la actitud de “integración” era predecible teniendo en cuenta estudios previos realizados en otros contextos, el resultado obtenido respecto a la preferencia por la “exclusión” y su relación con niveles altos de prejuicio es novedoso –ya que en dichos estudios no se contemplaba la “exclusión” como posible actitud de los autóctonos–, y confirma nuestra hipótesis de partida.

El estudio realizado con inmigrantes tuvo un carácter más exploratorio. Por una parte, no se contaba apenas con referencias sobre las actitudes de estos colectivos hacia la población autóctona, ni en nuestro contexto ni en otros. Por otra, se trató de poner a prueba una adaptación de las Escalas de Prejuicio Manifiesto y Sutil, realizada *ad hoc*. Estas escalas fueron construidas para evaluar el prejuicio del grupo mayoritario y dominante hacia los minoritarios y subordinados, por lo que el contenido de las actitudes de los inmigrantes no tenía por qué responder al contemplado en las escalas. Así sucedió, de hecho, con dos de las subescalas: *amenaza y rechazo*, y *valores tradicionales*, cuya escasa fiabilidad provocó su eliminación de análisis posteriores. En cambio, sí se encontró un adecuado funcionamiento de las subescalas de *intimidad*, *diferencias culturales*, *prejuicio afectivo* y *emociones negativas sutiles*. Este resultado confirma la existencia de ciertos contenidos similares en las actitudes recíprocas de grupos de diferente *status* (Brigham, 1993, Monteith y Spicer, 2000).

Los resultados en las subescalas de prejuicio mostraron que no existen diferencias entre magrebíes y subsaharianos en su manifestación de prejuicio manifiesto (medido a través del rechazo a la *intimidad* con autóctonos). Sí que aparecen, no obstante, en el prejuicio sutil, que es superior entre los subsaharianos. Por tanto, aunque los autóctonos expresan menos prejuicio hacia los inmigrantes subsaharianos que hacia los magrebíes, curiosamente son evaluados más negativamente por aquéllos que por éstos. Sin embargo, en ambos colectivos, igual que ocurría con los autóctonos, el prejuicio sutil obtiene puntuaciones más elevadas que el manifiesto.

También en el caso de los inmigrantes se encontró relación entre su nivel de prejuicio y sus actitudes de aculturación. No obstante, esta relación se dio sólo en algunos de los componentes del prejuicio medidos. En la muestra de inmigrantes subsaharianos, aquéllos que no desean participar de la sociedad de acogida (bien a través de la “marginación” o de la

“separación”) manifestaron un mayor rechazo a la *intimidad* con los autóctonos. Respecto a las *emociones negativas sutiles*, en ambos grupos de inmigrantes las expresaron en mayor medida los partidarios de la “marginación”, en contraste con los que querían la “asimilación” (en el grupo IS), la “separación” (en el grupo IM) o la “integración” (en ambos grupos).

Por tanto, pueden extraerse las siguientes conclusiones respecto al prejuicio con población inmigrante. En primer lugar, algunos componentes del prejuicio de la población autóctona hacia los inmigrantes lo son también para ellos en su valoración de los autóctonos. En concreto, el rechazo a la *intimidad*, la exageración de *diferencias culturales*, la *negación de emociones positivas* y las *emociones negativas sutiles*. Aunque no existen diferencias entre magrebíes y subsaharianos en su grado de rechazo a la *intimidad* con autóctonos, sí las hay en el resto de componentes del prejuicio. En todos los casos los subsaharianos dan muestras de tener actitudes más negativas hacia los autóctonos que los magrebíes. En segundo lugar, algunos componentes del prejuicio están relacionados con la actitud de aculturación general preferida por los inmigrantes. En concreto, las *emociones negativas sutiles* para todos ellos, y el rechazo a la *intimidad* sólo para los subsaharianos. Los resultados son similares a los obtenidos con población autóctona: la preferencia de los inmigrantes por la “marginación” (y también por la “separación” en algún caso) se corresponde con un mayor nivel de prejuicio hacia los autóctonos; mientras que el deseo de “integrarse” (o de “asimilarse”), se corresponde con el nivel más bajo de prejuicio.

Los resultados expuestos confirman la necesidad de tener en cuenta las actitudes recíprocas de los grupos en contacto cuando se estudia el proceso de aculturación. Existen, en este sentido, factores de tipo psicosocial como el *prejuicio*, que desempeñan un importante papel en los deseos de cada colectivo a la hora de plantearse la adaptación de los inmigrantes a la sociedad de acogida.

Asimismo, nuestros resultados apuntan hacia la existencia de una mayor relación entre el *prejuicio* y la actitud de aculturación general entre los autóctonos que entre los inmigrantes. Esto puede deberse a la ausencia de un instrumento de medida que recoja adecuadamente todo el contenido de las actitudes de un grupo minoritario –los inmigrantes– hacia el grupo mayoritario de autóctonos. Recordemos que las escalas empleadas en esta investigación han sido adaptadas a partir de escalas construidas originalmente para el grupo mayoritario o autóctono²⁰. Pero cabe otra posible explicación a estos resultados, a saber, que efectivamente las actitudes hacia el exogrupo (o el prejuicio) en el caso de los colectivos minoritarios de inmigrantes influyan menos a la hora de elegir la forma de adaptarse a su nueva sociedad. Es posible que existan otras variables psicosociales, como el contacto con los autóctonos, la percepción que los inmigrantes tienen de que pueden pasar fácilmente de un grupo a otro (permeabilidad de los límites grupales), el orgullo de pertenencia al endogrupo o la vitalidad endogrupal percibida, entre otras (véase, p.e., Navas y cols., 2004), que permiten predecir con mayor intensidad la preferencia por una opción de aculturación u otra.

²⁰ Actualmente nuestro grupo de investigación se encuentra trabajando en el desarrollo de una escala de actitudes para población inmigrante de origen magrebí residente en España que pueda aclarar esta posibilidad.

Nota:

Este trabajo ha sido realizado gracias a un proyecto financiado, para el periodo 1999-2002, por el CICYT (Subdirección General de Proyectos de Investigación Científica y Técnica), dentro del Programa Nacional de Estudios Sociales y Económicos (SEC99-0425).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLPORT, G.W. (1954) *The Nature of Prejudice*. Cambridge: Addison-Wesley.
- ASHMORE, R. (1970) "Prejudice: Causes and cures". Collins, B.E.(ed.) *Social Psychology: Social influence, Attitude change, Group processes and Prejudice*. Reading: Addison-Wesley.
- BERRY, J.W. (1990) "Psychology of Acculturation". Berman, J. (ed.) *Cross-cultural perspectives: Nebraska symposium on motivation*. Lincoln: University of Nebraska Press. 457-488.
- BERRY, J.W. (1997) "Immigration, acculturation, and adaptation". *Applied Psychology: an International Review*, 46(1). 5-61.
- BERRY, J.W., y ANNIS, R.C. (1974) "Acculturative stress: The role of ecology, culture and differentiation". *Journal of Cross Cultural Psychology*, 5. 382-406.
- BERRY J.W., y KALIN, R. (1995) "Multicultural and ethnic attitudes in Canada: An overview of the 1991 National Survey". *Canadian Journal of Behavioural Science*, 27. 301-320.
- BERRY, J.W., KALIN, R., y TAYLOR, D.M. (1977) *Multiculturalism and ethnic attitudes in Canada*. Ottawa: Supply and Services.
- BERRY, J.W., KIM, U., POWER, S., YOUNG, M., y BUJAKI, M. (1989) "Acculturation attitudes in plural societies". *Applied Psychology*, 38. 185-206.
- BOURHIS, R., y GAGNON, A. (1994) "Préjugés, discrimination et relations intergroupes". Vallerand, R.J. (ed.) *Les fondements de la Psychologie Sociale*. Boucherville, Québec: Gaetan Morin. 707-773.
- BOURHIS, R.Y., MOÏSE, L.C., PERREAULT, S., y SENÉCAL, S. (1997) "Towards an Interactive Acculturation Model: A Social Psychological Approach". *International Journal of Psychology*, 32(6). 369-386.
- BRIGHAM, J.C. (1993) "College students' racial attitudes". *Journal of Applied Social Psychology*, 23. 1933-1967.
- GAERTNER, S.L., y DOVIDIO, J.F. (1986) "The aversive form of racism". Dovidio, J.F. y Gaertner, S.L. (Eds.) *Prejudice, Discrimination and Racism*. San Diego: Academic Press. 61-89.
- GÓMEZ, A., y HUICI, C. (1999) "Orientación política y racismo sutil y manifiesto: relaciones con la discriminación". *Revista de Psicología Social*, 14(2-3). 159-180.
- GÓMEZ-BERROCAL, C., y MOYA, M. (1999) "El prejuicio hacia los gitanos: características diferenciales". *Revista de Psicología Social*, 14(1). 15-40.
- GRAVES, T.D. (1967) "Psychological acculturation in a tri-ethnic community". *South western Journal of Anthropology*, 23. 337-350.
- HAGENDOORN, L. (1993) "Ethnic categorization and outgroup exclusion: cultural values and social stereotypes in the construction of ethnic hierarchies". *Ethnic and Racial Studies*, 16(1). 26-51.
- JUDD, C.M., PARK, B., RYAN, C.S., BRAUER, M., y KRAUS, S. (1995) "Stereotypes and ethnocentrism: diverging interethnic perceptions of African American and White American youth". *Journal of Personality and Social Psychology*, 69(3). 460-481.

KALIN, R., y BERRY, J.W. (1994) "Multicultural and ethnic attitudes". Berry, J.W., y Laponce, J. (eds.) *Ethnicity and Culture in Canada: The Research Landscape*. Toronto: University of Toronto Press. 293-321.

LEMAINE, G., y BEN BRIKA, J. (1989) "Identity and physical appearance. Stability and desirability". *Revue Internationale de Psychologie Sociale*, 2(3). 325-338.

MARTÍNEZ, C., PATERNA, C., ROSA, A.I., y ANGOSTO, J. (2000) "El principio de jerarquía social como explicación del prejuicio y el rechazo a la acción positiva". *Psicología Política*, 21. 55-71.

McCONAHAY, J.B. (1986) "Modern racism, ambivalence, and the Modern Racism Scale". Dovidio, J.F. y Gaertner, S.L. (eds.) *Prejudice, Discrimination and Racism*. San Diego: Academic Press. 91-125.

MEERTENS, R.W., y PETTIGREW, T.F. (1997) "Is subtle prejudice really prejudice?". *Public Opinion Quarterly*, 61. 54-71.

MOLERO, F., CUADRADO, I., y NAVAS, M.S. (2003) "Las nuevas expresiones del prejuicio racial: aspectos teóricos y empíricos". Morales, J.F. y Huici, C. (dir.) *Estudios de Psicología Social*. Madrid: UNED. 83-117.

MONTEITH, M.J., y SPICER, C.V. (2000) "Contents and correlates of Whites' and Blacks' racial attitudes". *Journal of Experimental Social Psychology*, 36. 125-154.

NAVAS, M.S. (1997) "El prejuicio presenta un nuevo rostro: puntos de vista teóricos y líneas de investigación recientes sobre un problema familiar". *Revista de Psicología Social*, 12(2). 201-237.

NAVAS, M.S., MOLERO, F., y CUADRADO, I. (2001) "Predictor variables of subtle and blatant prejudice toward African immigrants in the southern of Spain". Poster presentado al 1th Joint EAESP/SPSSI Meeting "Prejudice and Racism". Granada, 22-27 mayo.

NAVAS, M., PUMARES, P., SÁNCHEZ-MIRANDA, J., GARCÍA, M.C., ROJAS, A.J., CUADRADO, I., ASENSIO, M., y FERNÁNDEZ-PRADOS, J.S. (2004) *Estrategias y actitudes de aculturación: la perspectiva de los inmigrantes y de los autóctonos en Almería*. Sevilla: Junta de Andalucía.

NUNNALLY, J.C. (1970) *Introducción a la medición psicológica*. Buenos Aires : Paidós.

PÉREZ, J.A., y DASÍ, F. (1996) "Nuevas formas de racismo". Morales, J.F. y Olza, M. (coords.) *Psicología Social y Trabajo Social*. Madrid: McGraw-Hill. 201-223.

PETTIGREW, T.F., y MEERTENS, R.W. (1995) "Subtle and blatant prejudice in Western Europe". *European Journal of Social Psychology*, 25. 57-75.

PIONTKOWSKI, U., y FLORACK, A. (1995) "Attitudes toward acculturation from the dominant group's point of view". Comunicación presentada al VI Congreso Europeo de Psicología. Atenas.

PIONTKOWSKI, U., FLORACK, A., HOELKER, P., y OBDZÁLEK, P. (2000) "Predicting acculturation attitudes of dominant and non-dominant groups". *International Journal of Intercultural Relations*, 24. 1-26.

- PIONTKOWSKI, U., ROHMAN, A., y FLORACK, A. (2002) "Concordance of acculturation attitudes and perceived threat". *Group Processes & Intergroup Relations*, 5(3). 221-232.
- QUILES, M.N., y LEYENS, J.Ph. (2003) "El prejuicio desde el punto de vista de la víctima". Morales, J.F. y Huici, C. (dir.) *Estudios de Psicología Social*. Madrid: UNED. 119-143.
- REDFIELD, R., LINTON, R., y HERSKOVITS, M.J. (1936) "Memorandum on the study of acculturation". *American Anthropologist*, 38. 149-152.
- RODRÍGUEZ, R., y RODRÍGUEZ, A. (1999) "Diseño de un cuestionario para la medición de las creencias sobre las diferencias raciales". *Revista de Psicología Social*, 14(1). 41-54.
- RUEDA, J.F., y NAVAS, M. (1996) "Hacia una evaluación de las nuevas formas del prejuicio racial: las actitudes sutiles del racismo". *Revista de Psicología Social*, 11(2). 131-149.
- RUEDA, J.F., NAVAS, M.S., y GÓMEZ, C. (1995) "Las nuevas expresiones del racismo: adaptación de una escala de prejuicio sutil". Sánchez, J.C. y Ullán, A.M. (comps.) *Procesos psicosociales básicos y grupales*. Salamanca: Eudema. 357-370.
- SEARS, D.O., y KINDER, D.R. (1971) "Racial tensions and voting in Los Angeles". Hirsch, W.Z. (ed.) *Los Angeles: Viability and Prospects for Metropolitan Leadership*. Nueva York: Praeger.
- SHELTON, J.N. (2000) "A reconceptualization of how we study issues of racial prejudice". *Personality and Social Psychology Review*, 4(4). 374-390.
- SWIM, J.K., y STANGOR, C. (eds.) (1998) *Prejudice: the target's perspective*. San Diego, CA: Academic Press.
- VAN DICK, R., WAGNER, U., ADAMS, C. y PETZEL, T. (1997) "Attitudes toward acculturation: Initial evaluation of a questionnaire performed on six German samples". *Gruppendynamik*, 28. 83-92.
- VINSONNEAU, G., y HINTON, O. (1994) "Discrimination as a function of ethnic matching: An experimental study". *Changing European Identities: Social Psychology Analyses of Social Change*. Actes du Colloque sous le patronage de la Social Psychology European Research Institute, University of Surrey.
- ZICK, A., WAGNER, U., VAN DICK, R., y PETZEL, T. (2001) "Acculturation and prejudice in Germany: majority and minority perspectives". *Journal of Social Issues*, 57(3). 541-557.

MESA 7: TRANSFORMACIONES CULTURALES E IDENTIDADES

«La immigració extracomunitària a Catalunya. El procés d'adopció de la llengua catalana com a via de mobilitat social i d'adquisició dels drets de ciutadania. Els casos de l'Hospitalet de Llobregat i de Lloret de Mar.»

Gemma Vázquez i Montserrat Casacuberta (Consorti per a la Normalització Lingüística)

Introducció

Des dels anys vuitanta, i amb l'entrada d'Espanya a la Comunitat Europea, assistim a l'establiment d'immigrants procedents dels més diversos orígens fora de l'àmbit de la Unió Europea. Aquests nous migrants han pres un veritable protagonisme en la vida social i en l'imaginari de la societat espanyola i catalana, sobretot amb les últimes onades massives dels darrers cinc anys, les quals han suposat un augment molt important del percentatge de la taxa global d'immigració al nostre país, repartit de manera desigual, però escampat sobretot a Barcelona i la seva àrea metropolitana, en forma de cercles concèntrics de fora cap endins de la ciutat mateixa i al llarg de tota la línia costanera, atrets pel sector turístic, en concentracions elevades, seguides de força lluny a mesura que ens endinsem terres endins del nostre territori.

A causa d'aquesta forta presència real, el debat sobre la immigració s'ha instal·lat en la nostra societat; tothom en parla, s'ha convertit en tema quotidià, present i recurrent en les nostres converses. Amb els mitjans de comunicació com a caixa de ressonància, des d'àmbits com l'Administració, la societat civil organitzada –oenegés, associacions ciutadanes i culturals, etc.- o l'Església, sovint tots ells en estat de perplexitat sinó de xoc, es busca donar resposta a les situacions ben diverses que es deriven de l'arribada massiva d'éssers humans a una nova societat, amb la conseqüència de convertir l'immigrant en figura omnipresent de la nostra societat.

De la visibilitat social dels immigrants se'n deriva una tendència des de la societat de rebuda a associar-los a una font de problemes socials de tota mena i a constituir-los en un instrument per pensar el desordre social des de dins (Joseph, 1996:183). I és que la societat tendeix a concebre la immigració com un tot amorf, format per individus endarrerits, sense recursos propis, però és conscient també que aquesta diferència no és inamovable, ja que l'immigrant pot avançar i adquirir els béns dels autòctons (convertir-se en JO), el percebem com algú que pot créixer o progressar, com un competidor. Per tant, la societat de rebuda, en principi, no vol reconèixer-li el dret a la diferència o a la pròpia especificitat, perquè aquesta especificitat és vista com una amenaça a l'ordre establert (en el cas de Catalunya, l'amenaça que es percep sobre la identitat catalana és doble: per una banda l'Estat espanyol que tendeix al no-reconeixement de la identitat d'una minoria cultural històrica dins el territori i per altra banda la nova immigració que tendeix, sense que ella mateixa en sigui

conscient, a fer sentir a la societat de rebuda que s'afebleix encara més un teixit social més o menys homogeni).

Al nostre entendre, un dels grans reptes socials és no deixar-se endur per les temptacions dels discursos i l'acció social ensinistradors tendents a presentar l'immigrant com un ésser passiu que espera pacientment ser acollit. L'immigrant no és un endarrerit sense capacitats: si no parla la nostra llengua no és que no en sàpiga parlar cap, si té un sistema d'escriptura molt diferent del nostre i no domina l'alfabet llatí no és que sigui analfabet necessàriament, si fa feines irregulars no és que no tingui feina, etc. (un informant del nostre treball de recerca ens ho diu ben clar: *"Mira yo no voy a parar hasta que no aprenda. Yo he venido aquí para superarme. Yo me subí al burro y yo lo arreo"*). L'immigrant ha de ser tractat com a un ciutadà més, amb els seus drets i els seus deures en la societat de rebuda (Schnaper: 2000).

La pràctica de la inserció en la societat de rebuda de part de l'immigrant sol demostrar que sovint ens trobem davant d'individus amb autèntiques dots com a estratègies i negociadors, que inventen camins per augmentar la seva competència social, que són conscients fins i tot que el seu fet migratori i el caràcter permanent de l'establiment a casa nostra potser no serà prou satisfactori per a ells, però que hauran aconseguit que les generacions futures de la seva família tinguin les oportunitats que els han estat negades a ells. Partim de la premissa que l'immigrant és un personatge actiu que desplega tàctiques adaptatives i s'aprofita dels elements que entén com a positius de l'entorn. La instal·lació permanent l'obliga a reconstruir els seus referents a partir de la seva cultura d'origen i prenent com a horitzó sociocultural els de la cultura de destí. I la societat de rebuda, a mig o llarg termini, canviarà amb les aportacions de la immigració permanent. Catalunya ja té experiència del que això ha suposat amb les onades migratòries de la resta de l'Estat dels anys seixanta, per tant, hauria de tenir recursos suficients i estar més preparada que altres societats per afrontar el nou repte.

El treball de camp d'aquesta recerca s'està duent a terme a dues localitats catalanes: Lloret de Mar (Girona) i l'Hospitalet de Llobregat (àrea metropolitana de Barcelona), en les quals en els darrers anys s'hi estan establint massivament persones immigrades de procedència extracomunitària. Les similituds que presenten aquests dos municipis, tot i la diferència de taxes d'immigració dels padrons municipals (10% per a l'Hospitalet, 28% per a Lloret de Mar, març de 2004), són degudes als llocs d'origen de la immigració establerta –fonamentalment llatinoamericana i magribina–, al tipus de teixit social que tendeix a estar format per successives onades migratòries que, en realitat no s'aturen sinó que són constants amb més o menys intensitat (per exemple, a Lloret de Mar, contràriament al que podríem creure, les persones vingudes de la resta de l'Estat no s'atura fins ben entrats els anys 80) i, finalment, al fet que tots dos municipis pertanyen a les zones de rebuda d'immigració més forta i amb una presència del castellà molt notable com a vehicle de comunicació comuna entre bona part de la població.

Totes aquestes similituds ens semblen prou importants com perquè siguin dos casos comparables tot i que som conscients d'algunes diferències que no cal obviar, com ara que Lloret de Mar s'ha fet gran (30.000 habitants, padró 2004), però manté una estructura i un funcionament de "poble", amb signes d'identificació col·lectiva forts, cosa que queda més difuminada a l'Hospitalet on, segurament, les identifications com a col·lectiu passen més per la pertinença als barris o a associacions concretes. O bé que l'Hospitalet forma part de l'àrea

metropolitana de Barcelona i s'ha de veure com una part del conjunt d'aquesta zona pel que fa al comportament d'establiment de la immigració, mentre que Lloret s'ha de contemplar formant part de la zona de costa que està rebent població nouvinguda com si fos una mena de cinquè o sisè cinturó.

A causa de l'establiment de nova immigració la realitat lingüística d'aquestes ciutats està canviant, ja que més enllà del català i del castellà, es parlen llengües d'arreu del món, que configuren ciutats multilingües. En el cas de Lloret ja no són les llengües estrangeres dels turistes que vénen a l'estiu i que marxen amb ells quan tornen a casa, ara són llengües que es queden (cas de les llengües dels antics països de l'Est, per exemple). L'Hospitalet deixa de ser la barriada pràcticament monolingüe, on el castellà era la llengua predominant.

Davant d'aquest entorn castellanoparlant tan hegemònic a l'Hospitalet i, en el cas de Lloret, encara que lluny de ser hegemònic, l'ambient lingüístic predominant de la majoria d'immigrants nous que arriben ja que els seus companys/es de feina solen ser individus vinguts de la resta de l'Estat en les vagues dels anys 70 i 80 (que tot sigui dit de passada, actualment es posen a estudiar català per a adults), vam començar a interessar-nos per què algunes persones que arriben en aquests contextos tan castellanitzats i que, a priori, semblaria que no necessiten el català per viure, al poc temps de ser aquí volen aprendre'l.

Objectiu de l'estudi

L'objectiu d'aquest treball consisteix a posar en evidència quins són els principals elements sociolingüístics que contribueixen al procés d'integració social de l'immigrant en la societat d'arribada.

Per posar aquests elements en evidència hem volgut fer un seguiment del recorregut biogràfic de deu persones que s'han instal·lat en els darrers anys a l'Hospitalet i a Lloret. Pretenem entrevistar-los cada dos anys i veure com van articulant la presa de contacte amb la llengua, observant amb qui es relacionen, quins beneficis i desavantatges perceben en l'adquisició de la llengua, etc.

Hipòtesi

La llengua catalana és percebuda per la persona immigrant com un element clau de la inserció en la societat catalana, perquè aquesta percep el català com a peça cabdal de la seva identitat. A través de l'aprenentatge de la llengua, l'immigrant sap que no solament comença a perdre l'estigma que se li ha atorgat pel fet de ser-ho, sinó que s'equipa per a l'ascensió en l'escala social, alhora que aconsegueix un vincle amb l'àmbit institucional oficial que li dóna un cert prestigi i el pot fer acoblar com a un ciutadà més de Catalunya.

Metodologia

La determinació del camp d'estudi va venir en certa manera condicionada pel mateix procés de concreció de l'objecte de recerca i per la nostra situació laboral¹. Vam interessar-nos per les realitats multilingües de l'Hospitalet i de Lloret que s'anaven configurant a causa de l'establiment d'immigració extracomunitària en aquests municipis.

Com dèiem en parlar de l'objectiu de l'estudi, en aquesta primera aproximació al terreny s'ha fet un petit recorregut biogràfic de deu alumnes llatinoamericans dels cursos de català per a adults del Consorci per a la Normalització Lingüística que s'han instal·lat en els darrers anys a l'Hospitalet i a Lloret. S'ha volgut veure com van articulant la presa de contacte amb la llengua, observant amb qui es relacionen, quins beneficis i desavantatges perceben en l'adquisició de la llengua, a través d'entrevistes enregistrades.

Les primeres entrevistes van començar a fer-se el gener de 2003, i un any després s'ha fet el seguiment d'alguns d'aquests alumnes a través d'una segona entrevista. Cal destacar que la recerca articula les entrevistes obertes amb formes d'observació directa del context sociocultural quotidià dels informants. La recollida d'aquestes dades s'ha efectuat per mitjà de l'enregistrament en cinta magnetofònica d'entrevistes molt poc dirigides, però sobre la base de:

Tria del lloc d'arribada: raons, impressions sobre la ciutat i sobre Catalunya.

Procés d'adaptació: dificultats i avantatges de viure en aquestes dues ciutats. Percepció de la interacció amb la població autòctona.

Aspectes sociolingüístics: motius per aprendre català, ascensió social a través de l'adquisició del català, educació dels fills, oportunitats laborals, veïnatge, normes d'interacció lingüística, ús lingüístic real, tries de llengua en funció dels contextos.

Les entrevistes s'han completat amb la recollida d'altres dades no verbals i paraverbals, així com altres elements contextuals i d'entorn, necessaris per definir o donar sentit a les interaccions verbals, com per exemple l'observació amb detall de les llars i de les condicions de vida dels seus habitants.

De l'anàlisi dels enregistraments, n'hem extret alguns aspectes sociolingüístics (o de sociologia de la llengua, si voleu) a tenir en compte i que exposem aquí com a primeres intuïcions que es desprenen de l'estudi:

En els darrers tres anys, la demanda de formació lingüística que fan els nouvinguts ha crescut significativament, malgrat l'escassa presència que té el català en les interaccions habituals dels carrers de l'Hospitalet i Lloret, sobretot en els barris on s'hi ha instal·lat gran part de la immigració, i a pesar que una part d'aquesta demanda queda desatesa per manca de recursos de l'Administració, aclaparada per l'allau que ha d'atendre.

Però, qui són els immigrants que s'interessen per aprendre català en el marc d'uns cursos per a adults que proporciona l'Administració? Cal dibuixar uns quants escenaris que fa tres anys no érem capaços de posar per escrit a causa del xoc dels primers moments d'arribada massiva, en els quals haurem de tenir en compte diversos aspectes de la identitat dels individus que s'interessen pel català:

¹ Les dues investigadores són treballadores del Consorci per a la Normalització Lingüística.

Un aspecte important és que hem de distingir entre els immigrants llatinoamericans (o tot aquell que sàpiga castellà) que arriben amb el castellà com a primera –o segona- llengua, instrument que els proporciona una primera eina de comunicació, i la resta d'individus sense aquest avantatge. Malgrat que podríem pensar que els llatinoamericans es podrien emmandrir més a l'hora d'aprendre català perquè ja dominen un altre vehicle de comunicació, l'experiència en les inscripcions als cursos de català per a adults demostra que no és així, ans al contrari, són els primers i més ràpids a venir a inscriure's. Ara bé, comencem a notar un fenomen que cal anotar, també. El llatinoamericà ve amb la idea que *“con que pueda entender-lo me vale”* i, per tant, si acaba d'arribar i s'ha inscrit a un curs al cap de molt pocs mesos de l'arribada, en general no seguirà més que el tram inicial d'ensenyament. Ara bé, per contrapartida, com que les darreres onades de Lloret, per exemple, estan formades fonamentalment per argentins i uruguaians –immigrants econòmics arran de les crisis dels seus països respectius, de classes socials mitjanes, amb estudis- que solen ser també els primers a qui quan ja estan ben assentats el català els serveix per ascendir en l'escala social, per deixar de fer feines no qualificades (aspiració d'exercir del que van estudiar en els països d'origen), a més de per integrar-se a l'estructura escolar existent: *“Yo aprendo definitivamente por el hijo, para los deberes, y para no dejarme meter los dedos en la boca de las cosa de él”*. I tornen als cursos si els han deixat prèviament, evidentment.

Un subapartat que es desprèn d'aquest principal és que el català continua funcionant com a llengua segona d'aprenentatge al país. Hi ha molt pocs immigrants que aprenguin només català (potser en algunes zones rurals de l'interior) perquè resulta que no poden funcionar sense totes dues llengües. En general tendeixen a aprendre primer castellà i només en un segon estadi d'ascensió social aprenen català. Es perpetua així el model diglòssic tradicional, que ja es donava anteriorment per a aquesta llengua. Al català se li atorga la condició de llengua secundària, d'un “a més a més” després del castellà.

Un segon aspecte important és que l'aprenentatge del català depèn de la claredat del procés d'establiment. Si l'immigrant arriba i troba feina i pot anar quedant-se al municipi on ha arribat i no ha de moure's a la recerca del “pa que ha de menjar”, el català esdevé ràpidament un bé de la comunitat de rebuda que ell vol adquirir. Si el procés és més dolorós, amb més anades i vingudes, amb dificultats per tenir papers de residència i permís de treball, amb problemes d'adaptació de part d'alguns fills/es, etc. La situació complexa per resoldre farà que la llengua passi a un segon o tercer pla, sense que sigui un element primordial d'establiment primer. Hi ha un nombre molt important de persones que mai vindran a aprendre català en un lloc oficial, mentre no tinguin la documentació en regla, ja sigui per por que se'ls demani o per les dificultats de l'assentament a què ens referim a dalt.

Un tercer aspecte és que el lloc d'assentament, segons si l'immigrant va a parar a un lloc més esponjós o més “getitzant” per culpa de la concentració d'immigració en massa o perquè funciona en comunitats d'un mateix origen concentrades en un mateix lloc –cas dels magribins, sovint–, influeix en el temps que tardarà a interessar-se per l'aprenentatge del català ja que l'immigrant –sense a priori lingüístics- s'adapta a la llengua de comunicació del seu entorn social per tal de poder cobrir les necessitats bàsiques. I aquesta llengua no és altra que el castellà tant a l'Hospitalet com a Lloret, quan no és directament la llengua de la comunitat instal·lada a la zona –àrab, tamazig, etc. Però atenció, perquè l'immigrant té molt

clar quina llengua li serveix a cada lloc; a Lloret, molts afirmen “*si me voy a Girona –ciutat- ahí sí que necesito el catalán, pero en Lloret sólo lo habla la gente mayor*”.

Un quart aspecte interessant és que la representació social sobre la qual s’ha fonamentat un pilar de l’aprenentatge del català per part de la població autòctona durant anys, és a dir, més coneixements lingüístics = més possibilitats de trobar feina, és de total vigència entre la població immigrada. El binomi llengua catalana=feina és d’extrema actualitat, tot i que caldria precisar que la realitat podria ser menys coincident (o gens) amb la representació mental de la gent quan es tracta de feines no qualificades. En tot cas, cal recordar que hi pot haver un desequilibri entre representació social i realitat. A més grau de qualificació professional, més necessitats lingüístiques que propicien l’aprenentatge de català: “*Yo aprendo para encontrar un trabajo..., quiero ser profesora pero no encuentro porque te piden saber catalán*”, ens diu una informant. La prova és que quan els immigrants es matriculen a un curs de català i se’ls interroga sobre la necessitat que en tenen per a la feina, responen que no el necessiten per a la feina que fan actualment, però sí per a la que s’han marcat com a objectiu obtenir en el futur.

Un cinquè aspecte és que semblaria interessant de comprovar si a més nivell d’estudis i/o cultural hi ha una correlació en la detecció més ràpida del paper que el català té socialment a Catalunya.

Un sisè aspecte seria que s’està començant a detectar un cert *tempus* d’adquisició de la llengua catalana, és a dir, hi ha moltes persones que comencen a estudiar català i que per motius diversos abandonen, i no tornen fins al cap d’un temps per reprendre’n l’aprenentatge. Sovint la seqüència és: inicialment s’inscriuen als cursos perquè senten que el català és una necessitat laboral, s’adonen que no és així i abandonen; i finalment tornen a inscriure’s perquè tenen situacions més estables de vida i ja han detectat que el català els permet mobilitat social ascendent. O bé descobreixen que parlar-lo els serà útil quan comencen a portar els fills a l’escola. De fet, el fenomen no és nou. En tenim exemples en l’aprenentatge de les primeres migracions en massa del segle XX i potser també haurem d’admetre que, sense les competències polítiques plenes en aquesta matèria, amb la situació de feblesa del català respecte del castellà a Catalunya i amb la norma d’ús de canvi de llengua del catalanoparlant –profundament arrelada en el subconscient col·lectiu- n’hi ha per anys de procés d’integració lingüística global.

Finalment, hi ha alguns aspectes psicològics que tenen a veure amb el procés d’aprenentatge i d’ús del català. Hi ha, sens dubte, una identificació afectiva amb la llengua: “*Los catalanes me están dando mucho [referint-se a la feina i a l’entorn de veïnatge], lo mínimo que puedo hacer yo es aprender su lengua. Yo no tengo mucha plata, pero se lo puedo devolver así*”. O un altre: “*Entramos a conocer las tradiciones de aquí y entonces decidimos que el primer paso de integración es la lengua*”. Per no sentir la impotència de la incomunicació, la incomoditat que produeix veure que no es pot estar en peu d’igualtat sense parlar català, una altra informant ho exemplifica així: “*Yo no puedo vivir así. Me siento no comunicada. Mi hija me dijo: tienes que dar clases de catalán. Y gracias a eso, yo empecé a preciar la lengua. Si tu piensas realizarte en un lugar tienes que aprender sus costumbres, lo primordial es la lengua*”.

Principals conclusions

La “catalanitat” percebuda com a signe d’estatus

Les persones immigrades es veuen obligades a redefinir la seva pròpia identitat en termes estratègics, a causa dels estereotips de caràcter negatiu que els vinculen amb la marginalitat i minusvaloren la realitat de les seves cultures d'origen. Quan es confronten cultures diferents, l'adopció referencial pot ser complexa i diversa. Sovint els recent instal·lats es veuen obligats a construir els seus referents partint de la cultura d'origen i tenint com a horitzó sociocultural el corresponent al de la cultura de destí. (Domingo, 1996:107). En alguns casos, coincidents amb situacions de marginalitat s'adopta de forma positiva la diferenciació cultural, reconstruïda a partir dels prejudicis vehiculats entre els autòctons com a forma d'autoafirmació. A l'altre pol, es nega la vinculació amb la cultura d'origen o s'atribueixen estereotips negatius a altres col·lectius amb una lectura més aviat classista.

Coincidint amb aquesta percepció social, els immigrants estrangers tendeixen a associar "els catalans" a un estatus socioeconòmic alt, per això tota relació que puguin tenir amb algun element de "catalanitat" –estudiar català, que els fills el parlin, tenir amics o parelles membre de la societat percebuda com a selecta– sempre és subratllat i remarcat perquè els atorga directament un plus d'integració i acceptació.

I és que és fonamental la consideració que tenen de la llengua catalana com el símbol més visible de la identitat i de la diferència cultural en la societat d'acollida. La llengua catalana és percebuda i apreciada, no tant pel seu valor d'ús, sinó com a element definitori de la població autòctona, i per tant, com a element estratègic de situació davant dels autòctons i la seva identitat. És a partir d'aquest "anar relacionant-se" amb elements de catalanitat que es distancien de la "immigrabilitat".

A la pregunta sobre qui del seu entorn té interès a aprendre català. Sempre deixen clar, de vegades des d'una òptica clarament classista, que són només aquells que volen "progressar", "avançar" o "superar-se". Segons els entrevistats, només els més preparats, els que despleguin les estratègies amb més astúcia, arribaran a apropiat-se d'espais socials ascendants, és a dir, aconseguiran mobilitat social.

La norma social pesa

D'entrada, el nouvingut es troba una societat en què la llengua vehicular que es fa servir amb qualsevol persona no identificada com a membre de la comunitat lingüística és el castellà; d'una banda perquè hi ha una part de la població autòctona que l'usa com a llengua primera de relació, perquè aquesta és la seva llengua familiar i, d'altra banda, perquè hi ha una norma d'ús lingüístic que fa que el catalanoparlant de primera llengua s'adapti al codi lingüístic del seu interlocutor, perpetuant un bilingüisme unilateral. Aquesta norma social, funciona com a automatisme, és esperada i consagrada, i els mecanismes socials de la conservació de les cognicions i dels comportaments s'ha encarregat d'anar-la reproduint com a conducta "normal" per a les noves generacions. Aquesta norma, fortament instaurada a favor del castellà, és un handicap important per a l'èxit global del procés de normalització lingüística, ja que en la pervivència de les llengües hi tenen un paper clau les comunicacions individualitzades. (Bastardas, 1996: 171).

A més, aquest mecanisme incideix en la poca vitalitat de la llengua perquè impedeix que el nouvingut l'apregui d'una manera natural i ràpida, i en canvi, es socialitzi en espanyol com a primera llengua perquè, de fet, és l'idioma en què tothom s'hi adreça. És un dels problemes amb què es troben els alumnes que assisteixen als cursos, que després troben molt poques

oportunitats de practicar al carrer. Una informant deixa clar que la diferència que perceben entre els veïns pertanyents a la resta de l'estat espanyol i els catalanoparlants és l'idioma. Expressa la dificultat amb què es troben de relacionar-se amb “el catalán” a l'Hospitalet: *“Básicamente la única barrera que yo le he visto en si con el catalán ha sido más con el niño que con nosotros. Porque pues nosotros inicialmente pues hemos ido ahí, interesándonos y tratando de integrarnos, en lo que es la comunidad de Cataluña, entender... Pero es un poco difícil porque en Hospitalet hay demasiados inmigrantes de España, por ejemplo andaluces, de Extremadura... y entonces nos hemos relacionado más que todo con ellos. Pero directamente con el catalán muy poco.”*

Es percep un bilingüisme passiu, no acaben d'entendre el mecanisme pel qual dos o més interlocutors que intervenen en un mateix acte comunicatiu parlen dues llengües diferents. Des del punt de vista de l'aprenent ho veu com una complicació *“Porqué esto aquí es una locura. Claro si usted entiende los dos idiomas y yo le pregunto en catalán y usted me contesta en castellano. Yo continuo la conversación en catalán y el otro continua la conversación... no se está hablando ni lo uno ni lo otro. Entonces eso es una locura, pobrecito mi hijo. Entonces usted no se preocupe –me dijo la directora- que ya él, los niños todo lo hacen y todo lo asimilan, son una esponja. Y él le hablará el catalán cuando menos lo imagine. Preocúpese por aprender usted, que ya él se apañará. Así me lo dijo. Yo salí como preocupadísima de allí. Entonces yo me supongo que eso es lo que le pasó a Rosita. Ella hace lo mismo. Si a ella le preguntan en catalán lo contesta. Ella tampoco es una persona que hable perfectamente el idioma, sino que ella va y coge y mezcla palabras de catalán con palabras de castellano y entonces ella se defiende así. Y contesta así. Y también eso pasa en donde uno compra, en el mercao y eso, las dependientas y eso, si uno le pregunta en catalán ellas contestan la mitad de la oración en castellano y la otra mitad en catalán. Pero pues la gente [...]”*

Els informants, malgrat la preocupació inicial, posen sobre la taula diferents exemples i acaben assumint la normalitat dels canvis i alternances de codi que es donen en la majoria d'actes comunicatius en què hi participen catalanoparlants. És normal que la percepció d'aquesta heterogeneïtat lingüística, als ulls de l'aprenent, afegeixi complexitat a l'adquisició de la segona llengua, ja que es palesa que dominar una llengua no és només dominar el codi lingüístic, sinó dominar el conjunt d'aptituds que permeten a un parlant comunicar-se eficientment en situacions culturals específiques. No ni ha prou amb ser competent lingüísticament, sinó que per comunicar-se eficientment cal ser competent comunicativament, és a dir, dominar els registres i un seguit d'aspectes verbals i paraverbals, com la distribució dels torns de paraula, la gestualitat, etc. A les dificultats d'aprenentatge que suposa conèixer un codi lingüístic, s'hi ha d'afegir d'entrada la complexitat que requereix dominar l'alternança, canvi i adaptació del codi i la comprensió del funcionament de les normes sociolingüístiques que regulen les converses entre bilingües.

El procés d'incorporació està obert

Les persones que han optat per la solució de canviar radicalment de vida per intentar viure en més bones condicions, sovint, estan obertes a incorporar noves llengües. Per això, hem percebut que alguns immigrants detecten que el català pot funcionar com a mecanisme de

cohesió social que els permet esborrar etiquetes, en perceben l'aprenentatge com una via d'inclusió, com una forma més d'augmentar les seves competències socials. El domini d'aquesta competència, d'aquesta capacitat d'adequar-se a la situació és un element de vital importància, ja que, sovint, petites incomprensions superades sense gaires dificultats, poden incrementar estereotips sobre determinats grups o donar lloc a desigualtats en l'accés a determinats béns socials, feines, habitatge, etc.; sobretot quan a les diferències de tipus cultural s'hi han de sumar diferències socials i dificultats econòmiques.

Com diu Bourdieu el capital lingüístic, com una forma de capital social, produeix beneficis en forma d'autoritat i prestigi en la interacció social. Però no cal oblidar que el procés més o menys exitós d'adquisició de la llengua catalana depèn en bona mesura de l'entorn social en el qual s'assenti l'immigrant, és a dir, l'immigrant té consciència d'allà on la llengua li és útil i on no. Per això es detecta que en general no parteixen de pressupòsits negatius cap al català, sinó que senzillament empren l'idioma que serveix de koiné, de llengua comuna en el seu entorn immediat.

Però, sovint, l'accés inicial a aquesta realitat contrastada entre els immigrants es veu frustrat per la manca de mitjans, per l'actitud lingüística tant de les institucions que duen a terme l'anomenada "primera acollida" i els serveis socials, com per l'actitud lingüística de la població catalanoparlant, que segueix la norma d'ús implícita que consisteix a parlar en castellà a tot membre susceptible de no ser de la comunitat lingüística. Tots aquests elements propicien l'alentiment del procés d'adquisició lingüística i, per consegüent el procés d'integració social.

Alguns veuen clars els avantatges, uns altres els intueixen de manera difusa, i uns altres perceben la llengua com una trava més d'aquesta cursa d'obstacles en què estan obligats a participar. Com assenyala Bourdieu dominar llengües és una eina de poder, tenir capital lingüístic és una eina de distinció positiva, diu: "Els intercanvis lingüístics són relacions de poder simbòlic. La consideració del mercat lingüístic fa que la competència legítima funcioni com un capital lingüístic que produeix un benefici de distinció a qui el domina" (Bourdieu, 1985:27).

Observem l'immigrant com un personatge actiu que desplega les seves tàctiques adaptatives, aprofitant-se dels elements que entén com a positius de l'entorn. En tota aquesta estratègia intuïm que, per a alguns, l'aprenentatge del català és un recurs fonamental per augmentar la seva competència social. El domini d'aquesta competència, d'aquesta capacitat d'adequar-se a la situació és un element de vital importància; ja que, sovint, petites incomprensions superades sense gaires dificultats, poden incrementar estereotips sobre determinats grups o donar lloc a desigualtats en l'accés a determinats béns socials, feines, habitatge, etc.; sobretot quan a les diferències de tipus cultural s'hi han de sumar diferències socials i dificultats econòmiques.

Rellevància de la recerca

La rellevància de la recerca rau en la utilització d'una metodologia etnogràfica, ja que pocs estudis fets fins ara a Catalunya hi ha estat enfocats. Volem així poder analitzar quin model d'adaptació lingüística és òptim per a un immigrant que arriba a una societat en situació de

conflicte lingüístic. Hem observat l'itinerari que segueix una persona immigrada, per veure exactament amb qui entra en contacte, quina mena de vinculacions estableix amb la societat d'arribada, i com es va articulant la presa de contacte amb la llengua catalana.

Ha quedat pendent, per a una posterior ampliació i aprofundiment de la recerca, recollir dades de persones immigrades que no s'han interessat a aprendre català. Actualment només tenim informació de per què abandonen els que fan cursos, però no en sabem res dels que no tenen cap interès per la llengua.

Bibliografia

BOURDIEU, P. (2001) ¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos. Madrid: Akal ediciones.

DELGADO, M. (1997) "Introducció: qui pot ser immigrant a la ciutat?". Dins *Ciutat i immigració*. Barcelona: Centre de Cultura Contemporània de Barcelona.

DOMINGO, A. (1996) "La integración como el proceso de apropiación de espacios sociales ascendentes". Dins Procesos migratorios y relaciones interétnicas. Zaragoza: Instituto Aragonés de Antropología.

GUMPERZ, J. (1989) *Engager la conversation: introduction à la sociolinguistique interactionnelle*. Paris: Les Éditions de Minuit.

KYMLICKA, W. *Politics in the vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citezenship*. Versió en espanyol publicada per Ed. Paidós Ibérica, 2003.

SANTAMARÍA, E. (2002) *La incógnita del extraño: una aproximación a la significación sociológica de la «inmigración no comunitaria»*. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial.

SCHNAPPER, D. (2003) *Què és la ciutadania?* Ed. La Campana.

MESA 7: TRANSFORMACIONES CULTURALES E IDENTIDADES

«Los “guiris” en la costa. Ciudadanos europeos entre turismo e inmigración»

Klaus Schriewer (Universidad Católica San Antonio, Universidad Hamburgo)

Hay fenómenos que difícilmente se pueden denominar. Los conceptos y los términos existentes no son adecuados para describirlos y para definirlos; no explican bien lo que ocurre en la realidad. Esto es el caso del fenómeno que consiste en que hay personas de edad avanzada en países del centro y norte de Europa que se desplazan geográficamente para vivir en los países del mediterráneo. Los que han veraneado en la costa mediterránea de la península o de las islas españolas han podido observar que hay gran cantidad de personas de aspecto nórdico que no sólo son turistas. Ya hay gente que habla de España como residencia de Europa.

En la investigación correspondiente el fenómeno se describe con diferentes términos, pero ninguno es preciso. A pesar de esto estas denominaciones nos pueden ayudar en un primer acercamiento: En español se suele hablar de la *inmigración de la tercera edad*. Investigadores angloparlantes denominan el fenómeno *retirement-migration* (Williams 1997) que se debería traducir al castellano con migración de jubilación, en el alemán, por otra parte, hay científicos que hablan de *Ruhesitzwanderung* (Friedrich 2001) que en castellano significa migración de domicilio de jubilación. Defiendo la opinión de que estos términos son poco apropiados para señalar el fenómeno, porque ni es una inmigración en el sentido que se suele utilizar ni son exclusivamente personas jubiladas que se trasladan al sur.

En mi ponencia voy a explicar mis dudas, presentando el fenómeno y analizando algunos de sus rasgos que estamos observando un círculo de científicos que realiza un proyecto de investigación en la Universidad Católica San Antonio de Murcia sobre esta cuestión bajo el título „Comunicación Intercultural y Conciencia Europea“.¹ En el proyecto participan dos grupos de investigación con no menos de 8 líneas específicas de investigación. Un grupo está formado por investigadores de la UCAM que tratan temáticas especiales como el uso de la tecnología o aspectos sociolingüísticos en el contacto entre inmigrantes y población autóctona. El segundo grupo se forma por investigadores jóvenes que vienen de diferentes países europeos – los países de origen de los inmigrantes. Cada uno de estos investigadores estudia el colectivo nacional al cual pertenece y al final el grupo de investigadores jóvenes elabora en común una comparación.

Es un proyecto financiado por la Fundación Seneca que ha pasado los primeros pasos de trabajo teórico y empírico. Pero esto no significa que ya existen resultados definitivos - lo

¹ En el proyecto toman parte como científicos: Imelda Brady, José Fernández Rufete-Gómez, Modesto García Jiménez, Juan Ignacio Rico Becerra, Thomas Schmidt, Isaac Serrano Izquierdo y Klaus Schriewer (investigador principal).

que expongo son los primeros intentos de acercarse a la temática - tanto teórico como en el trabajo de campo.

Refiriendo al tema de la mesa voy a tratar algunas de las transformaciones y la cuestión de la identidad - o mejor dicho de la conciencia, porque el término de la identidad no me parece adecuado en un doble sentido: Visto desde una perspectiva teórica el concepto de identidad contiene diversas acepciones de significado y es, por eso, poco preciso. Tiene la connotación de que una persona puede identificarse con una ideología relacionada con una entidad social más amplia, como las etnias o las naciones. La idea de las identidades múltiples no soluciona este problema (Niethammer 2000). Hablar de conciencia significa, en cambio, elaborar la percepción subjetiva que deja sitio a las contradicciones individuales (Schriewer 2004). En segundo lugar he llegado con mi colega Modesto García Jiménez a la conclusión de que no es adecuado hablar de una identidad en cuanto a Europa. El concepto de identidad muchas veces se utiliza para sugerir que rasgos de un grupo son esenciales o casi biológicos. Hablar de una conciencia europea trae consigo que se define un proceso posible de integración cultural como conclusión de un pensamiento racional.

En la primera parte caracterizo como una introducción el fenómeno de la inmigración del bienestar en su evolución dentro de los últimos 30 años. En la segunda parte reviso conceptos como legalidad - ilegalidad, inmigración - turismo que se han utilizado para describir este fenómeno, en el intento de elaborar caminos que permitan un análisis adecuado. La tercera parte trata sobre primeros resultados y reflexiones que están vinculados con el tema de la conciencia.

El fenómeno de la “inmigración de la tercera edad”

La inmigración de la tercera edad es una forma de inmigración que se diferencia en muchas de sus características de la llamada inmigración económica. Este último término se aplica para denominar los flujos de personas procedentes especialmente de América, África o los países del este de Europa que vienen a España en la busca de encontrar un trabajo. Si bien, la inmigración de la tercera edad también es una inmigración con motivos económicos las razones de los migrantes son inversas. Mientras que los inmigrantes de otros continentes y del Este de Europa vienen a trabajar en un país que más rico que el suyo, los ingleses, alemanes o holandeses hasta ahora España les ha resultado un país económicamente favorable por los precios de los inmuebles y de las mercancías de la vida cotidiana.

Es una inmigración económica pero con características contrarias. No es una inmigración de pobreza o de busca de un trabajo mejor remunerado, sino un desplazamiento que exige bienes en un nivel relativamente alto. Por eso hablo de una inmigración de bienestar.

A partir de los años sesenta, todavía en la época de Franco, España se abrió definitivamente al turismo. Fueron construidos los primeros hoteles a lo largo de la costa, fueron instalados los primeros vuelos de tipo charter. Empezó la época del turismo de masas y llegaron los primeros turistas a España deseando disfrutar sus vacaciones en el sol y en la playa .

Sabemos que en algunos de los turistas nació con el sueño de - un día - vivir en el mediterráneo, disfrutar la vida relajada y comunicativa del sur - o mejor dicho lo que ellos identificaban con una vista romántica como el estilo de vida del mediterráneo. Después de

las vacaciones volvían a su tierra con los recuerdos de la situación en la cual habían visto por primera vez al azul profundo del Mar Mediterráneo y el azul claro del cielo de España. Cuando alguien se les pregunta a los turistas del norte de Europa por su afición por España ocurre con frecuencia que le relatan como fue cuando veían el Mediterráneo por primera vez y que en esta situación empezó el sueño de vivir en España.

Algunos de los turistas se quedaron directamente y se instalaron en España para realizar su sueño - todavía en la época de Franco. Estos inmigrantes europeos sólo formaban una vanguardia. A partir de mitad de los años 80 aumenta la inmigración de los europeos. En la transición, cuando el camino político poco a poco se abrió en dirección de la Unión Europea, el número de inmigrantes de los países europeos aumentó - como efecto de condiciones políticas más estables en España y la perspectiva de un futuro común con otros países europeos.

Y además parece que no sólo el marco político convenció a los inmigrantes europeos buscarse un nuevo domicilio en España sino también la posibilidad de adquisición de inmuebles a un nivel de precios comparativamente favorable para ellos. Calculaban que una casa en España les saldría más económica que en su propio país y vivir en España también les resultó más barato.

Sólo una parte de los inmigrantes europeos se desplazó para trabajar en España, muchos de ellos ya eran jubilados cuando llegaban a la península. Quizás es exagerado que José Ramón Valero Escandell asegure "que predominan aquellos que vienen por motivos residenciales, en busca de un clima benigno y un paisaje marítimo" (Valero 1992, 128), pero tampoco está lejos de la realidad.

En los años 90 sigue el fuerte ascenso de inmigrantes europeos. Mientras que el Instituto Nacional de Estadística en 1991 registra 3.970 inmigrantes europeos residentes legales, de los cuales pertenecían 3.473 de la Unión Europea y Suiza. En 1999 sube la cantidad en 40.327 Europeos de los cuales 32.840 pertenecen de países de la UE y de Suiza.

Este ascenso de la inmigración europea a España empieza a frenarse a partir del año 2001 como efecto de la implantación del Euro como moneda común en la mayoría de los países de la Unión Europea. De hecho el número de personas en cuyos países funciona el Euro no ha experimentado un que antes. Parece que los precios en España no les parecen tan atractivos más a los inmigrantes de la „zona Euro“. Puede ser, por un lado, el efecto del incremento explosivo de los precios de inmobiliaria (como consecuencia de la creciente demanda por parte de los inmigrantes y también de la inversión de „dinero negro“ de españoles) y, por el otro lado, el efecto de las posibilidades económicas relativamente descendente de los inmigrantes en el país de origen. Lo que es evidente, es que los precios se están ajustando en el terreno donde se utiliza el Euro, lo que trae como consecuencia que España pierde su atracción económica. Eso es fácil de comprobar si uno revisa los anuncios de ofertas de inmobiliaria que se publican en los semanales de lengua extranjera que se publican a lo largo de la costa del mediterráneo. En el semanal alemán „Costa Blanca Nachrichten“ por ejemplo la oferta hasta hace un año cubrió en su mayoría casas y pisos en la costa y algunas en el interior o en Alemania. Desde un año se puede observar anuncios con inmuebles en los países que últimamente han entrado en la UE, especialmente en Hungría - y esto a un precio que tenían en España hace años.

FIGURA: Anuncio en Costa Blanca Nachrichten zu Ungarn

El “efecto Euro” no perjudica a los ciudadanos ingleses. Con la libra siguen teniendo un poder adquisitivo que supera a los otros europeos. El efecto es, que actualmente son especialmente los ingleses que vienen a España a comprar una vivienda nueva.

La mayoría de los inmigrantes de edad avanzada llegados a España vive cerca de la costa en colonias construidas ex profeso para ese fin. Son urbanizaciones que están compuestas por casas privadas, muchas veces son rodeados por muros altos pero con poco espacio público. El geógrafo suizo Andreas Huber les compara con los no-lugares de los que habla Marc Augé, especialmente porque no tienen historia (Huber 2003). Quizás es exagerado identificarles como no-lugares no obstante es cierto que no se produce ninguna vida activa en la calle - la arquitectura y la composición urbanística no lo permiten.

Hay de vez en cuando urbanizaciones en las que se asientan los mayores sobre todo de una determinada nacionalidad. Es el efecto de la promoción en un solo país que se llevó a cabo en los as 70 y a principios de los as 80. Lo normal es que vivan ingleses, alemanes, holandeses, suizos y otros europeos del norte en estrecha vecindad -incluidos unos pocos del país. Estos asentamientos pueden tener entre algunos cientos de habitantes, como la nueva urbanización Camposol, cerca de Mazarrón, y varios miles, como es el caso de Blue Lagun, en las proximidades de Torre Vieja.

FIGURA: Urbanización Camposol cerca de Mazarrón, Murcia

Recientemente se puede observar un movimiento al interior que en muchas de sus características es un contraste a la inmigración que se da en la costa. No se establecen en colonias, sino en edificios que muchas veces están fuera de los pueblos, ubicados aislados en el paisaje. No son casas nuevas sino muchas veces se trata de edificaciones abandonadas, viejas y mal estado. Estos inmigrantes necesariamente tienen que establecer otra forma de contacto con su entorno que los inmigrantes en la costa, pero no significa que en el interior no funcionen las redes que se establecen entre los inmigrantes de los mismos países o del dominio del mismo idioma.

Y además se tiene que relativizar la imagen de la inmigración de ciudadanos europeos como un fenómeno que se limita en los mayores. Lo cierto es que también ha crecido la cantidad de personas más joven que está en la edad de vida laboral activa. Lo que sí podemos constatar es que una buena parte de estas personas se ha trasladado a España con la intención de ofrecer su fuerza laboral en el mercado nuevo que se forma con los inmigrantes de la tercera edad. Trabajan en empresas españolas como los bancos que cada vez más ofrecen su servicio en diferentes idiomas y también se dedican a sus propios negocios especialmente en el servicio de mantenimiento o el servicio personal.

Así una descripción breve del fenómeno que está pensado como primer acercamiento. Ya se ha aludido que la Unión Europea tiene su influencia en la inmigración del bienestar. Quiero reflexionar su papel un poco más.

Un movimiento europeo

La inmigración de bienestar a España es un fenómeno que está vinculado estrechamente con la integración europea. Empieza en el momento en que España se mueve para acercarse a Europa y los países europeos responden con las primeras cooperaciones. La admisión de España en la Unión Europea conlleva que los paisanos pueden asentarse en el país aunque tienen que cumplir algunas condiciones.

La Unión Europea ha cimentado este derecho de los europeos en el contrato de Maastricht y después en la constitución europea. Dice en el artículo 8 que define la ciudadanía europea que todos sus ciudadanos tienen el derecho de asentarse en el territorio de los estados miembros (Proyecto 2003). Este derecho está motivado por el interés de garantizar la movilidad de las fuerzas laborales (Dwyer, 2002). Por eso los que quieren trabajar en otro país de la UE lo tienen relativamente fácil trasladarse. Sólo están obligados a mostrar un contrato laboral. Otras personas como estudiantes o pensionistas que no entran en una relación de trabajo por contrato tienen que demostrar que tienen suficientes ingresos para vivir sin ayuda pública. Una persona de otro país miembro de la UE que solicita la residencia en España tiene que justificar ingresos de ??? Euros mensuales. Es una exigencia que puede cumplir la gran mayoría de los inmigrantes que vienen de los países desarrollados de la UE.

A pesar de esto sólo una parte de los inmigrantes solicita la residencia. Si comparamos los datos del Registro de Extranjería y el Padrón Municipal que publica el Instituto Nacional de Estadística podemos observar una diferencia bastante grande. Un ejemplo: En la Provincia de Alicante el registro de Extranjería contó 35.606 ciudadanos de la UE el día 31 de diciembre 1998. Un día después, el día 1 de enero 1999, el Padrón Municipal para la misma provincia alistó a 76.569 personas procedentes de los países de la UE. Una fuente contiene en casi el mismo día el doble que otra. Y no sabemos si los datos del Padrón Municipal son fiables, lo dudo. Datos sobre las personas que no son registrados en el Padrón Municipal no existen todavía o son poco fiables. Datos que se recoge en los países de origen tampoco son exactos. Sólo no presentan las mismas tendencias.

Los razones de los inmigrantes por no solicitar la residencia son muchos. Nos llevan a la cuestión de la diferencia entre legalidad e ilegalidad. Según la legislación vigente los ciudadanos europeos tienen que solicitar la residencia si se detienen en España más que seis meses a la vez. En las conversaciones científicas (especialmente entrevistas biográficas) muchos de los informantes explican que conlleva muchos inconvenientes solicitar el permiso de residencia. Relatan que las personas mayores residentes en España tienen que renovar su carné y sufrir una prueba médica, que no existe en su país de origen. Temen que tienen que pagar impuestos por sus ingresos - una práctica que no les afecta en muchos de los otros países europeos. Los informantes alemanes nombran algunos motivos que sólo son válidos para este colectivo. Entre ellos corre el rumor que la agencia alemana de pensiones corta los pagos si llegan a saber que un jubilado vive en otro país. Además los alemanes no están interesados ni solicitar la residencia ni empadronarse porque con el cambio del domicilio pierden el derecho de ser asegurado en la sistema alemana de salud. Valoran (todavía) que el servicio que se les ofrece en Alemania es mejor que en España. En esta cuestión podemos observar una diferencia grande con el colectivo de los ingleses. Podemos concluir de las informaciones que coleccionamos en el trabajo de campo con ingleses que si tienen interés en empadronarse. Su razón es que valoran mejor el sistema de salud español que el de Inglaterra.

Un argumento más es que muchos de nuestros informantes mencionan es que no viven en España durante todo el año. Sabemos que buena parte, que no podemos fijar todavía, anda por España poco más que medio año a la vez. Muchos visitan a la familia o a los amigos y especialmente consultan a su médico por lo menos dos veces por año. Ellos se nombran long-term-tourists o el alemán Langzeittouristen - turistas de estancia larga. Quizás se sienten ilegales, pero no tanto. Como ciudadanos europeos reclaman el derecho de vivir en España, sin tener que entrar en el camino burocrático.

La auto-denominación como turista de larga estancia también nos indica que el fenómeno está en el margen entre inmigración y turismo. Este posicionamiento también se hace constar en la investigación sobre la inmigración de bienestar. Hay varios autores que la tratan más como una forma de turismo que inmigración versando las posibilidades para el sector turístico o las consecuencias ecológicas y sociales (Monreal, 2001).

Este hecho se hace patente también en la percepción social de los inmigrantes de los países desarrollados de Europa por parte de la población española. Como inmigrantes se entiende a los inmigrantes no-europeos y los del este de Europa. Es mi sensación que este vocablo a veces se utiliza con una connotación negativa. Los ciudadanos de la UE no cuentan entre estos inmigrantes. Es esta distinción a la que se refiere Mikel Azurmendi cuando habla de la “Separación de hecho entre europeos e inmigrantes” (2003, 103). Los ciudadanos europeos inmigrantes más bien son considerados como extranjeros, una palabra que a pesar de su origen en la palabra „estranger“ - lo extraño - no contiene tanta asociación despectiva. Otra palabra que se utiliza para nombrar a los ciudadanos europeos es la del „guiiri“, palabra que no aparece en el Diccionario de María Moliner de la edición 1994 pero sí en la del año 1998. Al “guiiri” lo define así: „Extranjero, sobre todo el que no es de habla española“ y añade en paréntesis: „a veces despectivo“. Según mi observación se dirige también al poder adquisitivo de los ciudadanos europeos y la posibilidad de aprovecharse de la misma en un - decimos - tratamiento especial que es conocido como „precio guiiri“. Esta expresión indica que un comerciante a un extranjero cobra un precio más alto para una mercancía que a una persona de origen local o nacional. A pesar de la cantidad de la realización él habla del “precio Guiiri” es un topos vulgarizado entre los españoles que viven a lo largo de la costa mediterránea.

Estilo de vida europeo y conciencia europea

La cuestión sobre si se trata de una forma de inmigración o de una variante de turismo nos indica el camino en dirección a la Unión Europea. El estatuto de la ciudadanía sólo es uno de muchos documentos que indican que la UE tiene como uno de sus fines prioritarios fomentar el intercambio entre sus países miembros y por tanto lo que se puede nombrar la migración dentro del territorio europeo. Esa variante de la inmigración se denomina en los documentos de la UE con el término de la “libre circulación” (Proyecto, 2003). Pero libre circulación desde una perspectiva de la UE no significa inmigración en el sentido clásico. Más bien se refiere al interés de establecer una cultura en la cual no es impensable moverse entre los países europeos y vivir en ellos en periodos cortos y largos. Libre circulación en este sentido significa que se forma un estilo de vida europeo en el cual es una normalidad moverse entre los países de la UE especialmente en cuanto a cuestiones laborales. La intención del fomento de la libre circulación también es promover la integración europea y

la creación de un espacio común socio-cultural europeo. Para realizar estas metas es necesario establecer una cultura en la cual es una normalidad moverse entre los diferentes sitios europeos, un estilo de vida móvil.

Se puede cuestionar con razón si los ciudadanos europeos que se han asentado en España son protagonistas de este estilo de vida móvil. Se aprovechan de la oferta europea para asentarse en una fase de su vida en el sitio que les parece más apropiado. Es verdad que se encuentran en libre circulación y llegan a una sociedad con otro idioma, otra cultura en la que tienen que crear un nuevo entorno social – y no hay que olvidar que buena parte de ellos lo hace a pesar de una edad avanzada. Sin embargo se tiene que preguntar si la vida en las urbanizaciones les lleva a vivir en un ámbito español. La mayoría de las urbanizaciones se puede denominar “guettos”, porque muchos de sus habitantes forman parte del colectivo de los inmigrantes de la tercera edad. Se relacionan entre ellos, con sus paisanos o por lo menos con los colectivos que hablan el mismo idioma; los alemanes por ejemplo se juntan con los austriacos y los suizos. No tienen gran conocimiento del castellano y el esfuerzo por descubrir España y a los españoles es limitado. Esta valoración no se puede generalizar, especialmente los ciudadanos europeos que han llegado a España antes de que se instalaran los medios de comunicación modernos, como la televisión vía satélite o los móviles que permiten una vinculación estrecha con el país de origen, han experimentado la necesidad de aprender el castellano y de establecer relaciones con la población local. Pero poco a poco esta necesidad se ha perdido y las empresas del sector servicio influyen en este cambio porque anuncian su oferta en diferentes idiomas, especialmente en inglés y alemán. Hoy, se puede decir que en la costa del mediterráneo se ha formado un ambiente internacional en el cual se han establecido sociedades paralelas que tienen pocos vínculos con la sociedad española. Esto no excluye que hay una parte de los ciudadanos que sí establece relaciones estrechas con los ciudadanos de otros países, incluidos los locales, y con la sociedad española.

La otra cara de este hecho es que los inmigrantes mantienen estrechos vínculos con el país de origen. En el ámbito social contactan con frecuencia sus familiares y amigos – motivados también por promociones como el programa “Europa 15” de la compañía Telefónica que para gastos fijos permite conversaciones telefónicas diarias de quince minutos. Sabemos que los inmigrantes europeos aprovechan ofertas como esa con frecuencia. Y otro factor que causa la relación de los inmigrantes con su tierra es la televisión vía satélite que encontramos en todos los hogares. Sólo un porcentaje bajo de los europeos utiliza la televisión española, la mayoría se limita en ver los canales de su país. De esto se puede deducir que muchos de los ciudadanos europeos en España no sólo viven en un país sino en dos países. O quizás se debería decir que ellos viven entre dos países. Están en un país corporalmente y al mismo tiempo se encuentran en el otro virtualmente. Están en tránsito, y para ellos los lugares del tráfico son los sitios importantes. Vivir en España y ver la televisión inglesa o holandesa se ha convertido en algo normal. Son los nómadas modernos en el espacio real y virtual.

Proponiendo estos hechos de un movimiento europeo y el fomento de un estilo de vida de movilidad por parte de la UE tenemos que reflexionar acerca de cómo los protagonistas responden a estos intentos de establecer una conciencia europea.²

Al principio observamos un poco sorprendidos que el concepto de pertenencia a un colectivo nacional forma el medio más importante de estructurar el entorno social. Se identifica a las personas en su contexto principalmente vinculándoles con su país de origen. Estereotipos y prejuicios del tipo “cabeza cuadrada” son los medios de la conciencia cotidiana para realizar este ordenamiento. Forma parte de esta designación la autodefinición con el propio colectivo, un proceso que se repite en la vida diaria produciendo conciencia y seguridad personal de pertenencia. Parece ser más importante todavía en un entorno en el cual viven en vecindad diferentes nacionalidades.

A pesar de esto uno puede percibir que la cuestión de Europa y la UE se reflexiona entre los inmigrantes en situaciones determinadas. Especialmente les preocupa la cuestión de la unificación de las circunstancias en el ámbito social, dentro del espacio común europea. Exigen que la integración en el sector económico y en la legislación se amplía a la cuestión de los servicios al ciudadano también. La UE aquí se presenta como una institución a la cual se dirigen los ciudadanos, es la primera vez que se la reconoce como una instancia superior.

² Los fundamentos de esta cuestión de una conciencia europea, que forman un punto de partida del proyecto de investigación he publicado en colaboración con Modesto García Jiménez en el libro Movimientos migratorios (Fernández 2004)

BIBLIOGRAFÍA

ACKERS, L., DWYER, P. (2002) *Senior Citizenship? Retirement, migration and welfare in the European Union*. Bristol: Policy Press.

AZURMENDI, M. (2001) *Todos somos nosotros*. Madrid: Santillana.

FERNÁNDEZ RUFETE-GÓMEZ, J., GARCÍA JIMÉNEZ, M. (ed.) (2004): *Movimientos migratorios contemporáneos*. Murcia: Universidad Católica San Antonio (en vía de publicación)

FRIEDRICH, K., KAISER, C. (2001) "Rentnersiedlungen auf Mallorca?". *Europa Regional*, 9. 204-211.

HUBER, A. (2003) *Sog des Südens*. Zürich: Seismo.

MONREAL, J. (ed.) (2001) *Un nuevo Mercado turístico: Jubilados Europeos en la Región de Murcia*. Murcia: Universidad de Murcia.

NIETHAMMER, L. (2000) *Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*. Reinbek: Rowohlt.

PROYECTO de tratado por que se instituye una constitución europea. (2003). Luxemburgo: Oficina de Publicaciones Oficiales de las Comunidades Europeas.

SCHRIEWER, K. (2004) "La Conciencia. Una aproximación desde la antropología teórica". Munárriz, L. *La conciencia humana: perspectiva cultural*. Barcelona: Antropos (en vía de publicación)

VALERO ESCANDELL, R. (1992) *La inmigración extranjera en Alicante*. Alicante: Instituto de Cultura "Juan Gil-Albert".

WILLIAMS, A., KING, R. y WARNES, T. (1997) "A Place in the sun". *European Urban an*