

Inmigración y Diversidad en España. Una Aproximación desde el Extrañamiento Cultural

Francisco Checa Olmos

Universidad de Almería

Resumen: en este artículo el autor muestra cómo se está percibiendo la diversidad transnacional en España, basada, sobre todo, en el descubrimiento cultural que provocan los inmigrantes ya instalados en el país. Para ello, primero, expone cómo históricamente se ha entendido la diversidad o extranjería; segundo, aún considerando que ésta es un problema de representaciones, demuestra cómo la diversidad puede llegar a ser una fuente de conflictos, especialmente con la población magrebí, portadora de la visibilidad del islam en España; por último, se observa que esta representación negativizada suele conducir a un *choque cultural*. Checa discute este concepto y propone otro que valora más acertado, como es el de *extrañamiento cultural*, donde el encuentro cultural no es tanto un choque como un desencuentro, una extrañeza irreflexible —por desconocimiento—; así lo pone de manifiesto una encuesta realizada entre jóvenes andaluces, tomada como base.

Palabras clave: inmigración, diversidad cultural, choque/extrañamiento cultural, integración social, islam inmigrado.

Abstract: In this article the author shows how the transnational diversity is being perceived in Spain, based upon the cultural discovery that has been provoked by the immigrants that already live in this country. In this sense, he first explains how historically diversity or foreignness has been understood; secondly, although considering that this is a problem of representation, he shows how diversity can lead to conflicts, especially with the magrebi population, which is the representation of the Islamic population in Spain; finally, he observes that this negative representation usually leads to a cultural shock. Checa discusses this concept and proposes another which he considers more closely related, that is a cultural estrangement, where the cultural encounter is not so much a shock as a mix-up, a rash strangeness —due to ignorance— which he shows based upon a study that was conducted among young andalusians.

Key words: immigration, cultural diversity, cultural shock/cultural estrangement, islamic immigration.

Introducción: la inmigración y los cambios de mentalidades

Cuando en España se habla de inmigración, desde principios de los años noventa del siglo pasado, es fácil para una persona asociar ésta a la diversidad cultural que conlleva, mucho más, incluso, que a las causas que la originan (los conocidos factores *push*, que van

desde factores económicos y sociopolíticos, a los personales, religiosos, culturales y otros, como los ecológicos). Normalmente esta percepción de la diversidad cultural tiene asociada, como inseparable, varios aspectos que, en el fondo, perceptivamente la negativizan, tanto al hecho de la diversidad en sí, cuanto —en el caso de la inmigración— al mismo fenómeno que la resalta. Por ello no es de extrañar la popularización de los conceptos *avalancha*, *invasión*, *oleadas*, *interceptados en nuestras costas*, etc., para definir el hecho de la llegada a la ribera norte del Mediterráneo de *pateras*¹ cargadas de personas en búsqueda de El Dorado europeo.²

Esta negativización, al margen de las repercusiones económicas que supone la inmigración en la sociedad de instalación, transmite sobre todo el miedo a la pérdida de la univocidad étnica nacional, puesta en peligro con el arribo de extranjeros, de bárbaros, de extraños (Sorman, 1993). De esta forma, la diversidad es observada como perniciosa para la unidad cultural nacional, porque, en verdad, también se considera mala la propia inmigración que la trae, muy especialmente las que nos acercan a migrantes de países pobres y culturalmente alejados de nosotros; por ende, “imposibles de integrar” en nuestra cultura, como mantiene G. Sartori (2001).

Estas son aseveraciones que tanto políticos como medios de comunicación reproducen con una desfachatez intolerable y una aparente ignorancia conceptual, basados, muchas veces, en “teorías” científicas de pensadores al servicio del poder (Azurmendi, 2001); sin embargo, nos deben hacer reflexionar sobre diversos aspectos de hondo calado político, económico y sociocultural, referidas tanto al fenómeno de la inmigración como al mismo concepto de diversidad

¹ Las pateras son pequeñas embarcaciones de 4 a 10 m de eslora que cruzan el Mediterráneo utilizando varias rutas y saliendo desde diferentes playas marroquíes. Suelen transportar, según sus dimensiones, entre 20 y 50 personas, para que “sean rentables”; cada pasajero paga, según la temporada, la afluencia de viajeros, los sobornos a los guardacostas, entre 600 y 2.000€. Lleva un bidón de gas-oil y uno o dos motores fuera de borda y un conductor. Si es muy grande y larga la travesía, pueden ir dos conductores, conocedores del mar.

² Esta percepción de avalancha e invasión se hace extensible a todas las fronteras calientes que hay en el mundo, como las de México-Estados Unidos (3 100 km de frontera) (Valenzuela, 1994; García Canclini, 2003). Por la frontera de Tijuana-San Diego, en California, se estima que cruzan sesenta millones de personas al año.

cultural; mucho más, si cabe, en un país como España, que en tan sólo dos décadas invirtió la dirección de los flujos, pasando de ser nación emisora de emigrantes a ser receptora de inmigrantes.

España ha pasado a recibir flujos de personas que llegan de todas las partes de África, muchos países de Latinoamérica, Europa del Este, así como los miles de emigrantes retornados. En su conjunto, España es una nación que todavía recuerda sus grandes oleadas emigratorias, desde finales del siglo XIX y todo el XX, a América Latina y Centroeuropa: se habla de más de 1 700 000 españoles residiendo fuera del país (52% en América Latina y 45% en otros Estados europeos); no obstante, dos millones de extranjeros se han instalado ya en España: los contingentes parciales de cada año³ y los diferentes procesos de regularización masivas (1987, 1991, 1996 y 2000)⁴ han sacado a la luz que aproximadamente 4.7% de la población que vive en España es de otra nacionalidad (sigue siendo uno de los índices más bajos de todos los integrantes de la Unión

³ Mediante los cupos o contingentes el Gobierno de la nación pretendía que sólo entraran las personas solicitadas por los empresarios, siendo reclutadas en origen. Esta orientación falló y los contingentes se han convertido en la regularización de quienes ya vivían en situación irregular en el país. Estos son los datos de las previsiones/concesiones de permisos de trabajo para todo el territorio nacional: en 1993 se ofertaron 20 600 (pero sólo se efectuaron 6 000 solicitudes); en 1994: 29 350 expedientes favorables (hubo 37 277 solicitudes); en 1995: 25 000 (para 36 990 solicitudes); en 1997: 21 611 (con un total de 70 639 solicitudes); en 1998: 28 095 aprobados (y un total de 62 697 solicitudes); y en 1999: 39 711 permisos de trabajo (para 97 028 solicitudes). En todos los años las solicitudes y concesiones del "servicio doméstico" han doblado a la "agricultura"; a gran distancia está la construcción y otras actividades laborales.

⁴ Como las entradas de clandestinas no han parado y el número de permisos contemplados en los contingentes ha sido insuficiente —relación entre las solicitudes y las concesiones anuales— el Gobierno ha necesitado, periódicamente, ir estableciendo procesos extraordinarios de regularización masiva, con estos resultados: en 1987: 38 181 favorables (43 815 expedientes); en 1991: 109 135 favorables (de 135 393 solicitudes); en 1996: 14 700 favorables (de 24 700 expedientes) y en 2000: 243 982 solicitudes, 153 706 aprobadas (han sido denegadas 24 824 y quedaron pendientes de resolución 62 490). En el año 2000 las solicitudes aprobadas, según el sector de actividad, han cambiado notablemente el mapa del empleo inmigrante, pues la "agricultura" es la más solicitada, con 21.6%, seguida a gran distancia del "servicio doméstico" (9.8%), la "construcción" (9.6%) y la "hostelería" (5.2%); el autoempleo, en el sector del "comercio al por menor", es poco representativo (2.9%); llama la atención que 50.4% corresponda a "actividades sin clasificar" u "otras actividades". En todo momento tomamos los datos de los *Anuarios de Migraciones* (1994 al 2000), publicados por el Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.

Europea⁵). El Instituto Nacional de Estadística habla de 10% de la población extranjera para el año 2010 y el informe de la ONU de 2000 aseguraba que para el 2050 España precisaría de doce millones de extranjeros trabajadores (159 millones para toda la Unión Europea), con el fin de mantener su estado de bienestar, asegurar las pensiones de jubilación, sostener el ritmo de crecimiento económico actual y un crecimiento vegetativo positivo.

Ha habido, pues, un cambio significativo en la dirección de los flujos. Esta doble dimensión es de gran calado y nos explicará bastantes componentes de la percepción social de sus habitantes. Pero además del porcentaje también hay que tomar en cuenta el tiempo de inmigración: España ha conseguido más de millón y medio de extranjeros extracomunitarios prácticamente en la última década, de los cuales, en la actualidad, 66.6% son inmigrantes económicos; lo que significa que, en su inmensa mayoría, proceden de naciones subdesarrolladas, si bien hace sólo un año los porcentajes estaban más igualados.⁶ Es decir, en un país con un número muy importante de emigrantes que, al mismo tiempo, se convierte en un país objetivo de inmigrantes, ¿cómo se ha moldeado su imaginario colectivo respecto a la inmigración y la extranjería? ¿Cómo se está tratando la diversidad?

⁵ Según el SOPEMI, para 1999, los quince millones de extranjeros —comunitarios y extracomunitarios— que viven en el espacio común europeo se reparten por los diferentes países, ofreciendo la siguiente proporción nacional: Luxemburgo, 36.0%; Austria, 9.2%; Alemania, 8.9%; Bélgica, 8.8%; Grecia, 5.7%; en Francia, 5.6% de su población es extranjera, etc.; la media de la Unión Europea es de 7.1%.

⁶ Hasta 1999, los porcentajes de extranjeros e inmigrantes estaban equiparados. Esto es, de los 801 329 residentes regularizados el 31 de diciembre de 1999, son europeos: 361 873 (sólo 34 632 proceden del Este); 45.1%, americanos: 159 840 (17 410 norteamericanos); los africanos suman 211 564 (de los que 172 112 son magrebíes) y 66 517 asiáticos. La regulación del año siguiente puso de manifiesto que la mayoría de los irregularizados procedían del Magreb (59 249 marroquíes y 7 166 argelinos), Iberoamérica (43 975; la población más alta es de Ecuador, 20 063; y Colombia, 13 277), Centroáfrica (14 783) y China (9 644). En definitiva, si sumamos ambas cantidades, de los extranjeros residentes en España a finales del año 2000, veremos que 33.4% procede del mundo desarrollado y 66.6% de países del Segundo y Tercer Mundo. Ahora bien, el mapa migratorio continúa presentando variaciones visibles de un año a otro: en 2002 la comunidad más numerosa ya es la de iberoamericana (33% de los extranjeros), seguida de los europeos comunitarios (19%), norteafricanos (17%) y europeos del Este (7%); las autoridades hablan de entre 500 y 600 000 inmigrantes irregularizados (lo que hace pensar pronto en una nueva regularización masiva).

Por otro lado, si identificamos las características singulares que convergen en el tema de la inmigración en España será más fácil, después, comprender, a través de ellas, cómo la inmigración en este país se ha convertido perceptivamente en un “problema público” de gran magnitud, comparable únicamente al terrorismo de ETA y el paro, según se desprende de las diferentes encuestas llevadas a cabo en los últimos años por el Consejo de Investigaciones Sociológicas.⁷ Y si la inmigración es un problema, también lo es la diversidad que ésta acarrea.

Este conjunto de propiedades se resume en las siguientes: la primera consiste en lo reciente del fenómeno y la rapidez de instalación de los inmigrados: algo más de una década. Esta circunstancia impide saber con certeza cuántos inmigrantes hay viviendo en España, a pesar de los repetidos procesos de regularización referidos.

La segunda se refiere al descontrol de los flujos; no hay una regularización en las entradas: todos los días continúan traspasando las fronteras nuevos inmigrantes, lo que aumenta el cómputo de los ilegalizados y reafirma la idea de que “son demasiados” y que “todos entran ilegalmente”. En este ambiente, las mafias organizadas de tráfico de hombres juegan un papel fundamental. En realidad son famosas las imágenes de las pateras arribando a las costas cargadas de “clandestinos”: de personas mayores, jóvenes, mujeres embarazadas y niños (Moreno-El Gheryb, 1994; Checa, 1993; 1999). No se pierda de vista que la particularidad de nuestras fronteras, a mar abierto, o la ubicación tan cercana de las africanas Ceuta y Melilla, dificultan sobre manera su control.

La tercera característica es la procedencia de estos extranjeros: son extracomunitarios, africanos mayoritariamente hasta hace un par de años (magrebíes y del África negra). Esto es, la mayoría de los inmigrantes que nos llegan en la década de los noventa son precisamente los más despreciados por la sociedad española.

⁷ Si bien hay que matizar que los primeros son “problema” para 87% y 72%, respectivamente, y la inmigración, como “tercer problema”, lo es para el 27% de los encuestados. La inmigración española es ese tipo de cuestión social que puede convertirse en problema público de gran trascendencia, a pesar de que sus términos absolutos son bastante limitados (Tamayo-Delgado, 1998: 7-15).

La cuarta se relaciona con su concentración en destino, en un doble sentido: uno, geográfico o espacial: 65% de los extranjeros se concentra en las siguientes provincias: Barcelona y Girona (Cataluña), Madrid, Almería y Málaga (Andalucía), Alicante (Comunidad Valenciana), Comunidad Canaria y Murcia; dos, laboral: los varones trabajan en la agricultura y construcción, y las mujeres en el servicio doméstico. Aquí encuentran fácilmente trabajos sumergidos, temporeros, poco reconocidos socialmente y peor pagados.

Quinta, el perfil sociodemográfico de los recién llegados: en su mayoría son varones, jóvenes y solteros. Entre los latinoamericanos abundan las mujeres solas, aunque los europeos del Este viajan con toda la familia. Ahora, entre los africanos también se está produciendo una reagrupación familiar muy destacada.⁸

Sexta y última, la exclusión social por la que atraviesan, más acentuada aún en los primeros años de instalación, con mayor incidencia en las zonas agrícolas (Andalucía, Maresme catalán, La Rioja, Murcia, etc.), en las que la explotación laboral es mucho más acuciante, gracias al temporismo, los contratos verbales, la flexibilidad laboral y la segregación espacial (Cachón, 1999: 31-94). Sin duda, esta forma de vida posteriormente retroalimenta esa visión social restrictiva y fija: son tercermundistas y pobres.⁹

Desde estas particularidades, la población autóctona ha conformado en esta última década un prejuicio étnico respecto a estas personas y a la diversidad que suponen. Pero no ha sido por casualidad ni por pura abstracción. Decisivamente han contribuido a ello, entre otros muchos factores, los siguientes: la modernización de la sociedad

⁸ No caigamos, sin embargo, en el error de pensar que los extranjeros son una población homogénea, todo lo contrario; por muchas variables sociodemográficas y geográficas que se quieran conjugar para construir tipologías, la composición de los extranjeros-inmigrantes es bastante heterogénea. En realidad, esta misión de construir el inmigrante mediante tipologías obedece a la intención de diseñar intervenciones públicas sobre "el problema". Más importante que buscar las variables que describen cómo son los inmigrantes, sería comprender las situaciones en las que se encuentran y los desafíos que éstas plantean en las políticas de inmigración.

⁹ Por su parte, M. Tamayo y L. Delgado (1998) proponen como características singulares del *problema público* de la inmigración las siguientes: *i)* la extensión del problema, *ii)* la composición de la población inmigrante, *iii)* ser un problema con múltiples ramificaciones, *iv)* lo novedoso del tema en España y *v)* el temor a que la situación se agrave.

española, su sentimiento europeísta y el cambio de valores que ello supone; dos, diversos acontecimientos, dramáticos casi siempre, en los que siempre hay envueltos inmigrantes, como la constante llegada de indocumentados a las costas del Mediterráneo, en situaciones límites (de muerte, deshidratación, insolación) o los diversos ataques xenófobos a la población inmigrada; tres, el papel que juegan los medios de comunicación, que a diario ofrecen casi únicamente noticias negativizadas de los inmigrados (Bañón, 2002; Checa, 2002), la percepción del fenómeno por parte de los partidos políticos y sus líderes, explicados en sus discursos y en las campañas electorales o los bochornosos espectáculos políticos en la redacción y promulgación de las “leyes de extranjería” (Checa-Checa-Arjona, 2000); por último, la actuación del sistema educativo, que aún no ha logrado universalizar y transmitir a los jóvenes los valores de la tolerancia y la convivencia con el diferente (Soriano [coord.], 2003).

Es mi interés en estas páginas mostrar cómo se está percibiendo la diversidad transnacional en España, basada, sobre todo, en el descubrimiento cultural que provocan los inmigrados ya instalados en el país (y la amenaza de los que aún podrán entrar). Para ello, primero expongo, a *grosso modo*, cómo históricamente hemos entendido la diversidad o extranjería; aún considerando que ésta es un problema de representaciones, la diversidad puede llegar a ser una fuente de conflictos, especialmente con los magrebíes, portadores de la visibilidad del islam en España. Creo, por último, que esta representación negativizada suele conducir a un *choque cultural*. Discuto este concepto y propongo otro que considero más acertado, como el de extrañamiento cultural, donde el encuentro cultural no es tanto un choque, como un desencuentro —por desconocimiento, una extrañeza irreflexible—, así nos lo pone de manifiesto una encuesta realizada entre jóvenes andaluces, a la que me referiré.

Los españoles y su percepción histórica de la diversidad: del “turista” al “inmigrante-patera”

En España, los gitanos llevan viviendo más de 500 años y siempre han sido nuestra referencia de la diversidad más cercana, aún hoy no superada, por no hablar de las particularidades histórico-culturales de las regiones que componen el Estado. Está suficientemente estudiada y no voy a referirme a ella (San Román, 1986; Calvo, 1990; Gamella, 1996), más bien me centro, como dije al principio, en la diversidad—y en la percepción

de ésta- que ha provocado la presencia de inmigrados en el país. Ya que, incluso en el corto periodo transcurrido desde que en España se tiene conciencia de la presencia de extranjeros en el país, es posible establecer una subdivisión que aclare y relacione, en las diferentes etapas, la modulación de las imágenes que los nacionales han ido construyendo de la diversidad transnacional. En España no puede hablarse de una sola imagen del extranjero, sino de una pluralidad —con multitud de matices— que temporalmente se van sucediendo y que implican distintas formas de relación hacia ellas. Es posible distinguir tres etapas: la primera (1960-1975) destaca por la ausencia de la figura del inmigrante, ya que la población conocía a los extranjeros y los identificaba como *turistas*. La segunda (1977-1985) coincide con la llegada de la democracia, la posterior entrada de España en la Comunidad Económica Europea y, como consecuencia de ésta, la promulgación de la primera “Ley de Extranjería” (L.O. 7/1985, de 1 de julio). Ya se establece una división entre “extranjero turista”/“*inmigrante económico*”. En la tercera etapa (1986-2003) se reconoce a los inmigrantes, pues su presencia es evidente; cualitativamente la inmigración y el inmigrante alcanzan su “carta de naturaleza” para la visión social de los españoles, fijándola socialmente como la imagen del “*inmigrante-patera*” ;¹⁰ el extranjero rico queda prácticamente diluido. A continuación describo estas fases, brevemente.

¹⁰ A grandes rasgos coincido con las divisiones que otros autores han planteado. Destaco dos ejemplos: P. Barbadillo (1997: 169-179) sitúa tres momentos de percepciones distintas del extranjero: hasta 1970 (extranjero como turista), desde finales de los años setenta hasta los ochenta (el fervor europeísta) y, por último, desde finales de la década de los ochenta hasta la actualidad (extranjero estrechamente relacionado con inmigrante). M. Tamayo y L. Delgado (1998: 25-31) hablan de cinco etapas: una de “inoculación” (desde 1985 y la Ley de Extranjería se introduce un problema hasta entonces desconocido); otra de “incubación” (desde 1985 a 1990, cuando la normativa legal se implanta en la vida cotidiana, aunque aún son de escasa visibilidad los inmigrantes); la tercera, el “descubrimiento del problema” (primeros años noventa, donde aparecen los desajustes en la irregularización y la reacción social ante ellos, que abre un debate público); cuarta, una problemática de “dimensiones nacionales” (años noventa, cuando se plantea el conflicto de la integración de los colectivos y los síntomas del rechazo social que reciben; el problema se politiza, entrando en juego los gobiernos regionales y las ONG’s); por último, una etapa de “rutinización del problema” (desde mediados de los años noventa, cuando parece que éste se controla y la política desarrolla todos sus componentes, ya que es un conflicto conocido).

a) *El extranjero como turista (1960-1975)*

En la década de los setenta el despegue del sector turístico en España es tan espectacular que supera en movimiento de capitales al conjunto de los otros dos sectores productivos: el sector primario o agrícola y al secundario o industrial. No es que el turismo nazca en esta etapa, ya era importante desde los años cincuenta y sesenta, pero sí su aceleramiento y consolidación: en 1970 visitaron el país -sus costas, principalmente- veinticuatro millones de extranjeros. La cifra no ha detenido su curva ascendente (52 millones ya se registraban a principios de los noventa). Por el contrario, entonces no cruzaban las fronteras hacia el exterior más de 4.5 millones de españoles turistas (25 millones en la actualidad). El único contacto con los extranjeros no era más que veraniego, temporal, pasajero y, sobre todo, de clientelismo y de servidumbre (en bares, restaurantes, hoteles, tiendas de regalo o monumentos).

Ello permitía que los turistas fueran vistos como seres lejanos, distintos, exóticos, pero liberados, a una gran distancia moral y cultural, costumbrista y vital, respecto a lo propio, lo nacional, a “lo nuestro” (eso sí, considerado mucho “más puro”). En realidad, todo este imaginario colectivo obedecía a la “doctrina oficial” impuesta por el régimen dictatorial, empeñado en convencer a la población de que era “la reserva espiritual de Europa”. Se construye, pues, ese carácter de *lo diferente*, respecto a lo propio, lo autóctono o *lo auténtico*. Como digo, esta distancia con el extranjero es principalmente moral y cultural, de concepción del mundo (Barbadillo, 1997:169 ss). La imagen de *las suecas* en bikini fue muy bien explotada en multitud de *sketch* publicitarios y películas de la época.

No obstante, en los últimos años de la dictadura y tras la muerte de Franco, en 1975, en un gran número de españoles empezaron a aflorar tendencias distintas a las oficiales, que veían en los extranjeros, más que a simples turistas de paso, a colectivos con unas connotaciones positivas que se ansiaban incorporar al acervo cultural propio y cotidiano, en un deseo de intercambio con lo diverso, incluso más allá del ámbito tecnológico. Es decir, de esa yuxtaposición entre “el extranjero en el extranjero” -seres libres, demócratas- y el “extranjero en España” -turista, exótico, *no español*- comenzaron a prevalecer los valores de la primera imagen. No en vano, socialmente se inicia una modernización de la sociedad española y, políticamente, estamos en plena transición hacia la democracia. El sistema de valores ha empezado a

mostrarse claramente favorable hacia al contacto con el exterior, la Europa desarrollada en especial: desde entonces el fervor europeísta no parará de crecer, sin olvidar que muchos emigrantes españoles (el “español en el extranjero”) inician el retorno a su patria, efecto muy positivo, desde el punto de vista ideológico y cultural.

b) El inmigrante económico (1979-1985)

Desde finales de los años ochenta en España se vive en democracia -una monarquía parlamentaria- y el país se prepara para su entrada de pleno derecho en la CEE, prevista para el 1 de enero de 1986. Sin embargo, entre las ventajas que esto va a reportar (de tipo económico, social, legislativo, de cooperación), la Europa desarrollada ha impuesto a España que vigile su puerta de entrada sur, justo la más próxima al mundo subdesarrollado: África. Las Cortes deben dar cobertura legal a esta situación de *gendarme* europeo. Ello exige y supone una rápida y drástica modificación legislativa, con el fin de controlar la emigración exterior. Nace la “Ley Orgánica sobre los Derechos y Libertades de los Extranjeros en España” (7/1985, de 1 de julio) -promulgada por el gobierno socialista de Felipe González- y el conjunto de instrumentos y acciones que ésta pone en marcha. De esta forma, España se acoge al espíritu de que el espacio de la Comunidad debe ser, para los no comunitarios, restrictivo, policial y directamente vinculado al mercado laboral, así se suma a los acuerdos firmados por los cinco miembros fundadores de la Comunidad Europea en Schengen (14-VI-1985). A partir de ahora los extranjeros serán reconocidos y visualizados por los españoles como *inmigrantes económicos*. De manera que los inmigrantes “invisibles” aparecen “por decreto ley”: la ley sacó a la luz y regularizó a 14 000 inmigrados que ya residían y trabajaban en territorio nacional.

En definitiva, España ha empezado a controlar policialmente sus flujos migratorios. Sin embargo, esta ley no sólo regula de este modo su entrada y estancia, también establece severos requisitos de acogida, acceso al trabajo, limita los derechos de los inmigrados, etc. Desde el principio los efectos que la ley acarrea (control policial de personas, ilegalización, exclusión social, explotación laboral en la economía sumergida) serán asociados automáticamente a los primeros inmigrados. No cabe duda que esa imagen prístina del inmigrante -africano-pobre que huye de la miseria-, permanentemente vendida por los medios de comunicación y difundida en los discursos políticos, es la que persiste en el imaginario de los españoles, incluso se ha agravado en

las etapas siguientes. Aparecen dos nuevas categorías sociales, también yuxtapuestas: “lo europeo como utopía” frente a “el inmigrante pobre” que busca sustento y acomodo entre nosotros.

c) *Asentamiento de colectivos y “avalancha” de “inmigrantes patera” (1986-2003)*

Desde la entrada de España en la Comunidad Europea su desarrollo económico y social es cada vez más perceptivo. Desde Bruselas llegan ingentes cantidades de dinero, en fondos estructurales de cohesión, que van cambiando el aspecto tanto de las grandes urbes, Madrid o Barcelona, como de las regiones históricamente más deprimidas (Andalucía, Extremadura, Castilla, Galicia, etc.). Las grandes obras viarias en carreteras y autovías van extendiéndose por todo el país, vertebrándolo de norte a sur y de este a oeste. Para ello tres acontecimientos fueron de vital importancia y se dieron cita en 1992: la Exposición Universal de Sevilla (Andalucía), los Juegos Olímpicos de Barcelona (Cataluña) y Madrid Capital Cultural de Europa; tan sólo diez años antes España había acogido el Campeonato Mundial de Fútbol.

Al mismo tiempo, en la Europa Central se vislumbra cierto estancamiento económico y, como es sabido, en las épocas de crisis aumentan las actitudes de rechazo (racistas) hacia los extranjeros y renacen los partidos de la extrema derecha que aglutinan a muchos jóvenes; en las sociedades muy tecnificadas los inmigrantes ocupan prácticamente los nichos laborales que dejan los autóctonos, sobre todo los recién llegados: economía sumergida, trabajos socialmente despreciables, ausencia de derechos fundamentales, etc.

Con una panorámica de crisis económica y de racismo en Centroeuropa es comprensible que muchos de los africanos que salieron con la intención de alcanzar esa “Europa de El Dorado”, entienden que es mejor, antes de dar el salto, permanecer unos años en España, al amparo de trabajos temporeros: agricultura, hostelería, construcción, servicio doméstico o venta ambulante. El “puente hacia” Europa se ha convertido en una “sala de espera”.

Entre 1991 y 1995 el fenómeno migratorio sufre una serie de avatares dignos de señalar. La regularización de extranjeros que el Gobierno llevó a cabo entre julio de 1985 y marzo de 1986, tras la promulgación de la Ley Orgánica 7/1985, 40 000 extranjeros no

cumplieron con los requisitos esperados, y ya en 1990 se hablaba de que en España residían 150 000 extranjeros irregularizados. Por ello, entre junio y diciembre de 1991 se puso en marcha un nuevo proceso, siguiendo el modelo de “grandes operaciones de regularización”, que también se habían realizado en otros países de nuestro entorno.¹¹ Los propósitos pretendidos eran: aclarar el panorama migratorio existente, precisar la orientación de los flujos, deshacer tópicos y “teorías” sin fundamentos, reunir información dispersa, entre otros. No se olvide que desde el 31 de mayo de 1991 el gobierno introduce en la normativa la exigencia de un visado para aquellas personas que deseen entrar y permanecer en España, extendido a quienes proceden de Latinoamérica, como Perú y República Dominicana.

Según los datos oficiales se presentaron 135 393 expedientes, de los que fueron resueltos 128 068 (94.5%), favorablemente; 109 135 (85.2%): 77 903 varones y 31 232 mujeres; 70 290 estaban solteros y 36 623 casados. El tipo de permiso mayoritario fue por cuenta ajena: 93 094. Por áreas de procedencia destacan los africanos, con 60 625 inmigrantes; por nacionalidades, los marroquíes, que obtuvieron 48 644 permisos, y a gran distancia los argelinos, 3 074, senegaleses, 2 186 y 2 054 gambianos (Aragón-Chozas, 1993). La inmigración se hace perfectamente visible y esa presencia tan marcada de ciertos colectivos, de sus nacionalidades y el perfil sociodemográfico de los mismos no harán sino ir reafirmandose al paso de los años. Véase, por ejemplo, el caso de la Comunidad Autónoma de Andalucía: si en 1975 residían algo más de 32 000 extranjeros (especialmente de la Europa central), a comienzos de 2000 se superaban los 110 000 regularizados, acentuándose las entradas en el último lustro.¹²

¹¹ Me refiero a las de Francia (1981), Italia (1987, 1990), Portugal (1992, 1993) o Estados Unidos (1986) (ver *SOPEMI-1989, 1990*).

¹² Los incrementos de inmigrantes son palpables en todo el territorio nacional; esto evidencia “tanto en Comunidades Autónomas donde se habían ido concentrando los trabajadores extranjeros, como en las que apenas había presencia suya” que los inmigrantes económicos buscan trabajo en cualquier parte y, por ende, que son percibidos físicamente por los autóctonos. Tomando de referencia el último dato oficial del que se dispone, el periodo 1998-1999, el porcentaje de incremento es el que sigue: en Andalucía, 13.7%; en Aragón, 30%; en Asturias, 9.6%; en Cantabria, 16.2%; en Castilla-La Mancha, 12%; Castilla-León, 13.9%; en Cataluña, 23.4%; en la Comunidad Valenciana, 15.1%; en

Esto es, a partir del comienzo de la década de los noventa los españoles ya identifican a los “extranjeros” con los “inmigrantes”; principalmente porque, más allá de una ley que los distingue de los comunitarios, son sus rasgos fenotípicos los que los señalan como diferentes y, por la calle, los magrebíes o negros dejan de ser “unos cuantos” aislados, pues su presencia es notoria en muchas ciudades. Ahora bien, aunque la normativa que ordena la aplicación de la Ley Orgánica 7/1985 abre la puerta a la regularización de los familiares de inmigrantes más asentados en destino, sin embargo, los inmigrantes clandestinos no cesan de llegar, utilizando multitud de medios, como ya he adelantado: en pateras, de polizones en los *ferrys* que unen la península con el norte de África, por las Islas Canarias, por vía aérea o por carretera para los europeos del Este, tras la eliminación de los pasos fronterizos entre los países de la Unión Europea. El descontrol y los desplazamientos de los flujos son tan grandes que no cesan de descubrirse -se destruyen y se reorganizan- redes de tráfico humano que operan a ambas orillas del Mediterráneo (algunas transportan a los inmigrantes hasta el mismo centro de Europa, metidos en camiones, entre la mercancía o en falsos suelos, contruidos al efecto). Los europeos comunitarios, “ciudadanos europeos”, que hasta hace un año componían más de la mitad de todo el conjunto de extranjeros, prácticamente han desaparecido del imaginario colectivo sobre la extranjería. “En la construcción del discurso social de la extranjería la condición de inmigrante tiene una especial relevancia. Lo que hoy inquieta o perturba del extranjero no es tanto su condición de ‘no español’, como su condición de inmigrante” (Barbadillo, 1997: 174). Inmigrante que va unido a su *pobreza*, a las imágenes de *desorden*, *peligrosidad*, *delincuencia*, de la *ilegalidad*, de las *pateras*).

La diversidad, ¿fuente de riqueza o de conflictos culturales? El islam como ejemplo

Ya a mediados de los años noventa Gildas Simon (1995) calculó que había en movimiento en la Tierra 139 millones de personas; esto

Extremadura, 7.9%; en Galicia, 6.5%; en Madrid, 7.3%; en Navarra, 27.3%; en el País Vasco, 9.7%; en La Rioja, 46.5%; en Ceuta, 187.5%; y en Melilla, 188.2%. Sólo dos comunidades autónomas, Baleares y Canarias, obtienen datos negativos, -3.5% y -0.7%, respectivamente, pero significa reducción de extranjeros comunitarios, no de inmigrantes, aunque el cómputo global es negativo (¿No será esta presencia de los africanos la causa de la marcha de los centroeuropeos de estas playas paradisíacas?).

representaría alrededor del 2.1% de la población mundial. La gran razón para tanto movimiento humano -las cifras continúan aumentando- no es otra que la recomposición económica, política e ideológica a la que se está sometiendo a nuestro planeta, en ese proceso de mundialización o globalización, que otros llaman de *aldea global* (ver Beck, 1998). Si a esto unimos las continuas crisis políticas y nacionales, especialmente en los países pobres, entenderemos por qué millones de personas buscan prosperidad para él y los suyos lejos de sus lugares de nacimiento.¹³

Sin embargo, y aun pareciendo paradójico, estos movimientos migratorios no son principalmente importantes por el número de desplazados; lo revelador de dichos movimientos es lo que conllevan y provocan, pues abarcan desde la aparición de nuevas dinámicas económicas (flujos financieros, de bienes y mercancías), hasta el traslado de modelos culturales diferentes y de otras visiones del mundo -religiosas, familiares, empleo del tiempo-, etc. La verdadera importancia de las migraciones internacionales no reside en el número de personas que se desplazan y que llaman a las fronteras de un país extranjero, sino en las causas de su huida, en el eco que provocan sus exigencias, en la recomposición de redes y de diásporas que van modificando, de manera imperceptible, subterránea y continua, en las relaciones entre los pueblos.

Estos aspectos mentales y culturales de relación entre los pueblos (interétnicos) son de obligado tratamiento para las ciencias sociales, al ser incluso más significativos que la cantidad de migrantes y las causas de su partida (hablando globalmente). Los asentamientos de migrantes condicionan las relaciones afectivas con los países de origen y obligan a plantearse una integración (o adaptación) social en el lugar de instalación. Pero dicha integración social genera una contradicción

¹³ Algunos datos cuantitativos pueden aclarar e ilustrar esta idea y ayudarán a responder por qué hay migraciones en el mundo: Según un informe de la ONU, en 1998 las 225 personas más ricas del mundo poseen tanto como 2 500 millones de habitantes pobres (47% de la población mundial). Los tres más ricos del planeta (B. Gates, el sultán de Brunei y W. E. Buffett) tienen activos que superan el PIB combinado de 48 países menos adelantados, con 600 millones de habitantes. El 20% de la población mundial controla 86% de toda la riqueza. Los 1 300 millones de pobres viven con ingresos inferiores a un dólar diario.

psicológica, de manera intrínseca: de un lado, los inmigrantes tienden a la adaptación-asimilación, para subsistir; de otro, en los individuos aparece, al mismo tiempo, la necesidad de mantener su identidad (aunque sólo pueda ser una re-creación cultural, que haga un uso selectivo de su patrimonio cultural).

Con otras palabras, antes de su partida el migrado tenía ocultas gran cantidad de “fronteras” étnico-culturales que en destino se le han despertado; una vez instalado reconoce en sí mismo sentimientos de identidad que antes posiblemente tenía larvados. Identidades de carácter individual -a veces utilizando la religión: “soy musulmán”-, de pertenencia a un grupo étnico o tribal (se percibe claramente como *bereber*, *fula*, *manjaco* o *soniké*), incluso que es miembro de una comunidad-Estado (senegalés, maliense). Y, sin duda, por ejemplo, verse como musulmán exige considerarse diferente a los cristianos; ser *fula* lo diferencia de los *sarajole*, o los *rifeños* de los árabes, y ser marroquí lo hace distinto de españoles y centroafricanos. El migrado ha reconocido en sí mismo sus “fronteras étnicas”; pero, los nativos le han ayudado a percibirlos, pues lo han convertido en un *Otro*: “son la diversidad”. Aquí nace el conflicto *Nosotros/Otros*, que en los inmigrantes contiene una versión dialéctica: interna o subjetiva y externa o social.

Estoy convencido de que la exclusión sociocultural de determinados grupos tiene su base, la mayoría de las veces, en una representación previa, en un prejuicio colectivo que el grupo mayoritario ha generado respecto al *Otro*. Cuando el trato se produce realmente la estigmatización se hace efectiva, al tiempo que retroalimenta la representación que se tenía de *Ellos*. Así es como el prejuicio étnico funciona como un problema de representaciones culturales.

Por otro lado, si tenemos en cuenta que un buen número de los inmigrantes instalados en España son marroquíes, musulmanes culturalmente, nuestro imaginario recurre rápidamente a las relaciones históricas con el Magreb, con “los moros”, y se desarrolla el otro vector del prejuicio étnico. Ya no permanece en “los inmigrantes son un problema”, se traspasa a “los moros -los musulmanes” son un problema”. Al respecto dice Juan Goytisolo:

"En realidad, el prodigioso lavado de cerebro a que estamos sometidos tocante al Islam y los árabes no es algo nuevo: lo encontramos desde hace siglos en las

obras de los cronistas, viajeros e historiadores sobre “moros”, “sarracenos” y “mahometano”, pero las luchas anticoloniales de los años cincuenta, la crisis petrolera de los setenta, la desesperación creada por la tragedia del pueblo palestino y los acontecimientos de Irán le han dado una fuerza y proporciones insospechadas” (Goytisolo, 1997:16).

Después 11-S y la invasión de Irak por el ejército angloamericano han puesto el resto.

Quizá por ello S. Naïr (1995) ha puesto de manifiesto que casi nunca el Mediterráneo ha sido un espacio de franca convivencia; más bien, una línea de fracturas, enfrentamientos, de antagonismos. Sobre todo desde el siglo XIX el Mediterráneo dejó de ser un área cultural transnacional para convertirse en un territorio de enfrentamientos. Pero la dominación del norte sobre el sur ha dado un profundo antagonismo entre las dos orillas: es una división entre religiones, culturas, hábitos y costumbres, entre riqueza y pobreza, desarrollo y estancamiento, modernidad y dificultad para acceder a ella. Todo esto no conlleva más que una serie de desconfianzas, prejuicios y distanciamiento cultural entre los diversos pueblos de ambas orillas.

Culturalmente hablando la cuestión se reduce a un problema de representaciones: “la manera en que cada una de las dos orillas percibe a la otra: que funciona tanto en la razón como en el sentimiento: del rico al pobre; del cristiano al musulmán; del poderoso al débil” (Naïr, 1995:15). Representaciones que reafirman al norte en su verdad y puntualiza la *diferencia* de las dos riberas: “es el Islam (lo árabe-musulmán) una ideología de lucha que anuncia peligro” (1995: 20). Por ello, la “mediterraneidad” se ha constituido en un *sui generis* punto de encuentro: de aquellos que desde el sur quieren escapar a la reclusión del Tercer Mundo y los que desde el norte quieren un europeísmo triunfante, que no tiene en cuenta para nada a la orilla sur. Esto, lejos de posibilitar una conciencia de unidad en las dos orillas -como los gobernantes se esfuerzan en decir que desean-, para los jóvenes del sur su pertenencia al Mediterráneo únicamente constituye una dimensión funcional: no es más que el deseo de pertenecer a la otra orilla, al lado desarrollado (Naïr, 1995:12).

Lo que podía ser, realmente, un verdadero lugar de encuentros culturales, se ha convertido en la frontera húmeda que hay que salvar.¹⁴ La televisión, que llega del norte, está jugando, sin pretenderlo, un papel importantísimo en la creación de esta “conciencia de salto”, de fuga. Las antenas parabólicas llevan al sur ondas de libertad, de prosperidad, de bienestar, de futuro, de democracia, corroboradas con los inmigrantes que vuelven en vacaciones con las maletas llenas de sueños cumplidos (al menos aparentemente).¹⁵ Pero, al mismo tiempo, las leyes del norte son restrictivas y han convertido sus tierras en una fortaleza. A ellas sólo cabe la entrada de manera ilegal y vivir en la clandestinidad unos años, hasta regularizarse, para entonces pensar en reagrupar la familia.

De todo este entramado que pone en juego las representaciones de unos y otros, el islam es un buen ejemplo de esencialismo cultural, sobre todo al ser visto desde Occidente. “El actual dispositivo imaginario del Islam, inmediato a nosotros y no obstante inasimilable, se limita por lo común a un número muy reducido de tópicos de identificación engañosa y fácil” (Goytisolo, 1997: 9). Sin embargo, hay un influjo y adopción encubierta de costumbres, conocimientos y modelos culturales islámicos -la lista de asimilaciones españolas abarca desde la noción de tolerancia y el concepto de Cruzada hasta las órdenes militares, el rosario y las cofradías religiosas de Semana Santa, etc.-, que, unidas a la convivencia de rebajar a un adversario temido y admirado, determinaron la aparición de una literatura propagandística que traza una imagen distorsionada y grotesca de los musulmanes; esta

¹⁴ En fronteras como la de Tijuana-San Diego, en México-Estados Unidos, se han puesto en marcha programas de exhibiciones artísticas *in site*, en los años 1994, 1997 y 2000-2001. Es un programa artístico binacional, con el fin de potenciar las relaciones interculturales no mediáticas entre ambos países. “Presenta oportunidades y riesgos específicos para los artistas que quieren dialogar a vez con una forma peculiar de interculturalidad y con los discursos globales del arte y de la crítica” (García Canclini, 2003:115). Sus escenas, relatos, obras o *performances*, están destinados a metaforizar las interacciones fronterizas, ya que “el lenguaje artístico permite elaborar las ambivalencias que la interculturalidad plantea en medio de los discursos homogeneizadores de la globalización, ante los discursos modernos que conciben las fronteras como escenas de confrontación y los discursos postmodernos que las imaginan como flujos nomádicos” (García Canclini, 2003:119).

¹⁵ Esta atracción de los que están dentro respecto a los que vuelven, ese de deseo de “ser como ellos”, lo que he denominado el *juego del espejo en origen*.

literatura, mantenida durante siglos e impregnando diversas disciplinas, adquiere un poder formidable que oscurece la realidad (Goytisolo, 1997:18).

Para la mentalidad eurocéntrica, el islam es un peligro, primero, en las mismas tierras musulmanas, donde, a pesar de la inevitable diversidad (histórica, económica, política e, incluso, religiosa) de los países donde el islam es la religión (y cultura) mayoritarias, lo políticamente correcto -con una distorsión intencionada- es vender una imagen fija de un islamismo incompatible con la democracia y la libertad.¹⁶ Se trata de potenciar un determinismo islámico “de manera que frecuentemente se da a entender que los acontecimientos ocurren en esa parte del mundo simplemente ‘porque son musulmanes’, prevaleciendo la explicación ‘teológica’ (manifestaciones de extrema religiosidad consideradas inherentes a la cultura islámica) sobre la explicación desde las ciencias sociales. (...) Interviene no sólo la naturaleza del conflicto en sí, sino también explicaciones centradas en establecer una supuesta diferencia cultural islámica incompatible con el progreso global” (Martín, 2000:102).

En segundo lugar, desde este pensamiento único, el islam inmigrado también da miedo: por el choque que provoca y el peligro del integrismo que cuestiona los valores nacionales y la democracia occidental, ya que los musulmanes, a través de la *Umma* y como práctica personal, en destino retoman el islam como la construcción de su identidad (Checa-Checa-Arjona, 1999). Nuevamente aparece una imagen fija de los musulmanes; por ello Dasseto (1995) establece una diferencia entre el “musulmán cultural” (entre los que se encuentran los ateos, los agnósticos declarados y los islámicos, culturalmente hablando) y el “musulmán cultural” (entre los que se encuentran al resto

¹⁶ Es muy probable que la enseñanza española (primaria y secundaria) tenga mucho que ver con esta visión que se transmite del islam contemporáneo, de esa imagen tópica y retórica del “moro”. J. M. Navarro ha dirigido una investigación de los manuales que se estudian en España en primaria, secundaria, BUP, FP y COU, observando su falta de rigor, veracidad o ligerezas, respecto al tratamiento global que se hace del islam, Alláh, su profeta Muhammad, El Corán, como su Sagrada Escritura, el hecho de ser musulmán, la *Umma* o comunidad de creyentes, la *Saria*, como código ético, ritual y legal, etcétera. (Navarro [edit.], 1997); para esta misma línea de investigación véase también a G. Martín Muñoz (1998).

de creyentes, practicando un islam doméstico o un islam militante, ideológico).

Quizá lo más llamativo sea observar el uso sistemático de una doble terminología en la valorización del mundo occidental y del islam: positiva en torno al primero (“expansión”, “vocación ecuménica”, “misión civilizadora”; “ardorosa manifestación de fe”); negativa para éste “invasión”, “avalancha”, “brusca irrupción de hordas”; “histerismo de las turbas fanatizadas”); por ello no importa que al tiempo que descalifica la invasión de los sultanes otomanos es discreta y permisiva con la Inquisición.

Para comprender que el problema de las representaciones no siempre queda en el ámbito de lo abstracto, sino que afecta a la vida cotidiana, permítaseme, para terminar este apartado, exponer brevemente una idea sobre las dificultades que suponen para los musulmanes mantener sus prácticas religiosas en destino; no me referiré a algo tan fundamental como la falta de mezquitas-oratorios, sino a un elemento insustituible vitalmente, como es la alimentación (o *la dieta*). Las dos prescripciones coránicas relativas a la alimentación que se utilizan como indicadores del comportamiento religioso individual del inmigrante son, la prohibición del consumo de alcohol y la carne de cerdo. Dice *El Corán*: “Oh, creyentes!, sed fieles a vuestros compromisos. Os está permitido alimentaros *de la carne* de los animales *de* vuestros rebaños; pero no comáis de las cosas de las cuales se ha hecho *una prohibición en los versículos del Corán*, ni piezas que no está permitido matar en la caza, mientras que estáis vestidos con el traje de la peregrinación” (S5 V1). “Los animales muertos, la sangre, la carne de cerdo, todo lo que ha sido matado bajo la invocación de otro nombre distinto del de Allàh; los animales asfixiados, acogotados, muertos de una caída o de alguna cornada; los que han sido mordidos por un animal feroz, a menos que los hayáis purificado con *una sangría*; lo que ha sido inmolado en los altares de los ídolos os está prohibido” (S5 V4).

S. Tarrés (1998: 125-126) establece en lo referente a la dieta la siguiente trilogía: de un lado, los “musulmanes practicantes” (nunca dejaron de practicar su religión o han vuelto a ella, educando a sus hijos, si los tienen, como musulmanes); de otro, “musulmanes de generación intermedia” (han nacido en España o llegaron muy jóvenes: no rechazan su cultura ni religión, pero se amoldan a las circunstancias

occidentales: pueden beber o consumir cerdo de vez en cuando, aunque celebran las fiestas); por último, el “musulmán sociológico” (musulmanes de cultura, pero no de culto: no tienen en cuenta las prescripciones alimentarias). No obstante, esta autora cree que no es posible para un musulmán deshacerse de su religión totalmente.

Parece claro que para un musulmán que quiera cumplir estos versículos del *Corán* lo tiene francamente complicado en una sociedad no islámica, aún sin probar el cerdo. Como dice Larbi, marroquí de Tánger: “En España es muy difícil no probar el alcohol, pues si comes en un restaurante, aunque la comida no tenga cerdo, la carne está cocinada con vino”. Sin detenernos en hablar de bollería y otros alimentos que están elaborados con grasa de cerdo.

Pero, además, la carne, en especial para los magrebíes, a parte del dietético y nutricional, tiene un enorme valor simbólico: de ella importa el sabor, es fundamental el color y el aroma. O lo que es igual: sabor: “la carne cristiana parece más líquida”, de aquí el desangre completo (*hallal*) y la importancia de las especies; color: blanca (de pollo) o roja (ternera y cordero): “la carne de los cristianos se pone pronto azulada”; aroma: suelen ser fuertes, pero dependen de los ingredientes que se apliquen en la elaboración de los platos.

“La carne posee un valor simbólico acentuado por la religión, que juega un papel importante a la hora de regular y ordenar su consumo. El sacrificio y la carne están presentes en los principales momentos de la vida social del musulmán, en los ritos de paso, al cambiar de domicilio o al iniciar una construcción, para agradecer un favor divino y, por supuesto, en las principales festividades religiosas” (Tarrés 1998:124-5). La presencia de la carne no radica tanto en su abundancia, sino en que halla en las dos comidas principales: aunque sean despojos, carne debe haber. “Una comida sin carne no es comida”, dice Rachida, marroquí de Tetuán (Tarrés 1998:131).

Por tanto, entiéndase que la búsqueda y consumo de carne *hallal* actúa entre muchos inmigrantes musulmanes como un elemento de cohesión social y es una expresión y un refuerzo de su identidad cultural. Ahora bien, encontrar carne *hallal* no es siempre posible, a pesar de algunas “carnicerías musulmanas” que van estableciéndose en las ciudades o la posibilidad que tienen los inmigrantes de adquirir directamente corderos o cabritos a los pastores del lugar y sacrificarlos

ellos mismos (hecho que, por lo demás, está prohibido, si el animal no ha sido analizado por un veterinario, lo que no sucede nunca).

En conclusión, creo haber dejado claro que muchas representaciones étnicas son más bien una fuente de conflicto que de enriquecimiento cultural mutuo, por ello terminan con mucha frecuencia imposibilitando el diálogo transnacional e intercultural. Cuando los individuos entran en contacto sus comportamientos hacia el *Otro* reflejan los prejuicios y representaciones con los que parten. Veamos a continuación cómo se representa la diversidad transcultural cuando personas de culturas diferentes se desarrollan en un mismo espacio.

La diversidad transcultural, niveles de encuentros y desencuentros

En ocasiones, cuando una persona o grupo de personas entran en contacto con miembros de una nueva cultura se produce entre ambos (grupo mayoritario y minoritario) lo que en la literatura anglosajona se denomina *cultural shock* (*choque cultural*). Desde mi punto de vista este es un concepto poco acertado, pues da a entender que todo *encuentro cultural* se verá necesariamente abocado a un choque, a una relación violenta, de no entendimiento, de desencuentro, como distanciamiento, con recelo y desconfianza mutuas ; todo esto, sin duda, es posible -y de hecho frecuente entre ciertas sociedades y culturas- pero no es, ni mucho menos, la su única posibilidad. Por otra parte, incluso es fácil observar que en su conjunto las teorías del choque cultural suelen responder a un amplio discurso culturalista en el que las reivindicaciones identitarias, culturalistas, diferencialistas e historicistas son bien recogidas -y fomentadas- en los ámbitos del poder político-económico (pues proporciona votos), frente a otras teorías que ponen de relieve si realmente “los llamados problemas de la multiculturalidad no serán sino estrictos problemas de desigualdad” social y económica (San Román, 2003: 223).

Es verdad que las culturas no chocan, sino que lo hacen las personas que las portan. En consecuencia, ¿por qué en un encuentro cultural éstas no van a ser capaces de poner en práctica estrategias que permitan apoyarse unas en otras, creando valores de encuentro y solidaridad, de respeto y tolerancia, de participación social, de reconocimiento? ¿Por qué han de ser, sin remedio, desencuentros y choques? Estoy de

acuerdo con Teresa San Román cuando dice que pocas veces existen hechos culturales que supongan una confrontación con personas de otras culturas del mismo entorno. Eso sí, todo encuentro transcultural ha de considerarse en un doble sentido: tanto para quien llega a un espacio diferente a su lugar de residencia habitual, como para quienes viven allí y reciben a los extranjeros, a los extraños; es decir, el desencuentro no es sólo para los extranjeros, como parece que estamos acostumbrados a percibir (Oliveras, 2000: 57-69; Furnham-Bochner, 1986; Lacomba, 2001:104-113; Checa-Arjona, 2002). Si bien hay que comprender que el recién llegado se encuentra en una clara situación de desventaja respecto al nativo, viviendo, con toda probabilidad, situaciones de presión, por miedo y recelos a ser asimilado a la mayoría autóctona o incluso excluido; en este clima sí es muy posible que ambos se extrañen y vivan momentos de tensión violenta.

Por ende, lo normal es que, al menos en los primeros momentos, el migrado padezca la ansiedad que genera la pérdida del sentido de cómo actuar, qué hacer, cuándo hacer y cómo comportarse en un nuevo ambiente, en una sociedad diferente, con otros vecinos, con otros valores, con otros tiempos y espacios, en *otro mundo*. Percibe un sentimiento de falta de dirección, pues no conoce lo que es apropiado o inapropiado en su nuevo hábitat, provocando una incomodidad emocional, afectiva y casi siempre también física. Ese *desconocimiento cultural*, que se pone de manifiesto desde el primer desarraigo que sufre cualquier migrante cuando se topa con una realidad sociocultural diferente a la suya, se presenta a través de múltiples síntomas: unos somáticos (dolores inexplicables, insomnios, pérdida de apetito o bulimia), otros psicológicos (sentimientos de tristeza, soledad, melancolía, preocupaciones por su salud y la alimentación, cambios de temperamento, depresión, vulnerabilidad, sentimientos de impotencia, recogimiento o una alta identificación con su cultura, muchas veces como nunca antes lo había sentido, e incluso la idealización del país y cultura de origen, etc.) (Grinberg-Grinberg, 1984).¹⁷

¹⁷ El Colectivo IOÉ (1995) expone una serie de estrategias que los inmigrados (como individuos, familias y/o redes) despliegan a la hora de integrarse y de defenderse del

Por su parte, el receptor también percibe cambios -más o menos intensos, según el número o la densidad de extranjeros en su entorno-, aunque su respuesta suele ser diferente, especialmente porque se sabe perteneciente al grupo mayoritario ; lo que le dota de una cierta sensación de superioridad, además de poder. Los autóctonos también reflejan extrañamiento en sus comportamientos: desarrollan un sentimiento de identidad localista muy pronunciado, apareciendo posturas extremas en la defensa de una pureza antes no reivindicada, ante el temor de una invasión de foráneos, que les haga perder sus signos de identidad, *su* territorio, *su* lengua, *su* religión, dadas las determinadas costumbres que *ellos* traen, en rituales, horarios, ruidos, reuniones, vestidos o alimentación; de esta manera no puede extrañar que incluso creen asociaciones y grupos “culturales” en defensa de los «valores propios”. Paralelamente se inventan palabras para designar o distinguir (¿excluír?) a los recién llegados: “los pateras” o “los ilegales” son buen ejemplo de esto; por su parte, ni los medios de comunicación ni los políticos quedan al margen, unos dedicando entre sus noticias más espacio a informar sobre estos grupos, otros opinando y *legalizando su presencia*, pero casi siempre ambos discursos se utilizan para negativizarlos.

Ahora bien, no cabe duda que las representaciones y prejuicios étnicos se activan cuando personas de varias culturas entran en contacto directo. Entonces es cuando la posibilidad de desencuentro o conflicto se acrecientan, dado que se ponen en marcha mecanismos de

desencuentro sociocultural que significa su viaje e instalación en una sociedad nueva, según el estudio que hicieron en Cataluña a mediados de los años noventa. Habla de siete estrategias, que yo únicamente cito: primera, *estrategia de ocultación*, disimulo o borrado de las diferencias; segunda, *estrategia de doble vínculo*, cuando las dos referencias -la de origen y la de instalación- se consideran incompatibles, pero resulta forzoso mantener a ambas como garantía de realización personal; tercera, *estrategia de “enclave”*, encerrándose el inmigrado en su familia o red de amigos, reduciendo el contacto con el exterior; cuarta, *estrategia de inserción en la pluralidad*, cuando se reclaman el mismo trato y derechos que los demás ciudadanos; quinta, *estrategia de sumisión, dependencia y agradecimiento* ante los agentes de la sociedad autóctona con quienes entran en contacto, como empleadores, funcionarios, ONG; sexta, *estrategia competitiva* en el mercado de trabajo donde obtienen ventajas, como el segmento secundario o la economía sumergida; por último, la *estrategia defensora de la regulación laboral*, como palanca segura desde donde reivindicar mejora en las condiciones sociales y de trabajo.

asociación, de recursos identitarios, de recreación cultural o de adaptación (en ambos grupos).

Este encuentro (o desencuentro) cultural presenta diferentes formas teóricas de abordarlo, que aquí voy a concentrar en cinco, en función de la orientación metodológica que se adopte, si bien ninguna se manifiesta en estado puro y todas, como comprobaremos, en cierta medida se desarrollan mezcladas. La primera aborda el ámbito de lo personal, la segunda nos aclara los diferentes niveles en los que el desencuentro puede producirse, la tercera estudia sus grados o intensidad, la cuarta analiza el ámbito social donde el desencuentro se produce y la quinta los efectos que ocasiona. A continuación las describo más detenidamente.

Desde el ámbito de lo más *personal o psicológico* el encuentro cultural se presenta como un proceso dinámico y continuo que, formulado como “tipo ideal”, consta de varias etapas y se encamina hacia la superación, a través de la asimilación o la adaptación-integración de los inmigrantes, por un lado, y de la aceptación por parte de los grupos mayoritarios, por otro. Sin embargo, la superación no siempre se consigue. Y cuando no se produce un proceso real de integración -incluso de asimilación- este desencuentro tiende a durar toda la vida (si bien, *de facto*, no es fácil superarlo completamente, menos aún en las primeras generaciones). Para ello, en el éxito y/o fracaso de eliminar esa desconfianza que provoca el extraño serán de vital importancia, por un lado, factores que van desde las características de cada individuo (su edad y género, sus decisiones personales, su proyecto migratorio, su cualificación profesional, conocimiento del idioma y costumbres de la sociedad de instalación, los valores compartidos, etc.), hasta sus redes sociales y su inmersión en la estructura socioeconómica y el mercado de trabajo; por otro, todo el medio social en el que se desenvuelve: si se trata de un mundo rural o urbano, si es un espacio migratorio consolidado o si aún la proporción de extranjeros residentes es poco representativa, etc.

Desde esta perspectiva personal y psicológica del recién llegado (del extranjero) el impacto de lo desconocido suele constar de las siguientes etapas, con una cierta correlación cronológica, aunque normalmente suelen estar solapadas entre sí. A la primera podemos llamarla “de génesis”; coincide con su primera toma de contacto en la nueva sociedad. El nuevo migrado, con cierta ansiedad, trata de

comprobar todo aquello que esperaba de la sociedad de instalación y se verá bastante afectado por las cosas nuevas que encuentre. Como veremos, es la parte más aguda y fuerte del desencuentro cultural, pues a ella van asociadas muchas otras situaciones, de carácter idiomático, social, político, laboral.

La segunda etapa es “de incubación”, el recién llegado empieza a vivir situaciones y momentos que no conocía ni sospechaba, que incluso ni le habían contado; se topa con la “cruda realidad”. Normalmente aparecen sentimientos de descontento, impaciencia, tristeza, insatisfacción, desamparo, entre otros. Éstos irán en función del ajuste de sus experiencias recientes, en comparación con lo esperado antes de la partida (en muchos casos no estaremos sino hablando de niveles de desengaño y/o desencanto). El migrado se encuentra con la realidad migratoria (con lo vivido), con su forma de vida en destino y la desnaturalización sociocultural que le ha provocado un nuevo hábitat. Un aislamiento lingüístico suele provocar situaciones muy desesperantes en las personas, especialmente si no encuentra un compatriota veterano que le vaya introduciendo en la cultura mayoritaria, o simplemente sea una persona con quien conversar.

En la tercera etapa, llamada “de asentamiento”, se inicia una evaluación, tanto de sus valores propios como de los que va descubriendo en la nueva cultura. Empieza a distinguir lo positivo, aun dentro de su desarraigo, de su nueva situación.

En la cuarta etapa, “de consolidación o rechazo”, es cuando verdaderamente comienza a aceptar que la nueva cultura también tiene aspectos positivos, de los que el mismo participa y se beneficia (o puede hacerlo). La actitud (y las aptitudes) de cada migrante, con las características que señalaba más arriba, y, por qué no, con su suerte, son determinantes para iniciar un proceso de adaptación-asimilación-integración-participación en la sociedad y cultura dominantes, pero asimismo de reafirmación de su cultura de origen -en realidad no tienen por qué ser procesos excluyentes-; por el contrario, también puede, dada su posible larga situación de exclusión social, ir decantándose por actitudes de rechazo y odio hacia su nuevo hábitat y lo que representa para él. Esta etapa supone para los inmigrados el verdadero comienzo de la definición de su destino en la nueva sociedad y cuando empiezan a acoplarse a su nuevo estatus.

En último lugar podemos encontrar una etapa “de explosión” o “de quimera”, producida cuando el migrado ha reafirmado su cultura y el receptor la suya y ambas se perciben como incompatibles; estas situaciones no quiere decir que inexorablemente tengan que desembocar en conflictos violentos e irresolubles, pero sí se ciernen sobre ellos, pues la mayoría de estas situaciones de choques se alimentan de prejuicios y representaciones muy arraigadas y negativas, con frecuencia anteriores a los contactos físicos (Checa-Arjona, 2002).

La segunda orientación teórica nos aclara los diferentes *niveles* en los que el desencuentro cultural puede producirse. Destacaré al menos cinco: cognitivo, emotivo, legislativo, de los prejuicios étnicos y el de las relaciones interétnicas (Lacomba, 2001:107-113). Desde el punto de vista cognitivo, el primer choque que un inmigrado se puede llevar es al confrontar las distintas formas que una y otra sociedad (de origen y destino) tienen de entender las relaciones sociales, la moral, los valores, la sexualidad, la familia, los conceptos de espacio y tiempo, etc. Son las formas que desde pequeño le han ayudado a vivir, a entender el mundo, a desenvolverse en *su* mundo, y cómo ahora tendrá que modificarlas y/o readaptarlas, ajustándolas a su nueva situación, a su nueva realidad. Entrevistas y conversaciones informales ponen de relieve que tal vez sean las relaciones de pareja y las de padres e hijos -sobre todo cuando las hijas son adolescentes- las que mayor conflicto generan en destino, dado que los comportamientos de autoridad que el marido/padre ejercía en la sociedad de procedencia se ven tambaleados ante el requerimiento de sus hijos de mayor libertad, de amplitud de horarios para el ocio, de ciertas amistades o ante nuevas costumbres, como fumar, beber u “opinar de todo y discutirlo todo”. No se olvide que las relaciones familiares en las sociedades tradicionales -espacios de donde proceden los inmigrados- se basan en el principio de autoridad, la jerarquía de edades y un profundo respeto a las personas mayores, aspectos y valores un tanto en desuso en una sociedad moderna y occidentalizada. El gran número de divorcios que se está dando entre inmigrados deja bien claro que la nueva situación sociocultural ha desbordado a estas familias.

El segundo nivel refiere al ámbito de lo emotivo. Recoge el desencanto de la idea previa a la partida -que preveía expectativas de progreso, ascenso social, bienestar de los suyos, al menos a medio y largo plazo- con el panorama real que se encuentra en la nueva sociedad. Es el desencanto que produce la cruda realidad de la Europa

libre, justa y generosa con todos, que para él no es, ni mucho menos, como soñaba. Como vimos, con frecuencia esta situación de choque origina aislamiento, ansiedad, celos, angustias, resentimiento y situación de fracaso.

El tercer nivel es el que atiende a los aspectos legal o legislativo; sobre todo recoge las restricciones que éste supone para los recién llegados, convertidos con frecuencia en ilegalizados o “ilegales”. ¿Cómo podemos considerar ilegal a una persona? Sólo desde el punto de vista jurídico, cuando vive en un país extranjero. Un individuo puede estar condenado y procesado por cometer actos ilegales, pero la consumación de estos actos no lo convierten a él mismo en ilegal, en su condición de persona, que sólo es sustancial al ser humano. Su entrada a un país siguiendo procesos irregulares (como polizón, sin pasaporte o visado, fuera de los pasos fronterizos reconocidos internacionalmente) o su permanencia en dicho país sin documentación reconocida por las autoridades, supone que ese individuo vive en una situación irregular, legalmente hablando, pero no lo convierte a él mismo en “persona irregular” o “ilegal”. ¿Qué puede suponer para un trabajador que viene a un país extranjero a buscarse la vida, a “trabajar en lo que le salga”, percibirse y sentirse perseguido por “ser ilegal”? Con toda seguridad para los inmigrados “que no tienen papel” ésta debe ser una situación nueva y extraña, difícil de encajar emocionalmente.

El cuarto nivel destapa los prejuicios étnicos. De todos los prejuicios con los que los seres humanos operamos, el más peligroso, por descalificador y excluyente, es el prejuicio étnico. Y éste, sin duda, no está presente sólo en los autóctonos que reciben al extraño, también camina en la mente de los inmigrados. Si éstos son para aquéllos sucios, pobres, de poco fiar o fanáticos religiosos; aquéllos son para éstos racistas y explotadores laborales, orgullosos y prepotentes. Detrás de ambos grupos no hay sino un enorme contraste entre la moral y los valores que priman en una y otra sociedad, normalmente estereotipados para los miembros de ambos grupos. Cualquier situación de encuentro cultural que tenga su apoyo en los prejuicios étnicos está abocada a provocar una reacción de choque o recelo.

El último nivel al que me referiré es al de las relaciones personales o interétnicas. Estoy convencido que esta dimensión está en relación con

la distancia sociocultural -y económica- que exista entre la sociedad de procedencia y la de instalación¹⁸: un mismo idioma, costumbres parecidas o la misma religión pueden ayudar bastante a disminuir el primer recelo en las relaciones interpersonales e interculturales. Por ello muchos inmigrados, para reducir el desencuentro cultural y autoafirmarse como “personas normales”, integradas, practican el mimetismo cultural, tratando de diluir la diferencia con los nativos. Otra cosa es que esta táctica de abandono simbólico de la cultura propia, aunque sea conscientemente, a medio y largo plazo no pueda producir en el individuo, más que una verdadera integración social, un vacío interior, un fracaso de su estrategia (ya que un universo cultural no puede ser sustituido de forma exclusiva por otro, de la noche a la mañana). Otra estrategia, como ya he adelantado en páginas anteriores, puede ser la reclusión del entorno, el aislamiento, si bien no es recomendable. En cualquiera de los casos, las relaciones de buena vecindad y/o amistad con nativos, así como las redes sociales y familiares, serán imprescindibles para reducir los desencuentros interculturales.

La tercera línea de análisis estudia los *grados o intensidad* con los que se produce el desencuentro cultural; éste puede manifestarse de manera baja o aguda, con toda una gama de matices entre ambas. Durante las primeras etapas de los recién llegados es normal que se

¹⁸ Espero que esto no se entienda que significa que acepto las ideas de G. Sartori (2001) o S. P. Huntington (1997). No deja de ser extraño, pero en realidad la diferencia cultural se ha convertido en la mayor traba que impide la convivencia pacífica entre personas de culturas diferentes. Puede comprenderse al saber de teorías como las de G. Sartori (2001:107-122), quien asegura que los islámicos son personas portadoras de “*extrañezas radicales*” (la religión y la etnia), que son verdaderamente incompatibles con los valores occidentales (la lengua y las costumbres serían “*extrañezas superables*”). Por su parte S. P. Huntington, en lo que ha llamado el *Choque de Civilizaciones*, pretende demostrar “el hecho de que la cultura y las identidades culturales, que en su nivel más amplio son identidades civilizacionales, están configurando las pautas de cohesión, desintegración y conflicto en el mundo de la Guerra Fría (1997:20). O lo que es igual, “en el plano local las líneas divisorias más violentas son las que separan al Islam de sus vecinos ortodoxos, hinduistas, africanos y cristiano-occidentales. En el plano universal, la división dominante es entre ‘Occidente y el resto del mundo’, y los conflictos más intensos tienen lugar entre sociedades musulmanas y asiáticas, por una parte, y Occidente, por otra. Es probable que en el futuro los choques más peligrosos surjan de la interacción de la arrogancia occidental, la intolerancia islámica y la autoafirmación cínica” (1997: 218).

produzcan conflictos de carácter grave, de mayor intensidad y ansiedad (en estas situaciones es en las que podemos hablar claramente de *choque cultural*). La intensidad suele ir reduciéndose a medida que el individuo va descodificando las claves culturales de la sociedad donde se ha instalado, pero también puede agravarse definitivamente, como vimos en las páginas anteriores. El tiempo de descodificación varía según las personas y el espacio migratorio, pero suele ser normal que para alcanzar una lectura y comprensión claras de la sociedad de instalación se precisen al menos varios años.

La cuarta orientación teórica estudia el *ámbito social* donde el desencuentro se produce. Me refiero a los espacios laborales (de exclusión y/o explotación), a los ámbitos personales, sociales y vecinales (de segregación espacial), a todo el entramado cultural de la religión y las creencias. En definitiva, cuando los inmigrados no puedan acceder a una ocupación normalizada del espacio público y privado, por impedimentos de los nativos.

Por último cabe señalar el estudio del desencuentro cultural según los *efectos* que produce. En cierta medida ya me he referido a ellos, cito ahora la marginación, la exclusión social y la segregación espacial, o el mimetismo cultural y la suplantación simbólica, el cierre en sí mismo, la adaptación/integración, etcétera.

No quisiera, sin embargo, concluir este apartado sin apuntar que, si bien el desencuentro cultural, como choque, puede ser una experiencia dolorosa (a través de la creación de fobias y desilusiones, bien hacia la propia cultura de origen, bien hacia la de destino), también se presenta como una gran oportunidad para redefinir nuestros objetivos en la vida, para reflexionar y aprender a integrar diferentes perspectivas, distintas formas de vida, de valores, de visiones del mundo. Por eso el choque cultural no siempre es negativo, dado que se produce desde un cambio social de la vida cotidiana y éste, como una quimera -en el sentido más filosófico- debe permitir reflexionar a los sujetos sobre la *desnaturalización* de aquello que normalmente toman como *natural* (tanto en los migrantes como en los autóctonos) (Lacomba, 2001:104-116).

Sin duda, en un ejercicio de tolerancia y de reconocimiento del Otro, la misma realidad del choque cultural puede llevarnos a desarrollar más conciencia de nosotros mismos y de la diversidad sociocultural que puebla este planeta. Es en este sentido donde, estoy

seguro, la educación cobra una enorme importancia en el fin de alcanzar una integración social de los inmigrados, caminando hacia su sentido más amplio. Me refiero a la educación porque, sencillamente, más allá del contacto físico-cultural dentro de los recintos escolares, a la mayoría del alumnado (de los jóvenes) se le ofrecen pocos espacios públicos (y oportunidades) para el aprendizaje mutuo y la interculturalidad.

La alteridad (el choque cultural) como extrañamiento

En el último apartado de este trabajo quiero mostrar por qué no me parece preciso el concepto choque cultural como un desencuentro violento y por qué veo más apropiado el de *extrañamiento cultural* -como una sorpresa por desconocimiento-. Esta idea la obtengo después de observar los resultados de un trabajo de campo -mediante entrevistas, varias encuestas y grupos de discusión- realizado entre jóvenes estudiantes andaluces, de entre 12 y 22 años, llevado a cabo entre los años 1999 y 2002 (Checa-Arjona, 2002). Se trataba de comprobar qué entendían ellos por “choque cultural”, cómo lo cuantificaban, en qué aspectos lo concretizaban, qué actitudes era preciso modificar para un acercamiento mutuo y quiénes debían de ofrecer ese camino, además de conocer qué grupos eran los mejor/peor valorados y el trato que estos jóvenes tienen con la población extranjera.

Sin duda a estas alturas del artículo y con el espacio disponible es muy difícil presentar los resultados desarrollados, pero sí apporto una brevísima síntesis de los datos cuantitativos de la última encuesta (2002).

¿Dónde encuentran los jóvenes andaluces el mayor “choque cultural” respecto a los colectivos inmigrados? La *pobreza* de los inmigrados -con 50.3%, incluyendo los valores bastante y mucho- es el primer aspecto generador de *choque*. Sólo 29.1% manifiesta que ésta no es significativa en su visión del otro. Es evidente que los jóvenes andaluces comprenden que la mayoría de los inmigrantes actualmente viven en condiciones precarias, económica y socialmente.

En segundo lugar aparecen sus *comportamientos y actitudes*, con 43.7% y 41.8%, respectivamente. De entre los primeros el alumnado destaca, según número de apariciones, “el comportamiento machista de los inmigrantes”, “el consumo de bebidas alcohólicas” y “las

conductas delictiva”; de los segundos, “su negación a la integración”, “sus actitudes y comportamientos en el trabajo”.

La *religión* continúa siendo para el alumnado un factor de alejamiento social, de rechazo, de incomprensión, por ello la destacan 36.5% de los encuestados. Es cierto que a 33% ésta no les resulta negativo, sin embargo, sí cabe destacar que 96% sienta rechazo cuando se trata de “la religión musulmana”.

Nuevamente nos aparecen *las costumbres* y las prácticas culturales de los inmigrados como elementos generadores de distanciamiento y desencuentro cultural: así lo consideran 30.8% del alumnado. Ahora bien, ¿de qué elementos de la cultura hablamos? Destacan el “idioma” (para 30%), “la forma de vestir” (en 28.3%) y “la gastronomía” (para 61.3%). Otros elementos costumbristas reseñados se refieren a “los horarios de los inmigrantes”. Por un lado marcan la vitalidad de los europeos y norteamericanos: “son puntuales, se levantan temprano, no duermen la siesta”, etc. Por otro, afirman que “los africanos y sudamericanos son impuntuales y perezosos, sobre todo en el trabajo”.

¿Y respecto a los colectivos? Como era de esperar, así lo ponen de manifiesto las encuestas del CIS de ámbito nacional, las pautas culturales de europeos o norteamericanos, aunque provoquen *choque*, es siempre menor que el que les producen los magrebíes o centroafricanos. Los colectivos que menos *choque* provocan son los europeos comunitarios (sólo rechazados por 3.4%, frente a 60% que no les provoca ninguno) y los norteamericanos (para 3.8%); de los latinoamericanos, por ejemplo, destacan el parecido con nosotros: “son buenas personas», «son hermanos nuestros”.

En definitiva, ¿en qué se traduce el *extrañamiento cultural*, según los estudiantes? Por un lado, destacan, negativizadas, la pobreza y color de piel. Lo que significa, en la práctica, asimilar a la pobreza un determinado color de piel y unas pautas culturales propias, que, a la sazón, parecen incompatibles con los habitantes de los países ricos (occidentales). Aquí podemos encontrar alguna explicación a por qué los europeos del Este provocan menos choque que los sudamericanos o los magrebíes, aunque de estos últimos nos separan tan sólo 14 kilómetros y las relaciones comerciales y los parecidos culturales -sobre todo con Andalucía- han sido muy estrechos hasta hace apenas unas décadas. ¿No será que al concepto “europeo” unen el de “piel blanca” y ésta nos separa mentalmente del continente africano?

Sin duda, no es tarea fácil encontrar razones convincentes que expliquen el origen que provoca estas cuestiones de rechazo. De momento, para aportar alguna luz veamos qué relación tienen los autóctonos con los inmigrados, de manera que conozcamos si sus opiniones sobre los inmigrados y sus pautas culturales son resultado de experiencias personales -y en qué grado- o si, por el contrario, obedecen a lo hablado en casa, con los amigos o a lo escuchado en el bombardeo de los medios de comunicación, etcétera.

El 51.6% de los encuestados declara no haber tenido nunca una relación con personas inmigradas; afirmativamente contesta 46.8%. Pero ¿qué tipo de relación?, ¿dónde se ha producido?, ¿qué intensidad tiene?, ¿cuánto tiempo permanece? Un porcentaje muy alto de los encuestados asegura que su relación se limita a verlos por la calle, en su barrio, o al compartir algún lugar de ocio; son un tipo de relaciones que prácticamente no alcanzan el trato personal; según se desprende de sus respuestas, la amistad con ellos es muy reducida y los lazos de parentesco apenas se conocen.

Ahora bien, en otros términos, si el contacto entre los autóctonos y el colectivo de inmigrantes es escaso, ¿de dónde procede ese *choque cultural* y dónde se produce?, ¿cómo llegan a negativizar las pautas culturales de los inmigrados, si no las conocen? Parece evidente que sus opiniones se fundamentan en diversos estereotipos y en los prejuicios colectivos que no cesan de circular, como agentes de socialización, incluidos, claro está, los centros educativos (compañeros, profesores, libros de texto).

¿Cuál es el comportamiento de los jóvenes andaluces ante este *choque cultural*? Éstos reconocen que viven en una sociedad multiétnica, pero lo entienden como un conflicto cuya única solución pasa por la asimilación del colectivo inmigrado en la cultura dominante. Veámoslo. El 7.7% de los entrevistados opina que “los inmigrantes deben cambiar” para lograr una convivencia pacífica o normalizada; aunque una cifra similar asegura que son los autóctonos quienes deben modificar sus comportamientos. No obstante, resulta esperanzador que 70.4% opine que para llegar a una convivencia pacífica y sin *choques* “ambos colectivos deben cambiar”. Sólo 8.3% piensa que nadie debe modificar sus pautas de conducta; 6.4% no sabe quiénes deberían hacerlo.

¿Cuáles son los cambios, según los estudiantes, que deben modificar los inmigrantes y los autóctonos? En el cuestionario esta pregunta es abierta, de aquí la diversidad de respuestas, pero recodificándolas por categorías estos son algunos de los resultados. En algunas de las respuestas, tales como “deben cambiar sus actitudes o comportamientos”, muchos no concretaron específicamente a cuáles se referían. En cambio, no faltan ocasiones en las que las referencias sí se concretizan, como “han de aceptar nuestras costumbres y leyes”, “tener mayor sociabilidad”, “conseguir la legalización”, “aprender nuestro idioma”, “evitar conductas delictivos”, “ser humildes” o “cuidar más la higiene y el vestuario”. Conviene destacar, asimismo, que las respuestas más frecuentes son “nada” y “no sabe/no contesta”.

Por su parte, referente a la cuestión del cambio en los autóctonos, nos encontramos con que el mayor porcentaje de respuesta es “ningún cambio” seguido de “mayor tolerancia”, “evitar conductas racistas y xenófobas”, “aceptar y comprender sus culturas, mostrar mayor solidaridad y garantizar los derechos humanos”, entre otras.

¿Qué nos ofrecen estas respuestas? Si observamos, el alumnado, de manera global exige al inmigrado que adopte los valores y normas de nuestra sociedad, que aprenda nuestro idioma, que cambie determinadas actitudes y comportamientos: “menos machista, menos religioso, mayor participación, evitar el hacinamiento, beber menos, mejorar su vestuario e higiene”, etc. O lo que es igual, respecto al *Otro* señala cambios concretos. Sin embargo, los cambios que deben acometer los autóctonos se encaminan más hacia una especie de decálogo de buenas intenciones, de buenos comportamientos, de “ciudadanos ideales”, de respeto a los derechos humanos, más que a actitudes concretas y específicas; así se destacan: “ser tolerantes”, “evitar prejuicios y actitudes xenófobas”, “ayudar a la integración”, “perder el miedo al otro”, “admitir la presencia de inmigrantes”, “aceptar su religión”, “cumplir la ley”, etc. Esta actitud prepotente, de dominación, ante la posibilidad de encuentro con el Otro, puede ser preocupante, pero al mismo tiempo esperanzadora, si tenemos en cuenta qué es lo que les choca de *ellos*.

Personalmente pienso que los resultados de estas encuestas permiten apreciar, primero, que es una evidencia que los prejuicios étnicos existen y que están presentes hasta en los jóvenes, aunque no los hayan obtenido del trato directo con personas procedentes de otras

culturas; pero asimismo, segundo, que los aspectos donde los jóvenes aseguran que se produce un *choque cultural* no son de calado, profundos, de incompatibilidad cultural, no son de desencuentro violento: referirse a las costumbres, vestido, idioma, forma de alimentarse o a la pobreza, no traduce más que un desconocimiento de las otras culturas y, ante su presencia más superficial y externa, muestran extrañeza, sorpresa con lo que llega de fuera.

Aún podría profundizar más en mi argumento si supiéramos que la gran mayoría de los inmigrados —sobre todo los económicos, los africanos, los más despreciados— se esfuerzan por hablar el español, visten “a la europea” y se comportan como un nativo más ; aunque los magrebíes procuren evitar la carne de cerdo, el alcohol y sigan siendo “musulmanes culturales”. Como dice Miguel Pajares (1998: 58), “únicamente cuando el *choque cultural* se convierte en choque de derechos no tiene sentido hablar de igualdad y diferencia, como términos complementarios. Profundizar en el análisis sobre qué aspectos culturales están produciendo conflictos entre derechos y cuál ha de ser la respuesta adecuada de nuestra sociedad ante las situaciones que podemos denominar de *choque cultural*, es algo muy importante para abordar con realismo las propuestas de integración de la población inmigrada”.

Incluso si en lugar de concebir (y denominar) los encuentros (y desencuentros) como *choque*, como enfrentamiento, los vemos (y llamamos) como un simple *extrañamiento*, como un desconocimiento del Otro (como parece que en realidad así se percibe), estoy seguro que habremos avanzado mucho en las relaciones multiculturales y caminado hacia los encuentros interculturales, como un diálogo, como un reconocimiento de la capacidad de ambos grupos para poder entablar espacios de convivencia, aunque ciertas pautas *suyas* —y nuestras— nos extrañen.

Paco.Checa@ual.es

Francisco Checa Olmos. Profesor de Antropología Social de la Universitat de Almería.

Recepción: 22 de septiembre de 2003

Aceptación: 19 de noviembre de 2003

Bibliografía

- Abu-Tarbush, José (2002), *Islam y comunidad islámica en Canarias: prejuicios y realidades*, La Laguna, Tenerife: Universidad de La Laguna.
- Aragón, Raimundo y Juan, Chozas (1993), *La regularización de inmigrantes durante 1991-92*, Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- Aramburu Otazu, Mikel (2002), *Los otros y nosotros. Imágenes del inmigrante*, en *Ciutat Vella de Barcelona*, Madrid: Ministerio de Cultura y Deporte.
- _____ (2001), *Estampas de El Ejido*, Madrid: Taurus.
- Bañón, Antonio M. (2002), *Discurso e inmigración. Propuestas para el análisis de un debate social*, Murcia: Universidad de Murcia.
- Barbadillo Griñán, Patricia (1997), *Extranjería, racismo y xenofobia en la España contemporánea. La evolución de los setenta a los noventa*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Beck, U. (1998), *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona: Paidós.
- Cachón, Lorenzo (1999), *Prevenir el racismo en el trabajo en España*, Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Colección OPI.
- Calvo Buezas, Tomás (1990), *¿España racista? Voces payas sobre los gitanos*, Barcelona: Anthropos.
- Checa, Francisco (1993), "Los espaldas mojadas, naufragos en un mar de plástico", en D. Provansal, (coord.), *Migraciones, segregación y racismo*, La Laguna, Tenerife: FAAEE, 39-54 pp.
- _____ (1999), "De la Andalucía de los emigrantes a la de los inmigrantes. Diez años para la reflexión", en *Demófilo*, núm. 29, 211-257 pp.
- _____ (2002), "España y sus inmigrantes. Imágenes y estereotipos de la exclusión social", en F. J. García y C., Muriel (coords.), *III Congreso sobre la inmigración en España*, vol. II, 421-436 pp.
- Checa, Francisco y Ángeles, Arjona (2002), "Actitudes actuales de los andaluces hacia los inmigrantes", en L. Serra (coord.), *II Seminario sobre la Investigación de la inmigración extranjera en Andalucía*, Consejería de Gobernación, Junta de Andalucía, Sevilla, 149-166 pp.
- Checa, Francisco et al. (1999), "La identidad desposeída. La religión como reafirmación social en los inmigrantes", en *Foro Hispánico*, núm.16, monográfico: *Hechos diferenciales y convivencias interétnicas en España*, Amsterdam, *Revista Hispánica de los Países Bajos*, 105-116 pp.
- Checa, Francisco et al. (2000), "Los partidos políticos e inmigrantes. La representación de la alteridad en los programas electorales", en F. Checa et al. (coords.), *Convivencia entre culturas. El fenómeno migratorio en España*, Sevilla: Signatura, 187-243 pp.
- Clifford, James (1999), *Itinerarios transculturales*, Barcelona: Gedisa.
- Colectivo IOÉ (1995), *Marroquíes en Cataluña*, Madrid: Fundamentos.

- Dassetto, F. (1995), "*Pratiques sociales et références religieuses*", en R. Bistolfi, *Islams d'Europe. Intégration ou insertion communautaire ?*, Paris : Edition de l'Aube.
- Furnham, A. y S., Bochner (1986), *Culture Shock. Psychological reactions to unfamiliar environments*, London and New York: Methuen.
- Gamella, Juan F. (1996), *La población gitana en Andalucía. Un estudio exploratorio de sus condiciones de vida*, Sevilla: Junta de Andalucía.
- García, José Luis y Ascensión, Barañano (coords.) (2003), *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros*, Madrid: Ministerio de Cultura y Deporte.
- García Canclini, Néstor (2003), "Malentendidos interculturales en la frontera México-Estados Unidos", en García, J. L. y A., Barañano (coords.), *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros*, Madrid: Ministerio de Cultura y Deporte, 111-128 pp.
- García Canclini, Néstor (coord.) (1994), *Los nuevos espectadores*, México: IMCINE-CNCA.
- Goytisolo, Juan (1997), *De la Ceca a La Meca*, Barcelona: Alfaguara.
- Goytisolo, Juan y Sami, Naïr (2000), *El peaje de la vida. Integración o rechazo de la emigración en España*, Madrid: Aguilar.
- Grimson, Alejandro (comp.) (2000), *Fronteras nacionales e identidades. La periferia como centro*, Buenos Aires: Ediciones CICCUS.
- Grinberg, L. y R., Grinberg (1984), *Psicoanálisis de la emigración y del exilio*, Madrid: Alianza.
- Hannerz, Ulf (1998), *Conexiones transnacionales. Cultura, gente lugares*, Madrid: Frónesis Cátedra Universitat de Valencia.
- Huntington, Samuel P. (1997), *El Choque de Civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona: Paidós.
- Lacomba Vázquez, Joan (2001), *El Islam inmigrado. Transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*, Madrid: Ministerio de Cultura y Deporte.
- Martín Muñoz, Gema (1998), *El Islam y el Mundo Árabe. Guía didáctica para profesores y formadores*, Madrid: Publicaciones de la Agencia Española de Cooperación Internacional.
- _____. (2000), "Percepciones de la inmigración magrebí en España", en *Tropelías. Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, núm. 11, Universidad de Zaragoza, 97-104 pp.
- Martínez, F. et al. (1996), *La integración social de los inmigrantes en Andalucía. Recursos y necesidades*, Sevilla: Junta de Andalucía.
- Moreno, Pascual y Mohammed, El Gerhyb (1994), *Dormir al raso*, Madrid: Ediciones Vosa.
- Naïr, Sami (1995), *Mediterráneo hoy. Entre el diálogo y el rechazo*, Barcelona: Icaria.
- Navarro, Josep María (edit.) (1997), *El Islam en las aulas. Contenidos, silencios, enseñanza*, Barcelona: Icaria.
- Oliveras, A. (2000), *Hacia la competencia intercultural en el aprendizaje de una lengua extranjera. Estudio del choque cultural y los malentendidos*, Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Pajares, Miguel (1998), *La inmigración en España*, Barcelona: Icaria.
- Quiñones Escámez, Anna (2000), *Derecho e inmigración: el repudio islámico en Europa*, Barcelona: Fundación "la Caixa".
- Ricca, Sergio (1990), *Migrations internationales en Afrique*, Paris : L'Harmattan.
- Sampedro Blanco, Víctor Fco. (edit.) (2003), *La pantalla de las identidades. Medios de comunicación, políticas y mercados de identidad*, Barcelona: Icaria.

- San Román, Teresa (comp.) (1986), *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre los gitanos*, Madrid: Alianza.
- _____ (1996), *Los muros de la separación. Ensayo sobre alterofobia y filantropía*, Madrid: Tecnos-UAB.
- _____ (2003), "Las dos caras del encuentro: dominación y dependencia", en García, J. L. y A., Barañano (coords.), *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros*, Madrid: Ministerio de Cultura y Deporte, 223-228 pp.
- Sartori, Giovanni (2001), *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid: Taurus.
- Simon, Gildas (1995), *Géodynamique des migrations internationales dans le monde*, Paris: PUF.
- SOPEMI-1989 (1990), *Analyse comparative des recentes expériences de regularisation en France, Italie, Espagne et aux Etats Unis*, Paris: OCDE.
- Soriano Ayala, Encarna (coord.) (2003), *Perspectivas teórico-prácticas en Educación Intercultural*, Almería: Universidad de Almería.
- Sorman, Guy (1993), *Esperando a los bárbaros*, Barcelona: Seix-Barral.
- Tamayo Sáez, Manuel y Leticia, Delgado Godoy (1998), *La definición del problema de la inmigración en España*, Madrid: Instituto Universitario Ortega y Gasset.
- Tarrés Chamorro, Sol (1998), "La carne en la dieta de los inmigrantes magrebíes. El caso de Sevilla", en Checa, F. (edit.), *Africanos en la otra orilla*, Barcelona: Icaria, 123-141 pp.
- Todorov, Theodor (1989), *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris : Ed. du Seuil.
- Valenzuela, Juan Manuel (1994), "Tijuana: la recepción audiovisual en la frontera", en García Canclini, N. (coord.), *Los nuevos espectadores*, México: IMCINE-CNCA.
- Zapata-Barrero, Ricard (coord.) (2001), *Ciudadanía e interculturalidad: Balance y perspectivas para el siglo XXI*, 191, Barcelona: Anthropos.