



TRABAJO FIN DE MÁSTER
Máster Oficial Universitario en
Intervención social en las sociedades del
conocimiento

Título Trabajo Integración y procesos de subjetivación. El caso marroquí en la Comunidad Autónoma de Madrid.

Apellidos Álvarez Benavides
Nombre Antonio

Fecha Entrega 20/ 07 /2012

Índice.

1. Introducción.	3
2. Objetivos.	5
3. Marco teórico.	7
3.1. El inmigrante como categoría social.	7
3.2. Lo moro y lo español.	11
3.3. Identidades en conflicto y procesos de subjetivación.	15
4. Metodología.	19
5. Resultados y discusión.	21
5.1. Madrid ciudad global.	21
5.2. Integración y diferencia cultural.	28
5.3. ¿Qué integración? El no-sistema de integración español.	40
5.4. Articulando pertenencias: integración, convivencia e interculturalidad.	51
5.5. Subjetivación cívica. Nuevos actores y nuevas formas de ciudadanía.	59
6. Conclusiones.	70
7. Bibliografía.	76

1. Introducción.

Uno de los fenómenos más llamativos de esta nueva sociedad global es la movilidad: de mercancías, de dinero, de información y de personas. Aunque todos estos fenómenos están relacionados y no se pueden comprender uno sin el otro, quizás la realidad o transformación que los sujetos viven de forma más encarnada es la inmigración.

Los desplazamientos y la movilidad espacial de los individuos han sido una constante en la historia de la humanidad, por lo que podemos encontrar numerosos ejemplos que irían desde las primeras sociedades nómadas hasta la colonización europea del siglo XX. Pero lo que verdaderamente se configura como un cambio paradigmático con respecto a épocas anteriores es el aumento exponencial de los individuos implicados en estos desplazamientos, la procedencia de los desplazados (localizada en los países del sur, en las antiguas colonias europeas), las direcciones que toman (dimensión transnacional de la inmigración) y los destinos en los que acaban (países desarrollados postindustriales).

Relacionado con el fenómeno de la movilidad uno de los acontecimientos más característicos de la sociedad contemporánea es la interconexión, entre personas, mercancías, cosas. Esta interconexión es virtual cuando nos referimos a fenómenos como la mundialización de la economía y de las comunicaciones, ya que nos comunicamos, compramos, trabajamos y nos enriquecemos a distancia, sin un contacto personal, entendido en el sentido clásico. Pero igualmente esta interconexión es real y visible, cuando fruto de la movilidad surgen las migraciones internacionales que ponen en contacto y por tanto interconectan a personas antes alejadas y que no tenían conocimiento la una de la otra. Las realidades de unos y otros se transforman fruto de esta mundialización, de la movilidad y de la interconexión.

La interconexión real entre personas tiene especial relevancia en nuestras sociedades occidentales y está reconfigurando nuestra vida social y personal. La inmigración no es sólo un aspecto importante de la globalización, sino que supone la concreción de la dinámica mundializadora en el nivel de los individuos. La diversidad, la diferencia, la multiculturalidad, que siempre ha existido, en pocos años se ha configurado como uno de los asuntos más trascendentales a nivel local y a nivel global, que afecta a lo económico, lo político y lo social.

La inmigración transnacional se ha convertido en uno de los grandes retos sociales y sociológicos contemporáneos. Un reto que no consiste ya tanto en comprender los motivos que empujan a desplazarse o que atraen a individuos a unos países concretos, parece claro que la movilidad de capitales, información, conocimientos propios de la globalización, generaría, como ha hecho, la movilidad de los individuos y colectivos. El verdadero reto consiste en aclarar cómo se configura este fenómeno en la sociedad de recepción, cómo responden los autóctonos a la multiplicación de posibilidades culturales, a la transformación de su entorno y de la sociedad que ellos conocían, y al mismo tiempo, cómo responden los individuos migrados ante un entorno totalmente nuevo y generalmente hostil en el que tienen que encontrar su espacio, reelaborar sus costumbres y rehacer su vida.

La configuración social de la inmigración, su significación tanto para autóctonos como para migrantes, determina las pautas de la convivencia y de los conflictos, de las situaciones de anomia y de marginación. Todo ello tiene una relación directa con la integración, es decir, los mecanismos que la sociedad de recepción establece para incorporar a los inmigrantes, pero al mismo tiempo, los recorridos, a veces no previstos, que los inmigrantes trazan para insertarse en la nueva sociedad. Es por esto, que el tema central de este trabajo de investigación será la integración de los inmigrantes en España, teniendo en cuenta que el fenómeno de la inmigración es muy reciente en nuestro país, que no tiene una tradición tanto académica, como social y política de gestión de las diferencias producidas por las migraciones. Dada la magnitud del fenómeno y las dimensiones reducidas de este trabajo, el sujeto de estudio será el colectivo marroquí, puesto que como trataré de demostrar, supone la máxima alteridad respecto a la “supuesta” identidad española, y el lugar de estudio será la Comunidad Autónoma de Madrid, que tiene un alto porcentaje de migrantes marroquíes y unas particularidades tanto históricas como sociales, que pueden ser muy interesante para analizar cómo integramos y cómo se integran los inmigrantes en esta comunidad.

2. Objetivos.

1. Analizar la configuración social de la inmigración marroquí en la Comunidad Autónoma de Madrid.

Lo que se pretende es ver cómo la sociedad de recepción interpreta el fenómeno migratorio y cómo articula tanto respuestas sociales en el ámbito de la cotidianidad, como políticas y planes de integración en el ámbito institucional. A través del análisis de la evolución sociológica y social de la construcción de la diferencia intentaré dilucidar los mecanismos y articulaciones que propician que la inmigración se configure como un fenómeno específico y con unas características concretas.

2. Analizar las políticas de integración de la comunidad de Madrid, en relación con los grandes sistemas de integración de los inmigrantes (multiculturalismo vs universalismo abstracto), con el objetivo de desgranar las particularidades del sistema madrileño y español.

3. Analizar el nivel de integración de los inmigrantes a través de los índices de integración extraídos de fuentes secundarias, pero sobre todo intentar ver cómo los inmigrantes marroquíes sobrepasan estos índices y se integran (o no) a través de procesos de subjetivación o de recorridos sociales no previstos.

Lo que se pretende es analizar la integración como un mecanismo de inserción social a través de procesos de subjetivación de los inmigrantes marroquíes y de la configuración de la convivencia como el elemento articulador de las relaciones interculturales.

De esta manera se pretende comprender cómo, cuándo y dónde se producen los “encuentros” entre estos grupos según su género, su edad, su cultura, su religión, y cómo se conciben identidades híbridas que posibiliten el interculturalismo (entendido como proyecto político-social) y la convivencia entre grupos étnicos, todo ello a partir del trabajo de campo y de los discursos de los propios actores implicados en este proceso.

El trabajo tiene, por tanto, una perspectiva crítica ineludible, ya que pretendo contribuir, en tanto que investigador social, a la configuración de un sistema de integración, pero sobre todo de relaciones interculturales, en el que se respete y se valorice la diferencia, y en el que se configure unos mínimos democráticos compartidos que permitan vivir en convivencia, y desarrollar una sociedad más justa, inclusiva e igualitaria.

3. Marco Teórico.

3.1. El inmigrante como categoría social.

Según Simmel [1908 (2004)], los primeros migrantes están descritos en todos los manuales de historia de la economía, ya que tras la progresiva sedentarización de los distintos colectivos humanos, surgió la necesidad de abastecerse con productos que no se encontraban en los enclaves en los que se habían establecido. De esta manera surgieron los comerciantes, que mercadeaban con estos productos, y que además de establecer las primeras comunicaciones entre distintos colectivos, muchos de ellos acabaron estableciéndose en comunidades distintas a las que le vieron nacer o en las que se “socializaron”. Fruto de estas comunicaciones, desplazamientos y asentamientos, las distintas comunidades que se veían afectadas han ido clasificando, definiendo y gestionando la incorporación temporal o definitiva de estos nuevos individuos y/o colectivos.

A lo largo de la historia y dependiendo de los distintos contextos en los que se han producido las migraciones, ser inmigrante ha conllevado y conlleva toda una serie de atributos, prácticas y relaciones que van más allá del acto concreto de desplazarse de una comunidad para establecerse en otra de una forma más o menos estable. Cada sociedad ha definido a sus diferentes, y entre ellos a los inmigrantes. Una de estas características que se han relacionado históricamente con la inmigración, y que hoy tiene una fuerte vigencia, es que sólo se justifica por razones laborales, es decir, que la inmigración sólo tiene sentido cuando está supeditada a una actividad productiva que la sociedad no puede o no quiere realizar. La inmigración es necesaria cuando implica una utilidad para la sociedad de recepción. Cuando el inmigrante no tiene trabajo no hay motivo para que siga permaneciendo en la sociedad porque pierde el sentido de su presencia (Sayad, 2004, 2006).

La inmigración ha tenido siempre este carácter temporal, al menos para la sociedad de recepción, pero para los migrantes la temporalidad de su presencia no ha sido siempre tan clara, y no es la única razón por la que han decidido iniciar un proyecto migratorio. Más allá de los motivos que empujan a un individuo a desplazarse y a establecerse posteriormente de una manera definitiva, o al menos estable y duradera en otra sociedad, lo cierto es que esta presencia además de pensarse como temporal, se siente como extraña.

Simmel comienza sus *Digressions sur l'étranger* [1908 (2004)] estableciendo lo que para él es un extranjero teniendo en cuenta esta dimensión temporal y de extrañeza. Por un lado, un extranjero no es simplemente un viajero o un comerciante sino alguien que se establece en una nueva sociedad. “*L'étranger dont nous parlons ici n'est pas la personne qui arrive un jour et repart le lendemain, mais plutôt la personne arrivée aujourd'hui et qui restera demain (...)*” (Simmel, 2004 : 53)¹. Pero además es un individuo que está determinado porque su presencia en este nuevo grupo se caracteriza precisamente por no pertenecer a él, esto es, por ser un extraño. “*Il est attaché à un groupe spatialement déterminé ou à un groupe dont les limites évoquent des limites spatiales, mais sa position dans le groupe est essentiellement déterminé par le fait qu'il ne fait pas partie de ce groupe depuis le début, qu'il y a introduit des caractéristiques qui ne lui sont pas propres et qui ne peuvent pas l'être*” (Simmel, 2004 : 53)².

Un siglo después, esta doble dimensión del inmigrante sigue articulando la mayoría de las relaciones que se establecen con los colectivos e individuos de origen migrante. Pero no todos los individuos o colectivos que inmigran, que se desplazan, son percibidos como inmigrantes, como extraños. Una persona que provenga de una sociedad económicamente similar no será tratada como un inmigrante, y no todo el que pertenezca a esa sociedad será considerado como igual o no extraño. En España tenemos el ejemplo clásico de los individuos de etnia gitana y si nos referimos al fenómeno migratorio, los nacidos en España, con nacionalidad española, pero con ciertas características “extrañas” como el color de la piel, el nombre o la ropa, que les hacen ser inmigrantes, diferentes y, generalmente, inferiores.

Enrique Santamaría ha trabajado profundamente esta diferenciación entre extraño e inmigrante, especialmente en su libro *La incógnita del extraño* (2002). Santamaría distingue la inmigración no comunitaria de otros tipos de inmigración, y al mismo tiempo también hace una diferenciación entre inmigrante (al que le atribuye un componente étnico) y extranjero. Para Santamaría la sociedad de recepción considera al inmigrante como un individuo perteneciente a un grupo concreto, diferenciado, y que al pertenecer a ese grupo porta toda una serie de características culturales, sociales y religiosas inseparables de su propia

¹ Traducción al español: “el extranjero del que aquí hablamos no es aquél que llega un día para volver a partir el siguiente, sino más bien la persona que llegada hoy y que se quedará”.

² Traducción al español: “Está vinculado a un grupo determinado espacialmente o a un grupo cuyos límites evocan límites espaciales, pero su posición en el grupo está esencialmente determinada por el hecho de que él no forma parte de ese grupo desde el principio, porque ha incorporado características que no le son propias y que nunca pondrán serlo”.

identidad. El inmigrante no comunitario se define por su pertenencia al grupo migrante (minoría étnica según Santamaría), nunca por su individualidad. La capacidad de identificarse individualmente le es negada, primero porque tiene que justificar su presencia en la sociedad, legitimándola a través de un trabajo y, segundo, porque pertenece a un grupo concreto que le define y le avoca a tener unas relaciones particulares y definidas previamente con el resto de la sociedad.

Si bien esta condición o definición del inmigrante, del extraño, impera en las sociedades occidentales articulando los discursos sociales, económicos y políticos sobre la diferencia, las ciencias sociales nos vienen mostrando desde hace varias décadas que ser inmigrante no es una característica inherente a ciertos individuos o colectivos, ni siquiera cuando éstos se desplazan y se instalan en países distintos a los que les vieron nacer, ser inmigrante es una categoría social. Es decir, la condición de inmigrante es una construcción social. No podemos extraer características, cualidades, estructuras reconocibles y veraces de dicha categoría. Ser inmigrante no conlleva una manera de ser, una cultura, un comportamiento colectivo, una identidad; el proceso de la configuración del inmigrante es complejo y contingente, depende de muchos factores, como quién construye esa categoría, en qué contexto la construye (espacial-temporal-histórico-político-cultural) y con qué intenciones (si es que hay intenciones). Siguiendo la definición de Santamaría del inmigrante no comunitario, podemos establecer este tipo de inmigración como una construcción social particular que se define por su componente étnico y que está dotada de unas características particulares que muestran el fenómeno no como es, es decir, que no se tienen en cuenta las definiciones particulares de los inmigrantes o su forma de articularse o no en colectivos, sino cómo se construye, es decir, cómo se articula socialmente.

La categorización social es la “*representación cognitiva de la división social en grupos*” (Turner, 1990: 55). Tanto la sociología como la psicología social (entre otras ramas de las ciencias sociales) se han preguntado históricamente acerca de los mecanismos y las razones por las cuales los humanos nos hemos agrupado en colectividades de diferentes tipos y hemos articulado relaciones grupales de referencia, filiación y oposición. Según Turner (1990: 77) existen tres niveles de categorización del yo³. En el segundo nivel de

³ En el primer nivel, superordenado, el yo se categoriza como ser humano, que comparte características y se identifica con otros miembros de la misma especie frente a otras formas de vida. Este nivel se corresponde con la identidad “humana” del individuo y se formaría a partir de comparaciones interespecíficas. En el segundo nivel o intermedio, se producen las categorizaciones que diferencian al endogrupo del exogrupo, basadas en semejanzas y diferencias sociales entre seres humanos que le definen a uno como miembro de determinados grupos y no de otros (p.ej. “americano”, “mujer”, “negro”, “estudiante”, “clase trabajadora”). En este nivel se forma la identidad social del individuo a partir de comparaciones intergrupales o intraespecíficas. Por último, habría un tercer nivel subordinado de

categorización del yo se producen las relaciones de filiación a uno o varios grupos y de oposición a otros. Todos los seres humanos podemos ser clasificados en distintos grupos, aunque no necesariamente nos sintamos pertenecientes a ellos.

Más allá del tipo de referencia o del tipo de agrupación, se puede afirmar que está en la propia naturaleza individual y social de los individuos clasificar la realidad en “partes manejables”, y cuando nos referimos a los aspectos relacionados con la interacción social, en categorías sociales y en grupos de pertenencia y oposición (grupos de referencia positiva o negativa). Nuestra socialización, los grupos a los que pertenezcamos, determinan nuestra visión de la realidad, y nuestra manera de categorizar a los distintos individuos además de a nosotros mismos. Es nuestra propia naturaleza social la que nos hace dividir el mundo en estas categorías cognitivas a través de nuestra socialización. Como nuestro conocimiento de la realidad no es científico, ni pretende serlo, la categorización social se convierte en algo más que una forma de clasificar la realidad social.

La asimilación ha sido históricamente para la gran mayoría de los científicos sociales (especialmente hasta los años 70) el único mecanismo social de incorporación a un nuevo grupo, y por tanto, a una nueva sociedad si nos referimos a contextos migratorios. Este concepto de asimilación surge de la idea de que cada grupo cuenta con una cultura homogénea y que la forma de acceder en igualdad a ese colectivo pasa inevitablemente por asumir y hacer propia la nueva cultura. Las categorías sociales han marcado históricamente una separación entre lo que somos como individuos pertenecientes a un grupo, es decir “nosotros” y lo que son los “otros” como no pertenecientes a nuestro grupo. Somos lo que no son los otros, y los otros son lo que no somos nosotros. Esta dicotomía es el germen de las agrupaciones familiares, tribales y sociales, y aunque ha derivado en prácticas de dominación y de marginación a lo largo de la historia, la posición preponderante de unos individuos sobre otros, no ha sido cuestionada por las ciencias sociales hasta bien entrada la segunda mitad del s. XX. El etnocentrismo, que tiene su vertiente política en el nacionalismo metodológico, ha sido hasta prácticamente los años 70, y lo es en la actualidad para ciertas corrientes de las ciencias sociales, un punto de partida incuestionable a la hora de aplicar el método científico de investigación social.

Estas ideas tienen su origen en la modernidad, en la que el hombre europeo desarrolla definitivamente el método científico para desvelar el conocimiento de la realidad, y

categorizaciones personales del yo, el subordinado, que definen al individuo dentro del grupo en comparación con los otros individuos del mismo grupo. En este nivel se producen identificaciones interpersonales, es decir, intragrupales.

dentro de esta realidad, el de las relaciones humanas en sentido amplio. En el siglo XIX surgen las ciencias sociales como materia que pretende desvelar las relaciones entre los seres humanos, la formación de las distintas sociedades y los problemas sociales, a partir del método científico alejado ya de los preceptos religiosos de épocas anteriores. A lo largo de la modernidad, y especialmente en el siglo XIX y la primera mitad del XX, se asentaron las bases del estudio y comprensión de las relaciones sociales en los distintos campos de la vida. La modernidad es fundamental para comprender las vicisitudes de las ciencias sociales contemporáneas ya que además de ser el momento histórico en el que nace la sociología como ciencia⁴, también supone el nacimiento de las sociedades contemporáneas y de los estados tal y como los conocemos. Conociendo cómo se ha formado el hombre moderno y cómo este hombre ha visto al resto de los hombres, cómo se ha agrupado para vivir su vida pública y cómo se ha relacionado con otros grupos que cohabitaban junto a él un espacio concreto, entenderemos los cimientos sobre los que se articulan relaciones sociales mucho más complejas y que han tomado una dimensión planetaria en la actualidad.

3.2. Lo moro y lo español.

En 1978 Edwar Said publicó *Orientalism*, un libro fundamental para comprender cómo se ha ido formando la imagen de lo oriental y de los orientales, especialmente de los árabes, a lo largo de la modernidad. Su análisis parte de la distinción entre conocimiento puro y conocimiento político. Según Said, el conocimiento verdadero no hace más que ocultar las condiciones políticas oscuras y muy bien organizadas que rigen la producción de cualquier conocimiento. Su tesis central es que el orientalismo es una dimensión considerable de la cultura, política e intelectual moderna y, como tal, tiene menos que ver con Oriente que con Occidente, ya que las representaciones de Oriente son representaciones, construcciones de categorías sociales (como veíamos en el primer capítulo de este marco teórico) y no retratos naturales (Said, 2004: 35).

Desde el nacimiento del Islam, Europa comenzó a tener miedo, convirtiéndolo en el símbolo del terror y de la devastación, algo que se incorporó a la vida cotidiana y al imaginario de las tradiciones europeas. Desde la Edad Media hasta el s. XVIII Oriente dio lugar a una gran producción literaria (Shakespeare, Cervantes, Milton, el Cantar del Mio Cid) que evoca un mundo exótico (las esfinges, Cleopatra, el Edén), lleno de mitos que fueron configurando la imagen de Oriente que se reforzó con el contacto con el Islam. Es por esto

⁴ La palabra sociología aparece por primera vez impresa en 1838 en el “Curso de Filosofía Positiva” de Auguste Compte, aunque este término ya había sido acuñado por él mismo en 1824 para referirse a la nueva ciencia positiva de la sociedad que inicialmente había denominado física social (Giner, Lamo de Espinosa y Torres, 1998: 706).

que Said afirma que “desde un punto de vista filosófico, el tipo de lenguaje, de pensamiento y de visión que yo he llamado de manera general orientalismo es una forma extrema de realismo; es una manera habitual de tratar cuestiones, objetos, cualidades y regiones supuestamente orientales; los que lo emplean quieren designar, nombrar, indicar y fijar aquello de lo que están hablando con una palabra o una frase. Se considera entonces que esa palabra, o esa frase, ha adquirido cierta realidad o que simplemente es la realidad” (Said, 2004: 35).

El caso español es paradigmático respecto a la construcción político-cultural de lo oriental a través de la categoría social del “moro”. La forma en que los españoles hemos aprendido la historia del Islam en España está condicionada por la fundación de España como reino unificado (política, cultural, religiosa y lingüísticamente) a partir del matrimonio de Isabel la Católica, reina de Castilla, y de Fernando el Católico, rey de Aragón, en 1469, y posteriormente por la mitificación y mistificación de esta fundación a través de la “Reconquista”. Este proceso histórico, comprendido entre los siglos VIII-XV, aparece en la historiografía española hasta los años 60 del s. XX como una sucesión de batallas entre moros, que habían invadido la España visigoda cristiana, y cristianos, que pretendían reconquistar esa España perdida con la ayuda de Dios.

El sentir general de muchos españoles es que España fue invadida en el año 711 por un ejército de bereberes liderados por Tariq B. Ziyad, y que pocos años después, en el 718, don Pelayo, un noble visigodo, hijo del duque Favila y nieto del rey Recesvinto, inició la “Reconquista” de la España católica invadida por los musulmanes. Desde el comienzo, esta Reconquista ha estado marcada por el carácter místico, ya que fue la Virgen de Covadonga quien le encomendó la tarea a Don Pelayo al aparecerse en una gruta perdida en las montañas asturianas. La historia hispano-musulmana se presenta durante esos 8 siglos como una sucesión de batallas por la reconquista cristiana del territorio invadido por los musulmanes, que tiene su fin en la reconquista del Califato de Granada por los Reyes Católicos en 1492 y en la también mitificada rendición de Boabdil, ya que se dice que su madre, la sultana Aixa le espetó: “no llores como una mujer lo que no supiste defender como un hombre” (frase que no aparece en ningún documento histórico de la época). En Madrid este sentimiento es especialmente fuerte, ya que si en otras regiones de España como Andalucía o Toledo se conservan muchos restos arqueológicos y se ha revitalizado el estudio de este periodo histórico, en Madrid sólo quedan unas antiguas murallas de origen árabe muy mal conservadas y que no se pueden visitar. Poca gente conoce que Madrid fue precisamente fundada por el emir Muhammad ibn Abd ar-Rahman en la segunda mitad del siglo IX (Nefzawi, 2005).

Un ejemplo representativo de este sentimiento, no por la originalidad, sino por el cargo que llegó a ostentar, son las declaraciones que el expresidente del gobierno José María Aznar realizó en septiembre de 2006, cuando un estudiante en el Hudson Institute de Washington le preguntó si debería pedir perdón por haber invadido Irak, a lo que respondió: “*¿Cuál es la razón por la que nosotros tenemos que pedir disculpas y ellos nunca tienen que hacerlo?*” y después de afirmar que se consideraba “un admirador de Isabel y Fernando” (los Reyes Católicos) continuó diciendo: “*Un montón de personas en todo el mundo exigen al Papa que pida disculpas por su discurso, pero ningún musulmán me ha pedido perdón por ocupar España durante ocho siglos*” (EL PAÍS, 23/09/06).

Autores como Serrano Ochoa (2010) y Gómez Torres (2005) piensan que la construcción de la identidad española busca su alteridad a través de la construcción del enemigo moro y de la confrontación entre Occidente y el Islam desde la Edad Media, momento en el que nace y se extiende el Islam, y en el que surgen las cruzadas. La imagen negativa del moro aparece como consecuencia de ese intento de construir lo español como algo homogéneo y reconocible a partir de la alteridad respecto al musulmán infiel e invasor. “*Es el período donde los nacionalismos buscan su razón de ser, las raíces de su identidad. Es especialmente interesante el caso de la Península Ibérica, ya que observamos la formación del proyecto de Estado Moderno de España. Este episodio representa un mito historiográfico de nuestra historia, al que suelen acudir historiadores y políticos como factor legitimador de nuestra identidad*

Lomax (1978) mostró en su conocido libro sobre la Reconquista cómo durante este periodo se forja la imagen de los musulmanes como usurpadores de la tierra que pertenecía a los cristianos, pero a la vez como infieles. Así se pretendía recuperar el poder político de la zona a través de la reunificación religiosa representada en el catolicismo. Este tiempo coincide con las cruzadas y marcaría un primer momento en la construcción del musulmán como el “otro” amenazante. Una segunda etapa en esta construcción mística de España y del moro como enemigo se produce durante el siglo de Oro Español (XVI-XVII), en el que muchos poetas entre el Renacimiento y el Barroco hablaban de los españoles como godos. Veronika Ryjik (2004) en un interesante artículo en el que analiza las crónicas históricas que utiliza Lope de Vega en su obra *El último godo*, muestra cómo el dramaturgo español tergiversa sus propias fuentes para mitificar el origen de España y la imagen del moro como infiel y usurpador. Según esta misma autora esta tergiversación mística obedece a dos motivos principales. Primero, que España se encontraba en una profunda crisis socioeconómica y también territorial, ya que ni Castilla ejercía un verdadero poder central, ni

había una unidad de facto a través de la casa de los Austrias. Segundo, porque el Renacimiento, que se caracteriza por la recuperación y valorización de la antigüedad clásica, también acudió al pasado glorioso de cada región, revalorizando las leyendas épicas, las genealogías o el viejo romancero. Es este contexto en el que escritores como Lope acuden a la historia para construir esa identidad nacional (Ryjik, 2004: 216, 226).

El “moro” es la expresión máxima de la alteridad respecto a lo español. Esta alteridad se ha articulado en torno a varias imágenes y categorías sociales, aunque la diferencia religiosa tiene un poder muy fuerte en España, y más aún en la capital. No es de extrañar que una de las representaciones más utilizadas durante los últimos siglos del patrón de España, Santiago el Mayor, sea la de Santiago Matamoros. Más allá de lo histórico, lo sociológicamente relevante, es que cuando se ha planteado no exponer imágenes del santo matando moros para no ofender a otras confesiones religiosas presentes en España, se ha creado una enorme polémica en defensa de la identidad española forjada durante siglos y puesta ahora en duda por los “nuevos invasores”⁵. Más allá de que esta identidad española sea sentida como tal por los españoles, lo interesante sociológicamente es que se establece como lo que no debe tocarse con la llegada de nuevas religiones y culturas.

Lo moro no es algo homogéneo, y puede ser utilizado como insulto o como reivindicación, lo fundamental es entender que aunque la construcción de lo moro en cualquiera de los dos sentidos se hace a partir de elementos históricos, no adquiere un estatuto de realidad porque haga referencia a la historia. Lo moro es histórico, pero la identidad Española en relación con la alteridad mora, es una construcción contemporánea, reificada sobre categorías históricas. El contacto con lo moro, pasado o presente, configura la supuesta identidad española y mora, pero a través de sucesos concretos, como nuestro pasado de convivencia y guerras, el periodo colonial y los nuevos fenómenos migratorios, y la interpretación *ad hoc* de cada uno de esos momentos.

⁵ Un buen ejemplo de esta polémica surgió cuando en la Catedral de Santiago de Compostela (que guarda supuestamente los restos de Santiago el Mayor), se tapó con flores la parte de una imagen de Santiago Matamoros en la que aparecían las cabezas de los infieles que acababa de decapitar. En un artículo en el Correo Gallego (16/06/06), se cuenta que esta imagen estaba en una parte poco visible de la basílica y que generalmente no era visitada, hasta que se planteó su traslado a un museo aledaño a la catedral. Cuando la noticia se hizo pública comenzó a recibir miles de visitas y se creó todo un movimiento de fieles que presionaron para que no se llevaran la imagen al museo, por lo que finalmente se decidió cubrir con flores la parte más sangrienta de la representación. Por otra parte, este momento coincide con un extenso debate que hubo en España sobre la aconfesionalidad del Estado. El PSOE, en el gobierno, planteó retirar los símbolos religiosos de los espacios públicos, a lo que se opusieron tanto la derecha española como la Iglesia Católica (algo parecido sucedió con los símbolos fascistas de la dictadura de Franco), arguyendo que esas imágenes no son una expresión religiosa, sino una parte de la historia de España, y por tanto, de nuestra identidad.

La mayoría de las veces, la imagen del moro se articula a partir de muchos presupuestos cambiantes y contingentes. Sin embargo, lo más relevante es comprender que en España la figura del moro ha representado la máxima alteridad histórica respecto a lo español. La configuración social de este “otro” en España es distinta respecto a otros países que también han experimentado fenómenos migratorios en las últimas décadas. Es cierto, como dice Said, que el orientalismo se ha construido en oposición a lo occidental, pero el caso español es especial en este sentido. A parte de nuestro pasado colonial, que es menos representativo que el de otras potencias de la época como Francia e Inglaterra, hemos sido durante varios siglos musulmanes, además de cristianos, judíos y paganos, y aunque de ese pasado haya sobresalido una definición de lo español en términos étnicos (en el que se mezcla lo religioso, lo cultural y lo político), lo cierto es que ese pasado está ahí y es fundamental para entender nuestra identidad. Pero aún más, esa identidad que se articula en relación de alteridad con lo moro, ha sido reeditada continuamente por cuestiones de necesidad política, económica, militar, etc., y esa reconstrucción ha sido muy efectiva, porque el enemigo moro habita desde su expulsión, en los territorios que hacen frontera con España. Los judíos fueron expulsados de España prácticamente en el mismo momento que los árabes, pero no establecieron grandes comunidades en los territorios fronterizos con España. Ese puede ser uno de los motivos por los cuales en nuestro país no se han desarrollado ideologías o movimientos antisemitas, como sí se ha producido en otros países de Europa que han contado con colectivos judíos durante toda su historia. España expulsó a los musulmanes, pero éstos se quedaron a 14 kilómetros de la frontera, por lo que la reedición de la identidad española ha tenido siempre a mano a su “otro” para definirse. Es por esto que lo esencial de la imagen del marroquí que ahora está en España, es la del moro, porque el moro personifica lo peor, aunque adquiera distintas representaciones, como la de infiel, ladrón, lascivo, etc. Esta percepción se puede encontrar en nuestra historiografía, en nuestras representaciones artísticas o en nuestra vida política, pero también en el discurso de los propios marroquíes, que perciben esa alteridad absoluta.

3.3. Identidades en conflicto y procesos de subjetivación.

La identidad premigratoria, definida antes de la interacción real, marca las pautas mentales que identifican a los marroquíes con toda una serie de categorías sociales desde el punto de vista de la sociedad de recepción. Esa forma de identificar a los marroquíes es plausible dentro de la sociedad española y madrileña, debido a que las estructuras mentales que posibilitan esa construcción y esa visión de lo “moro”, tienen un carácter histórico y político, que se ha ido elaborando no sólo durante la modernidad, sino mucho antes.

El marroquí que llega a Madrid, además de reconstruir lo propio, tiene la influencia de lo ajeno. Esa influencia de lo ajeno, tiene que ver con la visibilidad y el etiquetaje social. La visibilidad tiene que ver con prácticas, con acciones individuales y colectivas, y con la articulación social de la identidad a través de la mirada. Es en este momento cuando las características fenotípicas, culturales, sexuales, identitarias, se articulan en categorías de individuos o colectivos, voluntaria o involuntariamente. A través del etiquetaje se aplican a ciertos colectivos etiquetas, estereotipos, que hacen que el individuo visible o distinto, por su naturaleza, lugar de nacimiento, lengua, etc., se vea inmerso en una dialéctica que afecta directamente a su propia persona y a su identidad. Lo étnico se articula a partir de ciertas características visibles, y el color de la piel es una de ellas.

El proceso de construcción de esta identidad desde fuera es complejo y variable, especialmente cuando además de la definición apriorística ésta se refuerza a través de la interacción social. Esta categorización exógena no tiene por qué coincidir con la identidad propia del migrante, porque de hecho esto sólo ocurre en casos de asimilación total. Los migrantes articulan sus propias definiciones del yo, de los endogrupo y de los exogrupo, pero en la sociedad de recepción estas categorizaciones son menos poderosas que las nacionales, por lo que en muchos casos se asumen ciertas características definidas exógenamente como propias. Según Wiewiora (2004: 281) “*la transición de una definición social a una definición étnica, nacional, religiosa o racial de la inmigración, es un fenómeno complejo, que debe mucho a la exclusión, a la estigmatización, al racismo; combina la mirada de la sociedad sobre las personas y los grupos concernidos, y la manera en que ellos mismos producen el sentido de su experiencia personal y maneja lo que se dice de ellos*”.

Sin embargo, aunque el etiquetaje étnico tiene un carácter racista no es ni mucho menos el único mecanismo que interviene en la identificación de los migrantes. Es necesario ir más allá en el análisis porque al no ser sujetos pasivos hay mucho más en ellos que reclamar pequeños espacios de libertad. Los inmigrantes marroquíes han venido a Madrid, como la inmensa mayoría de inmigrantes, para mejorar una situación de partida, con un proyecto de vida, esperanzas y deseos. Si el hecho de inmigrar es un trauma, un reto y un desafío, los inmigrantes tienen una capacidad de acción y transformación derivada de esa experiencia migratoria mucho mayor de lo que muestran ciertas instituciones o ciertos partidos políticos.

Uno de los problemas principales en los que ha caído la sociología de las migraciones ha sido tratar a los migrantes únicamente como víctimas. Muchas

investigaciones (Santamaría, 2002; Sayad, 2004, 2006; Lapeyronnie, 1993; 1996) han denunciado la marginalidad en la que se encuentra los colectivos migrantes, motivadas por situaciones de racismo y de injusticia social; se han analizado la distintas formas en las que se construye socialmente la diferencia y los distintos tipos de racismo que emanan de los medios de comunicación de masas y de las élites políticas y económicas; y también se ha visto cómo estos discursos son aceptados y puestos en práctica por una gran parte de la ciudadanía en la sociedad de recepción. Todo ello es fundamental ya que el científico social deber ser crítico, denunciar todas estas situaciones e indagar en los mecanismos sociales que las producen y reproducen, pero no se puede limitar a la denuncia.

Si se para el análisis de las migraciones en este punto, en realidad lo que se está haciendo, aunque sea sin intención o precisamente con la intención contraria, es lo mismo que hacen las esferas de poder que plantean la inmigración como problema. Si solo se denuncian las situaciones en la que los migrantes son marginados, aunque se propongan formas y medios para evitar estas situaciones, no se aborda la parte creativa de su inserción en las sociedades occidentales. En cierto modo, de esta manera, se justifican los discursos que afirman que los migrantes viven estas situaciones de marginalidad debido a que portan una cultura inferior que no les permite avanzar socialmente. Se homogeniza al migrante por su componente cultural tanto cuando se dice que ponen en peligro la identidad nacional por sus costumbres retrógradas, como cuando solo se denuncia su condición de víctima. Las dos actitudes son paternalistas y etnocéntricas, porque no se reconoce la capacidad del migrante para ser sujeto de su propia realidad.

El migrante sufre situaciones racistas y su posición en la sociedad de recepción es siempre de inferioridad, pero existe todo un trabajo individual y colectivo para salir de estas situaciones. El simple hecho de inmigrar implica un reto y es, por tanto, un proceso individual (aunque también tenga una dimensión colectiva) de toma de conciencia del propio yo y un intento de mejorar una condición de vida previa. Inmigrar es un proceso de subjetivación en sí mismo. Es por esto que Wiviorka en su libro “Neuf leçons de sociologie”, que aborda los retos contemporáneos de la ciencias sociales, afirma que el sociólogo debe investigar las migraciones (...) “*Sous l'angle de leur créativité, et pas seulement sous celui de leur pauvreté et de leurs difficultés*” (Wiviorka, 2008: 63)⁶.

Touraine ha insistido durante toda su producción académica en la necesidad de considerar a los individuos como sujetos, recalando su libertad individual y su deseo de ser

⁶ Traducción al español: “bajo el ángulo de su creatividad, y no solo bajo su pobreza y sus dificultades”.

actor de su propia vida. “*J'appelle sujet la construction de l'individu (ou du groupe) comme acteur, par l'association de sa liberté affirmée et de son expérience vécue assumée et réinterprétée. Le sujet est l'effort de transformation d'une situation vécue en action libre ; il introduit de la liberté dans ce qui apparaît d'abord comme des déterminants sociaux et un héritage culturel*” (Touraine 1994, 23-24)⁷.

El peligro de homogeneizar al individuo dentro de una cultura o de un sistema político no tiene que ver tanto con una u otra ideología, sino con la posición del investigador social respecto al sujeto o al colectivo investigado, por lo que tanto el tratamiento del migrante como enemigo o como víctima, supone la negación de la capacidad del individuo de ser sujeto. Esto mismo sucede cuando se plantea la reconstrucción de la identidad o de las prácticas culturales en la sociedad de recepción como una recreación lo más fidedigna posible de lo adquirido durante la socialización primaria. Es cierto que los migrantes intentan recrear su cultura, su identidad y realizar sus prácticas sociales tradicionales en el nuevo contexto, pero también hay un proceso claro de producción y de adaptación, en el que estas prácticas se amoldan a la nueva realidad, o en el que incluso surgen formas creativas de producción de la identidad individual y colectiva, y de inserción social.

Los procesos de subjetivación pueden ser una herramienta central a la hora de abordar la integración de los inmigrantes, porque desde esta perspectiva se toma en consideración no sólo los discursos que emanan de expertos o de la sociedad de recepción, sino que se incorpora tanto los discursos de los migrantes, como los recorridos que estos trazan para integrarse en la nueva sociedad.

⁷ Traducción al español: “Llamo sujeto a la construcción del individuo (o del grupo) como actor, por la asociación de su libertad afirmada y su experiencia vivida asumida y reinterpretada. El sujeto es el esfuerzo de transformación de una situación vivida en acción libre, introduce la libertad en aquello que en principio aparece como determinantes sociales o herencia cultural”.

4. Metodología.

La metodología de este trabajo de investigación está inevitablemente condicionada por las características de éste. Abordar un fenómeno tan complejo con la integración de los inmigrantes marroquíes en la Comunidad Autónoma de Madrid, puede convertirse en una tarea colosal, que desborda, sin duda, los límites y el formato de este trabajo. Sin embargo, pueden establecerse ciertos criterios metodológicos, que dan respuesta en mayor o menor medida, a los grandes objetivos que se fijaron para este trabajo. A continuación expondré las técnicas utilizadas en relación con lo que se pretende obtener de su aplicación.

1. Revisión bibliográfica. Este es el apartado más importante del trabajo de investigación. Dado que en un periodo tan limitado es difícil profundizar en el trabajo de campo, sobre todo si se pretende ser escrupuloso científicamente, la revisión de los estudios, investigaciones y trabajos académicos, ha ocupado un papel central en esta investigación. Lo que he pretendido es acceder a los discursos académicos sobre la integración de los inmigrantes, para comprobar los posicionamientos políticos y sociales en torno a la gestión de las diferencias en el marco de las democracias occidentales, y para comprobar cómo la configuración de los estados-nación, que surgen durante la modernidad, da lugar a unos sistema de integración o a otros. Con esto no solo se ha pretendido plantear los distintos posicionamiento teóricos en torno a los sistema de integración, sino también implicarme, en tanto que investigador social, en la articulación del sistema o los modos de integración que he considerado que responden más a las demandas tanto de inmigrantes como de autóctonos, pero sobre todo, que creo que pueden contribuir a evitar las situaciones de asimilación y marginalización por parte de los inmigrantes marroquíes.

2. Fuentes secundarias. Análisis demográfico de la inmigración marroquí. En este caso lo que he pretendido es describir, someramente, el tipo de inmigración marroquí que hay en la comunidad de Madrid. A través de los padrones de población y sus revisiones sucesivas, se han explorado las características demográficas de la población marroquí en Madrid. Esta revisión, como digo, solo ha pretendido demostrar que el proceso de inmigración en España y en Madrid tiene unas características distintas a las de otros países de nuestro entorno. La rapidez del proceso migratorio, que debe también ha sido descrita, sumada al alto número de individuos que han venido en ese corto periodo de tiempo, ha tenido unas consecuencias tanto sociales como política a la hora de plantear un sistema de integración.

3. Por último, dado que el trabajo tiene un componente empírico, he querido incorporar alguna técnica cualitativa. En este caso se trata de 14 entrevistas con actores implicados en los procesos de integración de los inmigrantes marroquíes en la comunidad de Madrid. Se ha realizado una muestra estratégica, que no estructural, que pretende extraer los discursos más relevantes sobre la integración. De esta manera se ha entrevistado a expertos nacionales que trabajan en asociaciones de inmigrantes marroquíes, a marroquíes que trabajan o pertenecen a asociaciones de inmigrantes y a inmigrantes no organizados, de distintos perfiles. Esta muestra no pretende ser representativa, puesto que implicaría un trabajo de campo de una envergadura que no tiene cabida en este tipo de estudio, pero sí es una muestra estratégica, es decir, una muestra basada en la revisión bibliográfica, en la pluralidad de los perfiles de los entrevistados (que aparecen recogidos en los *verbatims* de los resultados), y sobre todo, en la utilización de informantes claves. Los guiones para hacer estas entrevistas han girado todos en torno a la concepción de la integración que tienen los sujetos del estudio, y su relación con los procesos de integración, tanto cuando se trata de autóctonos que trabajan directamente en estos ámbitos, como de inmigrantes que colaboran, de distintas maneras, en la integración de los inmigrantes marroquíes. Las entrevistas duraron en torno a media hora.

A partir de la aplicación de estas técnicas se ha hecho un análisis de la información obtenida, en el que se ha comparado la revisión bibliográfica con el análisis del discurso. Con este análisis no se ha intentado demostrar o falsar los estudios que se citan, ya sean teóricos o prácticos, sino ampliar el concepto de integración a partir de los discursos de los sujetos, y hacer una análisis más o menos general de las características del sistema de integración español. Por último, como decía, esta investigación tiene un componente principalmente teórico, por lo que el objetivo final ha sido definir el sistema de integración que considero que garantiza las mayores cuotas de convivencia entre los distintos grupos étnicos.

5. Resultados y Discusión.

5.1. Madrid ciudad global.

Madrid es hoy una ciudad que representa bien las nuevas articulaciones entre lo global y lo local que describen los fenómenos transnacionales (Barañano 1999, 2006, 2010; Soja 1996a, 1996b). Por un lado, Madrid se ha transformado en la última década en una ciudad global, en un nodo de la red de comunicaciones por la que se transfiere información, conocimientos, capitales y personas. Al contrario que ciudades como Roma, Nápoles o Marsella, Madrid ha ido cogiendo peso en las relaciones europeas durante los años 90 y especialmente en el nuevo milenio (Sassen, 2001: 125), pero también en las relaciones internacionales. Desde un punto de vista económico, Madrid se ha desarrollado atrayendo turismo, nuevos residentes, nuevos capitales, nuevos negocios. Este desarrollo económico ha situado a Madrid cerca de la órbita de otras grandes ciudades globales, lo que también ha tenido una influencia directa en los procesos migratorios.

España se ha caracterizado hasta hace poco más de una década por ser un país con tasas más altas de emigración que de inmigración. Desde la conquista y colonización de América, hasta la Guerra Civil Española y la dictadura franquista, la sociedad española ha experimentado procesos continuos de emigración, principalmente a todo el continente americano, destacando las antiguas colonias, y a Europa, especialmente a Francia, Alemania y en menor medida a Bélgica y Suiza.

Podemos distinguir tres etapas en la inmigración en España (Izquierdo 1996; Cachón 2002). La primera etapa finaliza en 1985, la inmigración hasta este momento es mayoritariamente europea y en menor medida de latinoamericanos (un gran número de ellos debido a las dictaduras militares). En estos momentos la presencia de marroquíes en España es muy pequeña, a pesar de la cercanía entre los dos países y de que Marruecos llevaba inmersa en el ciclo migratorio⁸ desde los años 50.

⁸ Para definir los ciclos migratorios acudo a Joaquín Arango (1993: 7): “*los sistemas migratorios se definen por la asociación, dotada de cierta vocación de permanencia y acompañada de un denso tejido de interrelaciones de diversos órdenes, que se establece entre una región receptora de inmigración y un conjunto de países emisores de emigración*”.

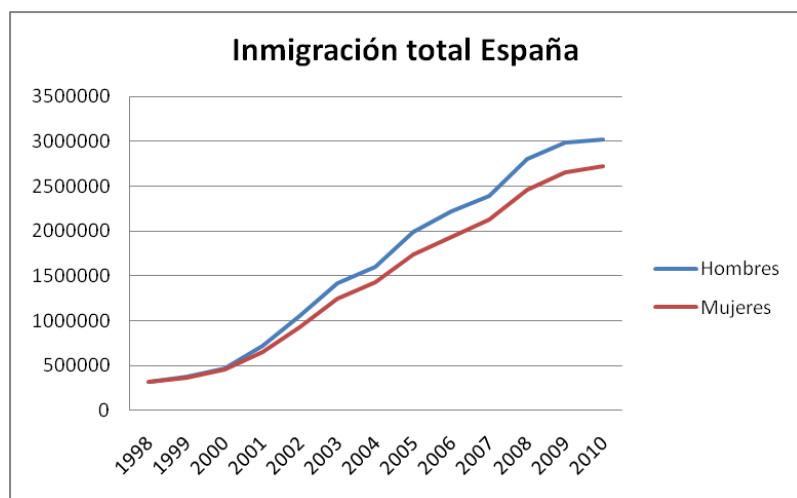
La segunda etapa corresponde al periodo entre 1986 y 1999, y coincide con la llamada tercera mutación del sistema migratorio europeo⁹. Desde finales de los 70', pero especialmente en los 80' y 90', España empieza a crecer económicamente, entra como miembro de pleno derecho en la Unión Europea y aparece en el escenario internacional por el éxito de la transición política y por ciertos acontecimientos como la entrada en la OTAN, las olimpiadas de Barcelona 92 o la Exposición Universal de Sevilla del mismo año. La inmigración cambia, y asiáticos, europeos del este, pero sobre todo magrebíes (principalmente de Marruecos), comienzan a establecerse en España (López García, 1996). Este periodo coincide con el cierre de fronteras de países como Francia, Bélgica u Holanda y con el crecimiento económico de ciertas regiones españolas. De esta manera, ya desde los años 70, se producen los primeros movimientos relevantes de población marroquí, en este caso a Cataluña (López García, 2004). Sin embargo, no será hasta los 90, cuando Madrid comience a tener una población importante de marroquíes. Los inmigrantes marroquíes dejan de ver a España como un país de paso, siendo el primer gran colectivo de inmigrantes que comienzan a establecerse en nuestro país de una manera permanente. La necesidad de mano de obra debido al *boom* de la construcción en toda España y, posteriormente, del sector servicios, por el crecimiento del turismo y también por el incremento del consumo interno, tornaron a todo nuestro país en un lugar atractivo.

La tercera etapa de la inmigración en España comienza a partir del nuevo milenio, cuando la procedencia de los inmigrantes se pluraliza, y cuando el crecimiento de la tasa de inmigrantes en España se multiplica por 20 en apenas 15 años.

⁹ Según autores como López García (1996) o Cachón (2002), el sistema migratorio europeo, sufre tres etapas o mutaciones. La primera etapa corresponde a los años 50, cuando surge el sistema migratorio europeo y se producen movimientos de población desde las antiguas colonias europeas localizadas en los países del sur, hacia las metrópolis del centro y del norte de Europa. La reconstrucción de Europa tras la Segunda Guerra Mundial atrajo demanda de mano de obra barata lo que impulsó las migraciones especialmente desde Turquía y el Magreb. La segunda etapa o mutación se produce durante los años 60 y 70, cuando la inmigración laboral se sedentariza, se producen reagrupamientos familiares y el nacimiento de los migrantes de segunda generación, es decir, hijos de inmigrantes con nuevas adscripciones étnicas, momento en el que comienzan a plantearse los primeros desafíos ante la diversidad cultural y religiosa de los "nuevos nacionales". La tercera etapa corresponde a los años 80, cuando en plena crisis económica los países que antes habían recibido inmigrantes cierran sus fronteras y otros países como España, Portugal, Grecia o Italia, que antes se consideraban países de paso hacia la Europa más desarrollada económicamente y que eran eminentemente exportadores de mano de obra, comienzan a recibir inmigrantes.

Esta conversión de España y de Madrid, como lugares con un peso relevante de la inmigración, es por tanto, muy reciente. En sólo 10 años, el porcentaje de inmigrantes en España ha pasado del 0,63% en 1986 al 10% en 2007¹⁰, convirtiéndose España en el segundo país del mundo en porcentaje de inmigrantes, detrás de Estados Unidos (Tabla 1). La población marroquí en 2007 era la mayoritaria dentro de los inmigrantes en España (12,90%) 582.923 individuos¹¹. Según los datos del padrón de 2010, en España el número de inmigrantes ha ascendido a 5.747.734, lo que supone un 12,2% de la población, un (47.5% mujeres), de ellos 754.080 provienen de Marruecos, un 13,12% de la inmigración total (39.7% mujeres) (Tabla 2). El colectivo marroquí es el colectivo de inmigrantes más numeroso en España. El año 2011 es el primero en el que tenemos un saldo migratorio negativo, se mantiene el 12,2% de población migrante pero el numero total desciende, habiendo 5.730.667 inmigrantes en España. El motivo principal de este retroceso, que parece ir a más, es la crisis económica más que las nacionalizaciones.

TABLA 1. Evolución de la población inmigrante en España por sexos.

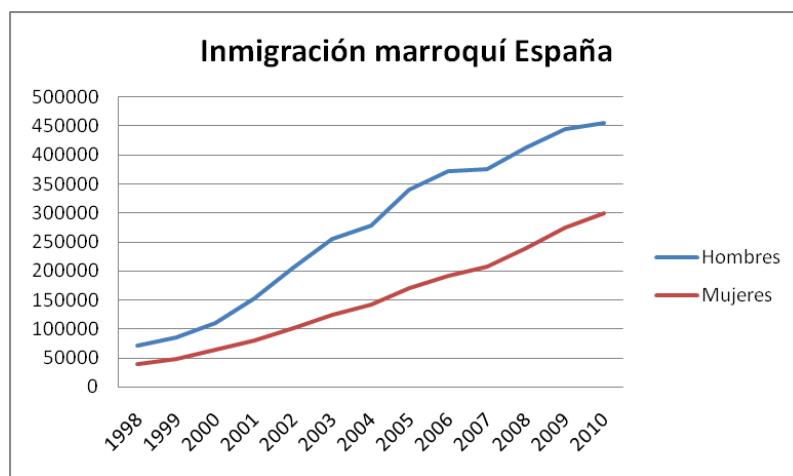


Fuente : eleboración propia a partir del Censo y de los padrones municipales.

¹⁰ Padrones municipales. Fuente: INE

¹¹ Padrón Municipal de habitantes, Enero 2007.

TABLA 2. Evolución de la población inmigrante marroquí en España por sexos.

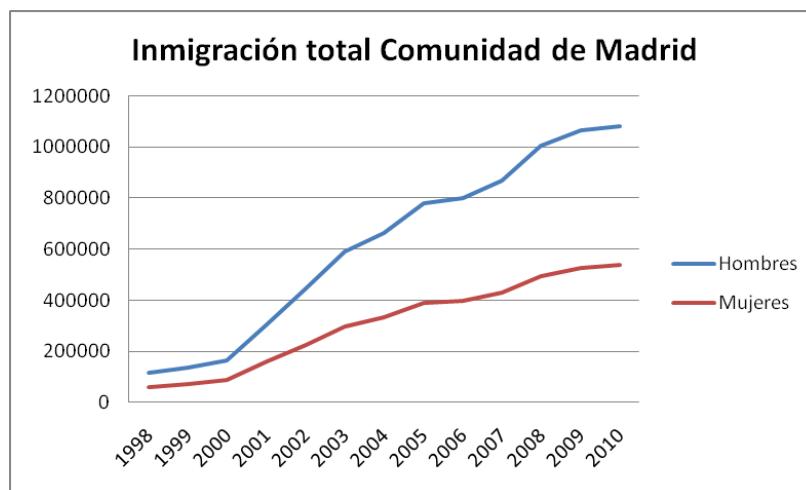


Fuente : elaboración propia a partir del Censo y de los padrones municipales.

La comunidad de Madrid es excepcional en este aspecto, es una de las autonomías con más porcentaje de inmigrantes, los últimos datos de población hablan de un 16,62%¹². Además, es la segunda con más inmigrantes de origen marroquíes 8,07% (85.622) (de los inmigrantes), tercera nacionalidad en importancia detrás de rumanos y ecuatorianos. En la Comunidad de Madrid hay 1.079.944 inmigrantes según el padrón de 2010 (49.8% mujeres), de ellos 86.386 son marroquíes (41% mujeres) (Tabla 4).

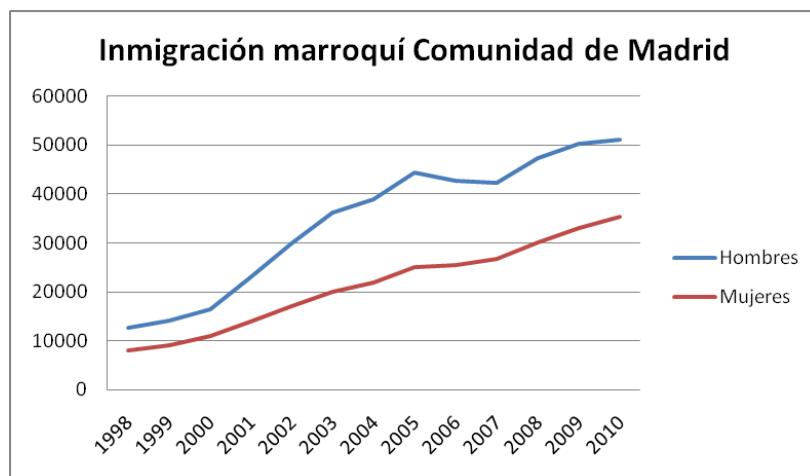
¹² Informes del Observatorio de la Inmigración de Comunidad de Madrid, Enero 2008. No podemos especificar qué lugar ocupa respecto a otras comunidades ya que no en todas se han publicado los datos de 2008, en 2007 era la 4^a.

TABLA 3. Evolución de la población inmigrante en la Comunidad Autónoma de Madrid, por sexos.



Fuente : eleboración propia a partir del Censo y de los padrones municipales.

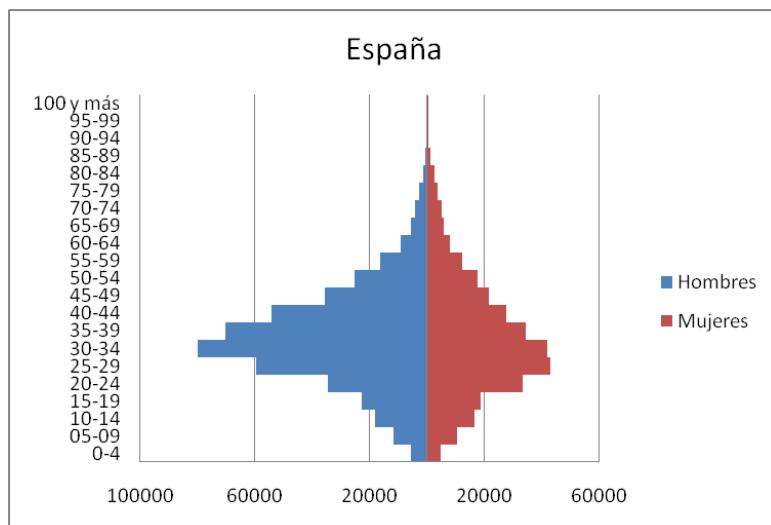
TABLA 4. Evolución de la población inmigrante marroquí en la Comunidad Autónoma de Madrid, por sexos.



Fuente : eleboración propia a partir del Censo y de los padrones municipales.

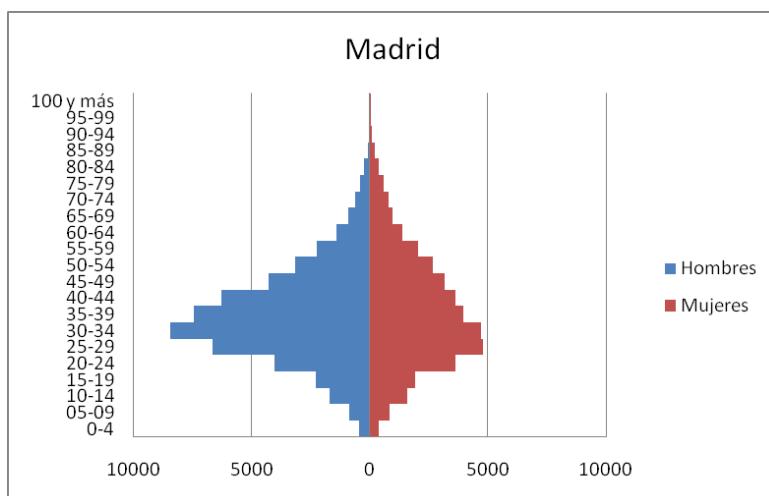
En cuanto a la distribución por sexos, en España hay más peso de población marroquí masculina, 64,38% frente 35,62% de mujeres. También es una inmigración joven, ya que más del 32% de la población se encuentra entre los 25-35 años (Tabla 5).

TABLA 5. Pirámide de la población marroquí en España.



Fuente : eleboración propia a partir del los padrones municipales de 2010.

TABLA 6. Pirámide de la población marroquí en a Comunidad Autónoma de Madrid. .



Fuente : eleboración propia a partir del padrón municipal de 2010.

Según la Encuesta Nacional de Inmigración de 2007 el 2,7 % de los magrebíes residentes en España tienen estudios superiores y no se encuentran subempleados, el 90,8 % están subempleados o en paro, y el 6,5 % tiene más de 65 años y están jubiladas. Los que no están desempleados llegaron a España en su mayoría antes de 1987, y su media de edad es de 41 años. Los que están subempleados o en paro tienen una media de edad de 34 años y llegaron principalmente desde 1997. El alumnado inmigrante en las enseñanzas no universitarias representa el 8,35%, con una cuantía de 591.560 alumnos respecto a un

total de 7.081.682 alumnos. Dicho porcentaje ha aumentado casi un punto porcentual por año desde 1996. El alumnado procedente de América del Sur es el grupo más numeroso, siendo Ecuador el país con mayor representación en el sistema educativo español (95.644). Le sigue el alumnado procedente de África, fundamentalmente de Marruecos (90.955) (CIDE, 2007).

El alumnado inmigrante matriculado en enseñanzas universitarias también está aumentando. Entre 1997 y 2007 pasó del 0.68% al 2.10%. En 2010 el porcentaje de alumnos inmigrantes es del 3.2%, y de ellos el 64.6% procede de fuera de la UE. En el curso 96-97 el 18.3% del alumnado extranjero procedía de África (principalmente de Marruecos) y en el curso 2006-2007 la proporción era del 19.4% (Ministerio de Educación, 2011).

Esta transformación tan rápida ha tenido consecuencias tanto políticas y sociales como espaciales. Madrid como capital de España, país que representa la puerta más cercana a Europa para las migraciones africanas, pero también para las latinoamericanas, ha cobrado un papel geoestratégico central en la gestión política de las migraciones de la Unión Europea. A pesar de que España siempre ha sido considerado un país del sur europeo debido a su desarrollo económico, se ha convertido en un país central para el control de la frontera sur de Europa, pero también para gestionar la cooperación en materia de inmigración irregular con países como Marruecos, Mauritania o Senegal, así como con todos los países de Latinoamérica.

Desde el punto de vista social, Madrid se ha convertido en una ciudad global debido a los nuevos habitantes y a sus nuevas prácticas sociales, así como por la inmersión de los habitantes autóctonos en las dinámicas globalizadoras. Por un lado, los nuevos habitantes han traído nuevas prácticas culturales, nuevos imaginarios, nuevas costumbres que reeditan en la sociedad madrileña y que suponen una multiplicación de los referentes clásicos; pero a la vez, los habitantes autóctonos han experimentado las transformaciones locales propias de la globalización, como la descentralización económica, la precarización del mercado laboral y la inserción en las redes globales de comunicación.

Por estos motivos Madrid ha representado un buen laboratorio urbano para una investigación que ha tenido en cuenta los debates en torno a las transformaciones producidas por los procesos migratorios, y que se ha planteado la integración desde un punto de vista teórico, pero también a través del discurso de los actores implicados en estos procesos.

5.2. Integración y diferencia cultural.

La integración es el mecanismo social y político por el cual los Estados-nación incorporan a los inmigrantes a las sociedades de recepción. Dependiendo de cómo sea el modelo de integración¹³ de cada país o de cada región, los inmigrantes que quieran pasar más o menos tiempo en un país e incluso establecerse, lo tendrán que hacer de una manera u otra a través de unas leyes, a veces escritas y otras veces no. El término integración es complejo, ya que puede pivotar entre la asimilación y el *empoderamiento*; puede circunscribirse a cuestiones legales y cuestiones laborales, aunque las cuestiones culturales son primordiales. La inmigración, como mostró Sayad (2006), es aceptada cuando surge por la necesidad de mano de obra de los países receptores y pierde su sentido cuando el inmigrante no está realizando esa labor. La presencia de los inmigrantes se percibe como temporal y supeditada a un contrato laboral. Cuando los migrantes se establecen, para muchos políticos y ciudadanos el problema es que no se integran, que no dejan de lado su cultura para asimilarse a las costumbres del país que le está acogiendo. Se acepta comúnmente que los inmigrantes no puedan tener la libertad de expresar sus idiosincrasias o si lo hacen, deben circunscribirse al ámbito privado.

Durante el desarrollo del trabajo de campo encontré un blog¹⁴ de un joven marroquí que acababa de llegar a Madrid y que contaba sus experiencias con bastante asiduidad. Naoufal, que se dedica a asuntos distintos a la sociología, resumió en pocas palabras la idea central de esta primera parte del marco teórico, y uno de los argumentos principales de gran parte de los trabajos que he utilizado para confeccionar tanto la investigación como el texto. En una de sus primeras entradas decía:

Antes era un ciudadano... y ahora soy un inmigrante.

Inmigrante... una palabra que para mí sólo conlleva una connotación de diferencia. ¡Soy inmigrante, soy diferente! Una bonita frase que rima.

Tampoco es malo ser diferente, como dice el spot de Hugo Boss "don't

¹³ Existe muchos y muy buenos estudios comparativos sobre los distintos modelos de integración, entre ellos el de Garreta (2003). Sin embargo no pretendo hacer una comparación exhaustiva entre los distintos modelos, ni profundizar mucho en los aspectos legales de la integración, sino mostrar los distintos recorridos y procesos en los que los inmigrantes se integran a partir de sus propias definiciones de este proceso.

¹⁴ Este blog se encuentra en la dirección: <http://naoufal-morjani.blogspot.com.es/>. En este caso, utilice el verdadero nombre del protagonista de estos extractos ya que se trata de una información de libre acceso.

imitate, innovate!" Por eso voy a complicar un poco la frase, y la voy a formular de la siguiente forma:

Soy inmigrante en España. Con sólo añadir "en España", ser inmigrante o ser diferente coge otra dimensión en términos de significado y valor. "¡Moro!", "¡moraco!", "¡sudaca!", "¡guiris!", son términos utilizados en la actualidad de forma despectiva. ¿Pero por quién? La respuesta me dio a pensar en una cosa muy interesante. Los ancianos son muy nostálgicos, los niños muy inocentes, sólo falta la parte que cae en el centro de la pirámide "humana"; de los cuales, según mi experiencia propia, los españoles que hayan pasado un tiempo en algún país extranjero (la mayoría suele ser en algún país del Reino Unido) son más abiertos. He constatado y en modo "vivo" que tratan a los inmigrantes como personas normales, no como seres diferentes. ¿Y el resto de los españoles? allí queda el dilema. **La televisión, la prensa, la mentalidad, la educación... propagandistas de tantos prejuicios.**

En fin, sólo quería proyectar más o menos el tema que exploraré en este diario. Un tema que me afecta a mí directamente al igual que a millones de personas que han elegido a España como su país de residencia, renunciando a sus vidas en sus países de origen. Dejando atrás unas vidas llenas de tantas cosas para buscar a diario un trozo de pan.

Naoufal, con estudios superiores, proveniente de un medio familiar favorecido, que vino a Madrid con una oferta de trabajo de una empresa internacional, pasa de ciudadano a inmigrante en el mismo momento en el que cambia de país y de sociedad. Las palabras de Naoufal reflejan bien la doble dimensión de la inmigración que plantea Sayad; por un lado, su presencia o su entrada se legitima (o tiene que ser legitimada a través de los mecanismos jurídicos españoles) porque viene con un contrato de trabajo, pero su presencia como diferente, es por así decirlo, ilegítima. Naoufal es sólo un inmigrante, un individuo que pertenece a un colectivo concreto y que porta unos valores culturales reconocibles y diferenciables.

Una joven marroquí, que contestó la entrada del blog de Naoufal, hablaba de la percepción, del sentimiento que atraviesa la identidad de algunos sujetos, que son identificados como parte de un todo cuando se establecen en España. Ser diferente, por tanto, no es algo que se construya a priori, sino que es un concepto, una construcción relacional que aparece sólo cuando se llega a la sociedad de recepción,

independientemente de que no se cumplan los estereotipos que parecen más obvios en la objetivación de los sujetos migrados, en este caso, de los marroquíes.

(Mujer joven marroquí que contesta al blog de Naoufal) Hola, yo soy una chica marroquí. Vine a España a estudiar y todavía no me he ido. Yo también **llegué a este país en unas condiciones inmejorables**, no he tenido que sufrir nada de lo que tienen que sufrir nuestros paisanos; es más, al contrario, vine con todas las comodidades.

Pero a pesar de esto y de que soy una persona con un nivel educativo alto, **esto no me ha excluido de ser "mora"** (aunque si soy sincera nunca me han llamado así directamente ni me he sentido discriminada) pero sí me hacen sentir diferente.

Sin embargo, a pesar de que estas diferencias de partida condicionan necesariamente la inserción social de los marroquíes, son muchos los inmigrantes que, de manera individual y colectiva, proclaman su integración en el nuevo contexto precisamente a partir de esas diferencias.

Los modelos políticos de integración social tienen mucho que ver en la idea de la integración que tiene la mayoría de la sociedad. El modelo universalista abstracto o republicano, característico de Francia, y el modelo multiculturalista¹⁵, característico de Inglaterra, representan los dos polos o los dos grandes preceptos en torno a los que se han articulado los modelos de integración occidentales desde la época colonial¹⁶. Ambos países, debido a sus políticas de naturalización, tuvieron que gestionar la incorporación y visibilización de nuevas formas culturales y religiosas en el interior de sus fronteras (Lapeyronnie, 1993). Para la mayoría de los investigadores sociales estos dos modelos opuestos han fracasado precisamente porque no han conseguido integrar verdaderamente a los inmigrantes (y a sus descendientes) en sus sociedades (Schnapper, 1991: 40).

El modelo de integración francés tiene como objetivo que todos los inmigrantes acaben supeditando cualquier diferencia cultural a los valores universales republicanos. Este modelo tiene muchas similitudes con el que preconizaba la primera generación de la Escuela de Chicago. El problema del velo en las escuelas es paradigmático, ya que se

¹⁵ El multiculturalismo como modelo de integración política surge en Canadá (Kymlicka, 1996).

¹⁶ Marco estos dos modelos como polos opuestos para describir todas las situaciones intermedias entre las que pivotan tanto los propios actores de la integración como los científicos sociales.

prohíbe ir con signos religiosos porque la enseñanza y el Estado son laicos, independientemente de las consecuencias sociales que acarree esta prohibición y de que también se esté vulnerando un derecho que nace con la misma Revolución Francesa, la posibilidad de expresar libremente la religión, las ideas y las orientaciones individuales.

Sin embargo, a pesar de que los límites para la promoción de las diferencias son pequeños, lo cierto es que la sociedad francesa ha incorporado algunas de estas novedades a su imaginario social, como la comida, la música o el cine, aunque en muchos casos no se pierde ese matiz exótico de épocas pasadas. Su mayor virtud puede ser la política de naturalización de los inmigrantes de origen colonial, además de que el estatuto para los refugiados es más abierto que en otros países. Pero el sistema de integración reduce la definición de la ciudadanía a los valores inmutables de la República, y no son pocas las voces que ven el origen del “problema” de las diferencias en esa política de naturalización.

El modelo británico tampoco ha tenido éxito, ya que aunque bajo la premisa del multiculturalismo se ha permitido que cada cual pueda exhibir o exponer sus diferencias, en raras ocasiones se ha producido una verdadera comunicación cultural, dando pie a la guetización de la inmigración. La virtud más destacable del multiculturalismo reside en que las diferencias suelen ser respetadas e incluso valorizadas, pero su defecto principal es que estas diferencias suelen situarse en la periferia social (que tiene un reflejo directo también en la periferia geográfica). No hay comunicación entre culturas sino segregación. Lo que resulta más preocupante al repasar estos dos modelos, incluso haciéndolo de forma tan superficial, es que muchos de los conflictos étnicos que se producen tanto en Francia como en Inglaterra ya no son entre autóctonos e inmigrantes, sino entre nacionales con distinta adscripción étnica.

La crisis de las *banlieues* y los atentados de Londres son los ejemplos paradigmáticos del fracaso de los dos sistemas, como señala Wieviorka (2009) en un artículo sobre la sociología de la inmigración.

En España no se ha optado por ninguna de las dos corrientes, no hay un sistema de integración definido a partir de valores universales y no hay una razón superior fuera del sistema jurídico y constitucional que articule las maneras de integrarse en la sociedad. Desde el punto de vista político, social y sociológico, comprende muchas definiciones en nuestro país, desde la interpretación asimilacionista francesa hasta el *empoderamiento* propio de los indígenas de Latinoamérica. Dentro de los científicos sociales hay también un fuerte debate en torno al concepto, para algunos es un término que tiene que ser

desechado, porque da cuenta de un fenómeno muy concreto, es decir, la asimilación. Otros proponen matizar el término y hablar de integración social, además de la jurídica, para relacionarla con un proceso más complejo que no tiene porqué conllevar la asimilación. Pero lo más interesante es que muchos migrantes utilizan el término integración como un proceso opuesto a la asimilación. Tanto en las entrevistas, como en algunos textos de asociaciones y de científicos sociales, se habla de la integración como un proceso dialógico en el que los inmigrantes se incorporan a la sociedad española aceptando sus normas jurídicas y respetando los usos sociales más generalizados, pero conservando su cultura y (re)creándola en el nuevo contexto. Y más allá, autores como Javier de Lucas (2003, 2005, 2006), Lorenzo Cachón (2009) o Graciano González (2008), hablan de un proceso todavía más complejo, de relaciones interculturales a través de las cuales la sociedad española también se integra, se adapta e incorpora nuevas prácticas presentes ya en el contexto español.

Una de las entrevistadas, que tenía una formación muy importante sobre los temas franceses y familia desde hace años establecida en Francia, es un buen ejemplo de las contradicciones entre la asimilación y la integración a nivel conceptual y a nivel práctico.

(Joven universitaria marroquí que lleva velo) Tengo (familia) en Francia, pero ellos son segunda generación, de hecho no hablan nada árabe, están totalmente integrados y vienen 15 días a Marruecos de vacaciones, realmente... no sé.

¿ENTONCES PARA INTEGRARSE HAY QUE PERDER COSTUMBRES?

Yo creo que sí, para integrarse 100% sí. Yo creo que ellos ya han nacido allí, entonces -eso es lo mío, no de mis padres - yo creo que ellos lo interpretan así. Además se han casado con franceses... en plan unos más.

Es un hecho contradictorio, yo me considero integrada pero con mi identidad, sin perder mi identidad. A lo mejor si tengo hijos aquí no sé si serán árabes, musulmanes o marroquíes, lo dudo mucho.

También hay algunos individuos, sobre todo de segunda generación¹⁷ o de primera generación y media¹⁸ que sí conciben la integración a la francesa. En realidad los dos

¹⁷ El término segunda generación tiene connotaciones discriminatorias en sí mismo, ya que se refiere a hijos de inmigrantes que han nacido en España, es decir, españoles con una adscripción étnica distinta, por lo que su utilización ha sido criticada tanto por investigadores (García Borrego, 2006) como por los propios sujetos denominados de segunda generación. En Francia se utiliza la expresión “*issus de la migration*”, es decir, descendientes de inmigrantes, pero también ha sido ampliamente criticada. En mi caso utilizo el término segunda generación en ciertas ocasiones para agilizar la lectura del texto y porque

ejemplos que pongo son de personas que no se relacionan excepto por cuestiones laborales con población marroquí. No hay un rechazo, pero para estas dos personas la integración es españolidación, aunque también expresan las dificultades del proceso.

(Mujer joven marroquí que llegó a España con dos años) Hay algunos chicos que nacen aquí y no se integran. Es que yo no me relaciono con ellos pero mi hermana sí, la mayor y mis primas. También es que, aparte de la formación cultural que tienen, que es muy muy muy baja, para ellos la mujer está para cocinar, para cuidar a los niños... también tengo amigas profesoras que me hablan del abandono de los estudios por parte de los niños... pero ellas mismas son las que se promocionan más, las que promocionan más su cultura.

¿TUVISTE ALGÚN TIPO DE PROBLEMA EN EL COLEGIO?

Ninguno, ninguno, porque yo me integraba, por eso no hay problema, porque con la integración no hay problema.

¿CREEES QUE OTROS COMPATRIOTAS TUYOS NO SE INTEGRAN?

No, yo creo que no se integran, pero desde las familias. Los muchachos, por mucho que se quieran integrar yo creo que hay un círculo, porque yo tengo amistades y tengo clientes (...) El denominador común, son diferentes, porque los españoles...bueno, para ellos son los cristianos, o sea que tampoco, ellos son musulmanes, tienen una forma de vivir, de ver las cosas, ellos mismos fuerzan su separación, para mi entender.

(Español de padres marroquíes) Ellos no pueden y no quieren comportarse como yo, pero porque no han ido al instituto, no se han educado aquí.

¿QUÉ TENDRÍAN QUE HACER O QUÉ TENDRÍA QUE PASAR PARA QUE SE COMPORTASEN COMO TÚ?

Ellos no pueden comportarse como yo porque necesitan una historia en España, sus historia son actuales, sobre todo los chicos que están en Lavapiés. Lo tienen mucho más complicado, no es que el sistema les empuje, pero a veces solo ven la salida de delinuir, de ser transgresores. Yo tengo facilidades, he nacido aquí, tengo papeles, yo me puedo mover libremente. Muchos de ellos no tienen documentación, les genera la

es un término consolidado en los estudios migratorios, aunque siempre alejado de las definiciones homogeneizantes y etnocéntricas que critican los autores que desechan este término.

¹⁸ Se llama primera generación y media a los chicos que han nacido fuera de España, que son inmigrantes, pero que vinieron de niños y la mayoría de su socialización se ha producido en la sociedad de recepción.

sensación de que no tienen derecho a vivir aquí, piensan que no les quieren aquí.

Los problemas en torno a la integración de los migrantes marroquíes se localizan muchas veces en la sociedad de recepción y en su falta de tolerancia. No se aceptan las costumbres de los marroquíes y concretamente su religión, lo que imposibilita la integración, ya que los marroquíes no están dispuestos a renunciar a sus costumbres y a sus creencias.

Sin embargo, aunque muchas veces se achaca a los nacionales los problema de integración de los migrantes, son los propios migrantes los que quieren separarse de las definiciones que les victimizan. En este sentido, en el trabajo de campo han surgido muchas definiciones novedosas de la integración, en primer lugar expresándolo como un proceso difícil, pero también de contestación. Así, si desde la sociedad de recepción se suele achacar a los inmigrantes que debido a su cultura o a su religión no se integran, son los propios inmigrantes los que se separan de estas definiciones. Los marroquíes no conciben una integración en la que pierdan sus costumbres, independientemente de que algunos de los que entrevisté no las seguían.

(Trabajador marroquí de una asociación de inmigrantes marroquíes) A veces hay gente de la población autóctona que **piensan que un tal Mohamed, o Mustafá, está integrado porque bebe alcohol y porque está comiendo cerdo.**

(Marroquí profesora de esgrima) **porque integrar no es beber alcohol, comer jamón (...) y vestir igual que ellos.** Es que tú no puedes tener tus creencias, tus costumbres y tu manera de vestir

Además de ciertos aspectos culturales, el recurso al Islam, aparece en todas las entrevistas como una vía indispensable para la integración, como algo que no sólo debe conservarse, sino que facilita la integración, para muchos ser un buen musulmán implica ser un buen inmigrante (Khosrokhavar, 2003 : 53) .

La diferencia cultural no tiene que ver del todo con la integración. Hoy en Francia, por ejemplo, como lo demuestran los trabajos de Michèle Tribalat (1998), los inmigrantes magrebíes son percibidos como culturalmente muy extraños, sin embargo, su integración se produce rápidamente (Wiewiorka, 2004: 289). Y del mismo modo sucede con la

nacionalidad, ya que muchos de los considerados inmigrantes, son franceses, de padres franceses, pero musulmanes. En cualquier caso, aunque se piense que es un conflicto de origen religioso y aunque desde una parte de la sociedad madrileña se acusa a los marroquíes de la proximidad de su religión hacia posturas totalitarias, son ellos mismos los primeros que critican la mala imagen que dan algunos (anti)actores (Wiewiora, 1992, 2008). Según muchos marroquíes, los terroristas dificultan la incorporación normalizada de los marroquíes a la sociedad madrileña, por lo que incluso entienden las actitudes más o menos xenófobas de la sociedad de recepción. En todas las entrevistas aparecido esta diferenciación.

(Blog de un joven marroquí) Amigos, estos días he estado al tanto de los atentados que se estaban preparando en Casablanca, frustrados por la policía marroquí, y hoy por la tarde me comentaba un amigo, para sorpresa mía, que dos marroquíes más se han inmolado enfrente del consulado o la embajada americana. No sé ya para dónde dar la cara. **Era eso lo que nos faltaba, como marroquíes, para facilitar más aún nuestra integración aquí en España. Creo que la situación de por sí era difícil** (me refiero a la integración por nuestra parte y la aceptación por la parte de ellos), vale bien, pero ahora, ya con tanta gente que se inmola por ahí, ya no sólo es frecuente que no nos acepten, hasta lo encuentro normal y todo. Todos los españoles, amigos míos, son gente sinceramente que no te juzga por de dónde vienes, no te juzga por tu comunidad, sino que observan la PERSONA que eres. Los españoles con los que me encontré en mi vida, que vi que no aplicaban este cuento, se lo intenté explicar brevemente y de forma que lo aceptaran también. No obstante, **la culpa que tienen los españoles, de que se equivocan con nosotros a la hora de no aceptarnos, creo que es una culpa que se atenúa y se suaviza un poco con estas últimas noticias desoladoras que están sucediendo en Marruecos.** Total, que el españolito pone el CNN+ y oye la noticia de que 2 marroquíes se han inmolado no sé dónde y otros 10 que fueron llevados a la cárcel por intenciones terroristas y unos 7 que andas no sé por qué parte del país escondidos y al día siguiente el chaval va y pone el mismo telediario, CNN+, y vuelve a oír cómo otros 3 se han inmolado a su vez. A continuación suena el teléfono, el españolito atiende y adivinad qué pasa....: "Buenos días, llamaba por el anuncio de que Ud. alquilaba un piso/habitación. Le llamo por eso, y por cierto, soy marroquí". El final de la conversación telefónica os lo podéis imaginar, amigos. Y creo que es el final más normal,

en estas condiciones. Lamentablemente. Un abrazo para todos y que las cosas cambien, amigos.

Estas críticas no se circunscriben solo a estas actitudes especialmente violentas o terroristas, sino a cualquier comportamiento que empeore la imagen de los marroquíes que vienen a Madrid para mejorar su situación vital. Son una minoría, gente que se identifica de una manera reactiva y que no tienen interés en integrarse.

(Hombre marroquí recién llegado) **Y dicen que eso afecta a nuestra fama y dicen, es verdad, por cuatro gilipollas que están por ahí... porque la gente no distingue**, al fin y al cabo meten a todo el mundo en el mismo saco, no saben distinguir ni tratar a una persona por cómo es, sino de dónde viene.(...)

...como estamos hablando de Lavapiés, yo que he pasado por Lavapiés, yo nunca he vivido allí, pero me cuentan un montón de cosas y a veces he ido allí a tomar algo y tal y he visto por la zona. Yo en aquella zona, **lo que es la Plaza de Lavapiés nunca me paro ni un segundo porque sólo por mirar... aún que son paisanos míos a mí me da un poco de susto, me imagino cómo le pasa a un español.**

¿Y POR QUÉ?

Por el aspecto que muestran que es un montón y tienen un aspecto que te da un poco de pánico al verles, como siempre, cuando ves a cuatro o cinco siempre piensas que están tramando algo; y se nota y tal. **Yo como entiendo su idioma, paso al lado y escucho cosas que están tramando y tal; uno que está contando que no sé lo que ha hecho a ése; otro que tal; otro que vamos hacer esto.** Entonces, se ve, su forma de cortar el pelo, su forma de vestir que tal, que no te da confianza y por eso me imagino que los españoles o hasta otros extranjeros que no tienen la mala fama, aunque son malos algunos de ellos, tengan esa percepción. Entonces, el barrio como es no hay medios para que esta gente... no hay dónde puedan distraerse que no estén en la calle, que no estén en grupos, en bandas y tal, el barrio como está saturado de negocios, de bares y tal y no hay otro espacio que es la Plaza del metro para juntarse y cuando se juntan menores y tal, y menores que no han recibido una educación adecuada o no están bajo tutela de otras personas, están a mano de bandas o mafias, que se aprovechan de esos menores para que cometan delitos o lo que sea, eso también porque saben lo que es la ley menor, que es una ley que un poco... hasta el menor sabe

cuáles son sus derechos, sabe que al menor aunque le pillen no le van a hacer nada.

Quererse mostrar distinto no significa rechazar solo actitudes especialmente reconocibles e insidiosas. La falta de integración de los compatriotas se relaciona muchas veces con la falta de formación e incluso con el desconocimiento de la propia cultura. No sólo su cultura no es homogénea, sino que los que no se integran en Madrid es porque no conocen bien la cultura marroquí. La cultura marroquí, si es que hay una cultura marroquí diferenciable, no es ni la que la sociedad de recepción presenta, ni la que algunos compatriotas muestran.

(Joven universitaria marroquí que usa velo) La mayoría de los marroquíes, **casi todos los que conozco son analfabetos, no sólo las mujeres, no se integran (...)**

(Trabajador marroquí de una asociación de inmigrantes marroquíes) Y otra gente que, por desgracia, **ha venido del pueblo, sin estudios, sin formación... y se encierran en su casa.**

La integración no se entiende como un proceso pasivo en el que los marroquíes se asimilen o sean aceptadas las diferencias sin más al estilo multiculturalista. La integración se entiende, según estos sujetos, como un proceso complejo en el que los inmigrantes tienen que volcarse, hacer un esfuerzo ellos mismos para romper con la imagen homogénea y a veces perversa de su cultura.

(Joven universitaria marroquí que usa velo) Los que nos interesa integrarnos, **Ilegar a los españoles a dar una visión que no somos como piensan.**

Un joven era muy claro en este sentido, y decía que para integrarse había que atreverse, olvidarse del racismo y coger lo bueno y desechar lo malo de cada sitio. En este extracto y en los siguientes, vuelve a surgir la idea de que el objetivo de los migrantes marroquíes no es reproducir su cultura de origen, sino adaptarse a la nueva realidad, recuperando ciertos aspectos culturales que se sienten importantes en el país de recepción.

(Hombre marroquí que trabaja en un banco) Si estás en un país, **atrévete, sé bueno**, vive como en tu país, a Marruecos le quiero con todo mi corazón, pero a este país también, que me ha acogido. **Piensa bien, olvídate del**

racismo, aprende como esta gente habla, como piensa, hay muchas cosas que quiero conservar de mi país, y otras que no quiero conservar, y de estas gente puedo aprender.

Todo esto tiene que ver con la identidad colectiva y con la idea de sujeto. No se produce ni asimilación ni comunitarismo, sino una reflexión personal acerca de lo propio y de lo común. Existe una identidad colectiva marroquí que está en continua formación y reformulación, a partir de las experiencias subjetivas pero también de los contactos e intercambios continuos con los compatriotas. Esta identidad es nueva, pero se fragua a partir de elementos tradicionales y de las nuevas realidades locales y transnacionales.

Touraine describe tres niveles (Touraine 1994 : 178) en los que se relaciona el sujeto y la comunidad, el primero sería defensivo, de resistencia a la homogeneización, el segundo sería de autoafirmación, como búsqueda de la felicidad personal, y el tercero implicaría la aceptación de los otros como sujetos. Los procesos de integración que sobrepasan la asimilación y se articulan a través del bricolage de distintos aspectos culturales, están interviniendo en los tres niveles o en los tres elementos en los que aparece el sujeto. Hay una defensa a la dominación, porque no se renuncia a lo propio; también hay un amor hacia uno mismo, porque se busca cumplir los objetivos marcados por el proyecto migratorio a partir de lo personal; y hay un reconocimiento de los otros, cuando se incorporan nuevos elementos culturales a la identidad individual. Esta visión puede articularse en formas de entender la integración que también han aparecido en el trabajo de campo.

(Matrimonio de marroquíes)¿QUÉ ES LA INTEGRACIÓN?

Integrarse es coger mi cultura, mi religión, la cultura española, la religión española, coger también unas cosas, **no dejar de lado toda mi cultura y toda mi religión, y tampoco no coger nada de la religión española o de la cultura española, y así continuar mi vida.**

Existe dentro de la comunidad marroquí una intención clara por ser visibles, por mostrarse y ocupar lugares en el espacio público. Esta visibilización se realiza a partir de la subjetividad cultural, que implica mostrarse como uno se ve y no como lo ven los demás, pero además aceptado los particularismos de los otros y valorizándolos hasta el punto de hacer propias algunas de esas diferencias.

(Joven marroquí que contesta al blog de Naoufal) El primer paso para no sentirse "raro" es integrándose con la sociedad española sin la necesidad de perder nuestras culturas, sino al contrario, tenemos que explicar el porqué de nuestras culturas y religiones para que dejen de pensar que somos unos bichos raros. **Otro punto importante es respetar la cultura que nos acoge, sin la necesidad de adoptarla totalmente.** Hay que aprender a aceptar al próximo tal y como es.

(Marroquí con estudios de doctorado) No hay que tener miedo a comer en un restaurante normal, ¿porqué solo tengo que ir a un restaurante halal?, yo prefiero ir a comer allí, abiertamente. Si mi mujer lleva velo y me da igual, nos vamos allí y comemos con la gente, sin ningún problema. Porqué las familias de aquí no van a un restaurante normal. Falta valentía, o saltar algunas normas religiosas, porqué no voy a comer halal si es comida cristiana. Me voy al vips un día, porqué no, la comida casera catalana, porqué no.

Es imprescindible atender a las definiciones propias de una parte fundamental de los sujetos y colectivos implicados en los procesos de integración. La integración vista desde la sociedad de recepción sin tener en cuenta las particularidades y opiniones de los inmigrantes significaría la imposición de una definición particular de los inmigrantes, significaría su alienación (Lapeyronnie, 1996: 264). Pero lejos de alienarse estos nuevos actores madrileños construyen ellos mismo no solo sus definiciones, sino también sus vías para integrarse.

(Hombre marroquí que trabaja en asociaciones de ayuda al inmigrante) **La integración para mí es básicamente implicación en la sociedad donde uno vive, simplemente esto.** Eso sí, con respeto a tu diversidad cultural, religiosa, étnica, da igual. Tenemos un espacio en común, todos comemos, vivimos en el mismo lugar y todos luchamos por el bien de este lugar, por preservarlo. **Y si alguien lleva 30 años viviendo en España y sigue viviendo con las pautas de Marruecos ahí sinceramente yo creo que es una persona no integrada, y hay que intentar explicar y ayudar a la gente para que cambie un poquito el chip.**

5.3. ¿Qué integración? El no-sistema de integración español.

Hablar de integración siempre es problemático y complejo. La gestión de las migraciones en España depende de la Ley Orgánica de Extranjería¹⁹, y aunque esta ley se denomina “sobre Derechos y Libertades de los Extranjeros en España y su Integración Social”, solo tiene un artículo, el 2 ter.²⁰, en el que se hace una referencia explícita a cómo debe realizarse esta integración. Según este artículo las administraciones públicas deben promover la plena integración de los inmigrantes en España, “*en un marco de convivencia de identidades y culturas diversas sin más límite que el respeto a la constitución y a la ley*”. Deja a las Comunidades Autónomas y a los ayuntamientos el desarrollo de planes de integración específicos. De esta manera, desde la aprobación de la ley se han realizado un gran número de programas de integración en todos los niveles administrativos, como el “Plan Estratégico de Ciudadanía e Integración 2007-2010” o el “II Plan Estratégico de Ciudadanía e Integración 2011-2014”, que no tiene un verdadero carácter jurídico ya que es algo así como una guía o una declaración de principios. Luego cada Comunidad Autónoma tiene sus propios planes de integración, como la Comunidad de Madrid, que desarrolló el

¹⁹ La Ley de Extranjería española, llamada Ley Orgánica 4/2000 sobre Derechos y Libertades de los Extranjeros en España y su Integración Social, fue aprobada el 11 de enero del año 2000, y luego modificada por las leyes orgánicas 8/2000, 14/2003 y 2/2009. Su reglamento de desarrollo fue aprobado por el Real Decreto 2393/2004 y sustituido por un nuevo reglamento aprobado por el Real Decreto 557/2011 aprobado el 20 de abril. El Partido Popular en la campaña electoral de 2011 y ya en el gobierno, ha anunciado que modificará de nuevo la ley de Extranjería (Público 25/11/20011)

²⁰ Artículo 2 ter. Integración de los inmigrantes:

1. Los poderes públicos promoverán la plena integración de los extranjeros en la sociedad española, en un marco de convivencia de identidades y culturas diversas sin más límite que el respeto a la Constitución y la Ley.
2. Las Administraciones Pùblicas incorporarán el objetivo de la integración entre inmigrantes y sociedad receptora, con carácter transversal a todas las políticas y servicios públicos, promoviendo la participación económica, social, cultural y política de las personas inmigrantes, en los términos previstos en la Constitución, en los Estatutos de Autonomía y en las demás Leyes, en condiciones de igualdad de trato. Especialmente, procurarán, mediante acciones formativas, el conocimiento y respeto de los valores constitucionales y estatutarios de España, de los valores de la Unión Europea, así como de los derechos humanos, las libertades públicas, la democracia, la tolerancia y la igualdad entre mujeres y hombres, y desarrollarán medidas específicas para favorecer la incorporación al sistema educativo, garantizando en todo caso la escolarización en la edad obligatoria, el aprendizaje del conjunto de lenguas oficiales, y el acceso al empleo como factores esenciales de integración.
3. La Administración General del Estado cooperará con las Comunidades Autónomas, las Ciudades de Ceuta y Melilla y los Ayuntamientos para la consecución de las finalidades descritas en el presente artículo, en el marco de un plan estratégico plurianual que incluirá entre sus objetivos atender a la integración de los menores extranjeros no acompañados. En todo caso, la Administración General del Estado, las Comunidades Autónomas y los Ayuntamientos colaborarán y coordinarán sus acciones en este ámbito tomando como referencia sus respectivos planes de integración.
4. De conformidad con los criterios y prioridades del Plan Estratégico de Inmigración, el Gobierno y las Comunidades autónomas acordarán en la Conferencia Sectorial de Inmigración programas de acción bienales para reforzar la integración social de los inmigrantes. Tales programas serán financiados con cargo a un fondo estatal para la integración de los inmigrantes, que se dotará anualmente, y que podrá incluir fórmulas de cofinanciación por parte de las Administraciones receptoras de las partidas del fondo.

“Plan de Integración de la Comunidad de Madrid 2006-2008” y luego el de 2009-2012. Además los ayuntamientos también tienen sus propias orientaciones reflejadas en otros planes, como el de Madrid, que tiene un “Plan de Inclusión Social de la Ciudad de Madrid 2010-2012”, pero también el “Plan de Convivencia de 2005-2008”, y el “II Plan Madrid de Convivencia Social e Intercultural 2009-2010”.

Esta pluralidad de planes y de orientaciones se debe a la estructura descentralizada del Estado español, y tiene como resultado que la integración se realice de muy distintas maneras. Es por esto, que yo defino a este sistema como el no-sistema de integración español, o la integración sin sistema. Lo interesante de este no-sistema es que la integración no ha estado condicionada por grandes marcos normativos o preceptos que tuvieran que moverse, que cambiarse o que rearticularse, o que sirvieran para justificar jurídicamente la exclusión de ciertos individuos o colectivos. Aunque el respeto a la Constitución o al orden legal existente es un precepto que aparece en el trabajo de campo como el requisito mínimo en el que debe moverse la libertad individual en los procesos de integración en España, la indeterminación del sistema de integración español ha dejado un espacio amplio para que se articulen formas y procesos muy variados de integración.

(Hombre marroquí que trabaja en asociaciones de ayuda al inmigrante) Yo personalmente me posiciono al lado de la libertad religiosa, que cada uno profese su religión pero dentro de la Constitución española. Hay unas normativas y una serie de pautas de convivencia que hay que respetar. ¿En qué molesta alguien que haga el ramadán a alguien que no lo haga? Es una cosa que yo no entiendo, por ejemplo quién me va a obligar a comer jamón serrano cuando es una opción personal, como otro que es vegetariano, simplemente.

(Marroquí con estudios de doctorado) La integración es que cuando vienes a un país, cuando firmas el visado estás firmado un acuerdo, de alguna forma, que vas a integrarte, vas a vivir allí, vas a integrarte y tienes que aceptar a la gente como es, eso lo primero, y aceptar las leyes que están ahí, aunque se opongan a lo que tú crees, o a lo que te han educado porque es tu obligación.

Esto ha tenido consecuencias positivas y negativas. La consecuencia negativa principal es que como las Comunidades Autónomas y los municipios pueden orientar sus políticas de gestión de las migraciones y de integración, algunos políticos locales han

articulado discursos totalmente racistas durante las campañas electorales, en localidades especialmente deprimidas, para obtener más votos. Pero también se han producido muchas consecuencias positivas, de manera intencionada o no. En mi opinión, la principal de ellas es que se les ha otorgado un papel central a los individuos a la hora de promover la integración de los migrantes. No es casualidad que haya encontrado a muchos migrantes que trabajaban para la integración de sus compatriotas en asociaciones creadas por marroquíes. Hay un fuerte tejido asociativo dentro de la Comunidad de Madrid que se encarga de las cuestiones legales y administrativas, pero que también tienen una clara orientación hacia la integración, a través del acompañamiento a los menores en situación de riesgo, de la ayuda a mujeres que salen poco de casa y que tienen problemas de adaptación lingüística, o a través de la promoción de reuniones sobre diversos temas con hombres que generalmente no acuden a estas asociaciones. La integración desde el punto de vista de estas asociaciones va más allá de la inserción laboral o de las gestiones administrativas, no solo hay una vocación asistencial, sino todo un trabajo de integración social de los marroquíes.

(Mujer joven marroquí bereber que trabaja en una asociación) Depende, **está Tarik que no está ahora, es un chico que colabora con nosotros y lleva el tema de jóvenes y él sí que trabaja el tema de la calle hablando con los jóvenes, intentando incentivarles para que hagan cosas**, sobre todo los jóvenes que venden hachís o que no trabajan o que se dedican a otras cosas. **Luego Halal es otra chica, que es del barrio que conoce a casi todas las mujeres de aquí, a los hombres**, cuando va aunque no esté en su horario de trabajo estamos ahí cada una, si surge pues hala, le metemos la charla, ven que te esperamos.

También las asociaciones de ayuda a los migrantes creadas por españoles y los centros de todo tipo gestionados por las distintas administraciones, han visto en el empleo de migrantes marroquíes un buen mecanismo para la integración de sus compatriotas. Dentro de este colectivo de ayuda a la integración destacan los chicos nacidos aquí pero que tienen padres marroquíes y que se dedican a esta labor desde distintos trabajos. Estos chicos de segunda generación tienden puentes entre las “dos culturas”, por lo que ayudan a los marroquíes en su proceso de integración, pero también a los trabajadores sociales españoles a dotarse de mecanismos y a formarse para facilitar este complejo proceso.

(Español de padres marroquíes) **Yo al final he sido un educador de educadores, cuando había algún problema tenía que ir, no porque el**

otro no supiera, sino porque la primera barrera es la cultural. Hay veces que le explican cosas que no entiende pero por vergüenza asienten con la cabeza, le dicen que a tal hora es el desayuno, pero él no lo entiende, luego va tarde y no le dan el desayuno, entonces él se indigna, y te monta el pollo. (...) Tiene que haber más formación, porque es lo que nos va a tocar de aquí para adelante, por mucho que tú detengas, por mucho que tú expulses, por un lado se va y por otro vienen. La gente tiene unas necesidad y tiene que buscarse la vida, si no lo encuentran de otra manera y tienen que acudir a la delincuencia, lo van a hacer. Hay que hacer una integración a la española, yo creo que es posible.

Además de la ayuda formal también existen toda una serie de procesos informales que inciden en la integración de los compatriotas. Estas redes son igualmente determinantes en los procesos de integración, los amigos que llevan más tiempo, que dominan mejor el idioma o que conocen mejor las vicisitudes de la inserción social de los marroquíes, ayudan a otros amigos a adquirir estas habilidades.

(Mujer joven marroquí que usa velo) Tengo amigas que tienen aquí más de seis años y ellas hablan el español muy bien. **Así, cuando salimos juntas,** todas juntas así, hablan conmigo español, no hablan árabe, **hablan en español para que yo pueda aprender más.**

Como en la integración de los marroquíes en Madrid tienen mucho peso los individuos y las asociaciones, también se han producido recorridos de integración muy variados, y en algunos casos muy creativos. Es por esto que quiero renunciar explícitamente a proponer indicadores de integración, como los que cita la Unión Europea en sus tres ediciones del “Manual sobre la integración para responsables de la formulación de políticas y profesionales”, el Ministerio de trabajo Español en su “Manual de Indicadores de Integración de Inmigrantes” o algunos científicos sociales (Garreta, 2003). Un joven con el que me entrevisté también ponía en duda los criterios de integración. Generalmente uno de los elementos más críticos relacionados con la integración es el dominio de la lengua. A diferencia de otros migrantes como los latinos, los marroquíes se topan con esta barrera desde el primer momento, aunque también haya un número importante de marroquíes que ya hablaban el español antes de venir debido a nuestro pasado colonial común. Pero para los que no hablaban antes el español, la distancia lingüística es muy acusada, y el proceso

de aprendizaje suele ser lento. Dentro del colectivo de mujeres marroquíes, hay un número importante que ya están jubiladas o que nunca han trabajado, y que tienen muchas dificultades para hablar la lengua, también porque no tienen con quien practicar. Este joven comentaba que en Marruecos estas mujeres antes de migrar tampoco conocían el árabe clásico y no sabían ni leer ni escribir en su propia lengua. Si nos acogiéramos a los indicadores de integración clásicos, como el dominio de la lengua de la sociedad en la que se vive, estas mujeres tampoco estarían integradas en su propia cultura.

(Trabajador marroquí de una asociación de inmigrantes marroquíes) Mucha gente relaciona el tema integración con la lengua, y vale, lo entiendo. Hay mujeres que llevan aquí 20 años... De hecho se le ha denegado la nacionalidad española a una mujer de Melilla porque dicen que no habla castellano. Lo entiendo, ¿vale? Pero te puedo asegurar que muchas mujeres no han encontrado la metodología de que alguien les enseñe castellano. **Una mujer de 40 años, de 50 años que nunca han cogido un boli ¿cómo van a poder aprender a hablar castellano? Ni siquiera hablan árabe, culto, ni escriben el árabe y ni el castellano. Entonces esa mujer no está integrada si le aplicamos la regla de tres del idioma**, pero sí que hay otra como por ejemplo una mujer que la veo muy abierta y sonriente, que viene al centro a hacer sus actividades, saluda a sus amigas, a su vecina, comparte comidas, es una mujer que se integra a su manera, no necesariamente será siempre –joder, es que no hablas el castellano– pues sí, habla pero su castellano, es su manera de pronunciar el castellano.

Como decía, lo que me ha interesado ha sido analizar la integración desde el punto de vista de los actores, por lo que considero las definiciones subjetivas de la integración más interesantes que unos supuestos indicadores objetivos. Lo que he comprobado en el trabajo de campo es que los migrantes no se resisten a asimilarse y además quieren que sus particularidades entren a formar parte de la realidad española y madrileña. Pero para que este afán de que las diferencias se incorporen al sistema social y político de las sociedades de recepción a través de la integración, se debe dar un requisito: la participación.

Dentro de la comunidad marroquí hay un deseo de visibilización social y también una crítica explícita cuando esta no se produce. Se entiende que la integración y la incorporación de nuevas realidades culturales a la sociedad madrileña surgen necesariamente de la participación.

(Joven marroquí universitaria que usa velo) (La integración es) Conocer las culturas, la nuestra y la suya. **Lo veo mal por nuestra parte, que no participamos en nada**, estamos aquí viviendo (...) formamos parte de la sociedad, es verdad que venimos a trabajar, pero hay que dar algo positivo ya que estamos aquí.

(Marroquí con estudios de doctorado) Es muy importante que los marroquíes participen, porque esta ya es nuestra casa, tenemos que contribuir a la riqueza del país. Nosotros pagamos también al estado, somos iguales, aunque no tenemos derecho de votos pero lo demás es igual, pagamos igual que un español, cuando hacen una entrevista cogen al que más vale. La igualdad está muy bien, hay que ser tolerante, hay que aprender a comunicarse, aquí la gente no tiene capacidad de comunicarse, igual por cultura.

Al igual que muchos otros conceptos que están entre lo social y lo sociológico, la participación no tiene una definición clara. Integrarse puede ser participar a nivel político, a nivel económico, a nivel asociativo, etc. La comunidad marroquí participa en todos estos niveles, aunque el político es el menos desarrollado. Pero hay otros ámbitos y maneras en los que la participación se produce y que inciden en la integración de la comunidad marroquí. Así, si existe un prototipo de mujer árabe que no habla bien español y que tampoco sabe leer y escribir su idioma, que no está integrada en ninguna de las dos culturas, ese prototipo coincide, a su vez, con un colectivo de mujeres singularmente participativas. En las asociaciones y en los centros que he visitado, como IBN Batuta, CEIP Hispanomarroquí, Pandora, ATIME, etc., me he encontrado con colectivos de mujeres muy participativos. Muchas de estas mujeres en un principio acuden a los centros con una intención asistencial, para arreglar algún asunto administrativo o para recibir clases de español. A través del aprendizaje de la lengua, las mujeres se reúnen y se inicia un proceso que va más allá de conocer y manejar un idioma. En las asociaciones se aprovecha estas clases para introducir otro tipo de actividades, como charlas informativas o debates temáticos.

(Trabajador marroquí de una asociación de inmigrantes marroquíes) A otras mujeres las hemos captado inicialmente porque han sido usuarias para una demanda puntual y luego les hemos planteado el tema de formar un grupo de mujeres, y han ido viniendo y muchas de ellas se lo han dicho a otras mujeres y ahora para ellas el centro es un punto de encuentro.

¿Y MÁS O MENOS CUÁNTAS MUJERES ACUDEN AL GRUPO?

Son casi 20 mujeres las que son fijas, luego otras van y vienen, depende, si les ha surgido un imprevisto, o si están trabajando. Tenemos mujeres marroquíes, una tailandesa, algunas de Bangladesh, de la India, pero el grupo mayoritario es de mujeres marroquíes.

¿EN EL GRUPO QUÉ HACEN?

Cualquier actividad que ellas estimen necesaria. A veces hacen debates temáticos, por ejemplo la mudawana, la ley de la familia marroquí, entonces el otro día hablaron con la abogada, hicieron una charla. A veces trabajan el tema de salud, temas de educación de los hijos e hijas...

Dentro de estas clases se crean lazos afectivos y se adquieren otras habilidades además del idioma. Una mujer joven bereber de una asociación de inmigrantes marroquíes me comentaba que en las clases de español las mujeres al principio se reían porque ni siquiera sabían coger un bolígrafo. Eran mujeres que nunca habían escrito, cuya invisibilidad social era parecida en el contexto de partida y en la sociedad de recepción. Estas mujeres, que suelen ponerse como ejemplo de falta de integración, asumen con una edad avanzada el reto de desarrollar habilidades que no tenían antes de inmigrar, iniciando recorridos de integración creativos y subjetivos, y muchas veces no previstos por las instituciones.

(Mujer joven marroquí bereber que trabaja en una asociación)**¿Y LAS MUJERES LUEGO SE SIENTEN CONTENTAS CUANDO VAN APRENDIENDO EL IDIOMA, O CÓMO SE SIENTEN CON TODO ESTO?**

Se sienten muy satisfechas, les parece algo que era imposible de poder...al principio lo ven muy difícil: **-no, no, no, pero cómo voy yo a aprender si nunca he cogido un boli, si yo ya estoy vieja- y luego cuando ya pueden intercambiar aunque sea dos frases les parece un reto haber conseguido eso, más en mujeres.** Es que yo las conozco porque a lo mejor vengo de esa cultura, son mujeres que a lo mejor en su vida no han entrado al colegio, no saben lo que es eso, y lo ven algo como a otro nivel, de otras personas, que ellas no entran en ese perfil de personas que pueden coger un boli y decirse voy a escribir. Yo la verdad es que me emociono con ellas cuando las veo contentas -ya me he leído esto, me lo sé-.

A la hora de realizar la investigación sobre las dinámicas de integración de las mujeres marroquíes la dimensión local ha sido muy útil. Lavapiés, por ejemplo, es algo así

como un laboratorio urbano idóneo para analizar los procesos y las trayectorias de integración de un colectivo que suele estar invisibilizado por los prejuicios de la sociedad de recepción. Dentro de los dispositivos desarrollados para facilitar la integración de los inmigrantes, la Comunidad de Madrid ha creado los “Centros de Integración y Participación de los Inmigrantes”. En el barrio de Lavapiés se encuentra el Hispano-Marroquí. Este centro tiene una labor asistencial, pero también de promoción de la cultura marroquí y de comunicación intercultural. Entre sus actividades tiene un grupo de mujeres que se creó a partir de un grupo de aprendizaje de lengua española. Fueron las propias mujeres que asistían a los cursos de español, las que vieron la necesidad de realizar otro tipo de actividades. En este grupo se deciden los temas que se van a abordar en la distintas sesiones dedicadas al debate y a compartir experiencias de manera colectiva. También se proponen actividades para la asociación en general, como talleres gastronómicos, de gena, exposiciones fotográficas o visionado de películas. Hablando con la chica que coordina el grupo de mujeres y con la trabajadora social del centro surgió el tema de la integración. Ambas comentaban que estando con ellas se habían replanteado su idea de integración, porque más allá de las definiciones que se puedan dar de qué es la integración o cuáles son los elementos que nos llevan a afirmar que alguien está integrado, estas mujeres marroquíes se sentían completamente integradas en Madrid.

(Trabajadoras españolas de un centro municipal hispano-marroquí) P2. **En el grupo de mujeres me di cuenta de que todas estaban totalmente integradas, no porque yo lo juzgara, sino porque ellas se sentían así.** Sin embargo, soy consciente de cualquier persona que no comparta habitualmente espacios con mujeres marroquíes y musulmanas, no las iba a considerar integradas, y sin embargo ellas se sienten totalmente integradas. **Con la integración hay que mirar muy bien quién mira, quién es mirado, todo.**

Estas mujeres no coinciden con los indicadores de integración porque su nivel lingüístico y de alfabetización puede no ser alto, porque se dedican a labores domésticas, pero sobre todo porque son poco visibles como sujetos activos en la sociedad de recepción. Los prejuicios sobre estas mujeres invisibilizan sus procesos de inserción social. La dimensión productiva de los migrantes suele tener un peso decisivo a la hora de valorar la integración de un individuo; si trabaja, si su situación administrativa está regularizada, si cotiza a la seguridad social, se considera que un inmigrante está integrado o cuenta con los elementos mínimos para iniciar el proceso. Sin embargo, los hombres participan mucho menos en las asociaciones que las mujeres. Las trabajadoras del CEPI comentaban que

intentaban que los hombres participaran y que vieron la posibilidad de que lo hicieran cuando algunos usuarios propusieron crear un grupo como el de las mujeres pero solo con hombres. Las trabajadoras del CEPI promovieron esta iniciativa, pero los hombres que lo habían propuesto nunca llegaron a reunirse ni a realizar ningún tipo de actividad.

(Trabajadoras españolas de un centro municipal hispano-marroquí) P2.

Algunos hombres nos han dicho que porque no se hace un grupo de hombres, y les hemos dicho que sí, que lo hacemos, pero luego no lo hacen, es quizás porque se han sentido, quizás, por primera vez excluidos. Quieren un grupo porque había uno de mujeres, pero luego intentamos montar uno de hombre y nada, no salió.

P1. Todo el tema de pedir recursos a nivel de sanidad, o legal, lo hacen aquí siempre mayoritariamente mujeres.

P2. Igual tiene que ver con un tema de masculinidad, que les cuesta más pedir ayuda.

Además del trabajo, hay toda una serie de elementos que inciden en la integración de los migrantes. El migrante no solo tiene que aprender el idioma o encontrar vivienda y empleo, sino que hay toda una serie de trámites administrativos que tiene que ser realizados para obtener permiso de trabajo, de residencia, pero también para acceder a la sanidad, a distintos tipos de ayudas, a la escolarización de los hijos, etc. Todo ello implica un conocimiento profundo de los recursos y de los procesos burocráticos madrileños y españoles. Las mujeres que no trabajan, y las que trabajan también, suelen ser las encargadas de obtener esta información y de gestionar muchos de estos procesos. Tienen que llevar al colegio a los niños, hablar con los profesores, hacer la compra, ir al médico, a la farmacia, acudir a los servicios públicos, etc. Estas asociaciones les ayudan a hacerlo, pero también las capacitan para acabar yendo solas. El conocimiento de todos estos trámites y el desenvolvimiento en la cotidianidad de Madrid se vuelve un elemento poderoso en la integración de estas mujeres y de sus familias.

(Trabajadoras españolas de un centro municipal hispano-marroquí) ¿POR QUÉ CREE QUE ELLAS SE SIENTEN INTEGRADAS, Y PORQUÉ CREE QUE HAY GENTE QUE NO LO VE ASÍ?

P2. Los prejuicios y desconocimientos. **Ellas se sienten integradas porque sus hijas e hijos han ido al colegio, se han criado aquí, saben utilizar los recursos públicos y los conocen, tienen un nivel muy alto de español oral, y si son analfabetas preguntan, lo intentan. Tienen**

seguridad, conviven con naturalidad con otros vecinos, sobre todo españoles. Conocen muy bien sus derechos. Tienen la costumbre intergeneracional, vigilan mucho a sus vecinos españoles que están muy solos, eso me llama mucho la atención, vigilan y ayudan, sube la comida, o les hacen algo de comer y se lo suben.

P1. **Yo mido su integración desde allí, conocen recursos, saben moverse, tienen cierta estabilidad, manejo del idioma, y sobre todo que se pueden sentir reconocidas y respetadas como para poder conocer el funcionamiento, costumbres y tradiciones de acá, y ser respetadas para poder seguir manteniendo costumbres y tradiciones de su país.** Si eso es integración o no, pues muchas de ellas el hecho de estar integradas es que a otros niveles tienen una situación complicada, que tiene que ver con que algunas, no todas, iniciaron el proceso migratorio desde una posición económica complicada, pero eso no pasa solo siendo inmigrante. Lo principal es tener conocimiento sobre derechos y obligaciones, saber manejar para obtener recursos normalizados, el tema de la documentación es prioritario, ya no solo tener una situación administrativa normalizada sino que avanzar en ese proceso de integración el que puedes darte a conocer, participar para intercambiar. Esa es la primera integración, poder intercambiar. Muchas identifican información con estoy integrada. Sí que entiendo que hay algunas dificultades como el tema de la documentación que limitan para poder hacer un proyecto de vida, que tu vida dependa de que cuando te toque renovar hayas sumado unos meses de cotización o no, en esa inestabilidad marcar un proyecto de vida es bastante complicado, y tu acceso a acceder a recurso normalizados son totalmente diferentes. Poder participar sería otro nivel de integración, con una vida normalizada.

Es cierto que la dimensión local tiene mucha importancia en la capacidad de estas mujeres para poder comenzar nuevos recorridos hacia su integración, y como las propias trabajadoras del CEPI reconocían, Lavapiés era determinante porque las mujeres no vivían con presión su incorporación al espacio público.

(Trabajadoras españolas de un centro municipal hispano-marroquí) P2. Ellas se sienten bien, es verdad que se sienten bien aquí (Lavapiés) donde hay esa variedad, pero también somos conscientes que las sacas de este barrio, este distrito u otra provincia, y llamaría tanto la atención el hecho de que algunas lleven pañuelo, o que utilicen vestimentas tradicionales marroquíes

en vez de occidentales. O que toda la vida han estado sin pañuelo y de repente se lo ponen, alguien lo interpretaría como que se ha vuelto fundamentalista, “lleva 30 años en España y nunca se ha puesto el pañuelo y ahora se lo pone”, o cuando hablan marroquí entre ellas, o en bereber. Cuando no se entiende algo eso produce miedo.

En cierto sentido puede verse como peligroso que las mujeres solo ocupen con cierta comodidad los espacios públicos en los que hay un alto porcentaje de migrantes, pero estos espacios son mucho más amplios y tienen muchas más interconexiones que el *aquí* y el *allá*. Por otra parte, la multiculturalidad de estos lugares ha facilitado muchos encuentros dentro de la asociación entre mujeres de todas las procedencias, y con características e identificaciones muy variadas, lo que supone un elemento enriquecedor desde el punto de vista de la integración, pero también desde la promoción de la mujer en general, y de la mujer migrante en particular.

(Trabajadoras españolas de un centro municipal hispano-marroquí) P2. La primera convocatoria no cabíamos, luego se quedó un grupo más normal, entre 8 o 12, hubo un tiempo en el que eran minoría de marroquíes, **había de México, Brasil, españolas, EEUU. Había una mujer española mayor en el grupo que había emigrado del pueblo a Madrid**, ella sola con su hijo, no le alquilaban un piso o una habitación, había tenido que dormir en la calle, contaba muchas cosas, una mujer de 80 años, que a ellas les hacía sentirse identificadas, también con las chicas de eeuu era curioso, porque coincidían en muchas cuestiones morales de comportamiento, y de la posición de la mujer. Para nosotras era un descubrimiento ver que tenían más afinidades con personas que a lo mejor no esperabas y para ellas también. Las estadounidenses y las marroquíes curiosamente eran más afines. Ahora son todas marroquíes menos una española. **La mayoría ya no vienen por cuestiones de trabajo, pero venían porque querían conocer sobre la mujer árabe, era muy enriquecedor. Ahora lo hemos centrado más en cuestiones en torno a la mujer marroquí**, pero también es curioso que visualicen las diferencias que hay entre ellas como mujeres marroquíes, como musulmanas, no son iguales, porque muchas descubren tradiciones que pensaban que eran marroquíes, o de su zona, y hablando, hablando descubren que son tradiciones de su familia, y que a otras personas les puede parecer bien o mal. Eso nos sirve para aprender, y para no dar por supuesto todo. Hay muchas vidas, muchas mujeres, y muchas

tradiciones. **Es una manera mucho más amplio de conocer, también para las españolas que vienen, y corregir tópicos que parten incluso de las propias mujeres.**

Por último, el objetivo principal de estas asociaciones es que los migrantes no solo acudan a ellas de una manera asistencial, sino que sean ellos mismo los que vayan agrupándose y creando sus propias asociaciones o colectivos, para tener una visibilización pública mayor y definida en sus propios términos. Esto implicaría un paso más en la integración de los migrantes marroquíes.

(Trabajadoras españolas de un centro municipal hispano-marroquí)

P2. La mayoría de las mujeres que participan aquí nunca había participado en nada en Marruecos.

P1. **El objetivo a largo plazo de la asociación es que nos creamos esto de la integración y de la participación. Lo que pretendemos es que la gente no se quede aquí, que esto sea una plataforma para que la gente participe en los canales normalizados que están establecidos, en los colegios, etc. También pretendemos fomentar el asociacionismo inmigrante, que se creen redes.** El objetivo es impulsar para que se creen estructuras permanentes que sean las que luego cambien las cosas, no somos nosotros, nuestro centro el que tiene que cambiar las cosas. El tema de las mal llamadas segundas generaciones también es un objetivo de futuro.

5.4. Articulando pertenencias: integración, convivencia e interculturalidad.

Las asociaciones y los migrantes han trazado recorridos muy variados en los que se va construyendo la integración, pero la sociedad civil madrileña juega un papel determinante en estos procesos. Por mucho que los migrantes sean creativos y sobrepasen la dinámicas asimilacionistas, la sociedad de recepción también tiene que intervenir evitando los discursos y las prácticas etnocéntricas, y facilitando a nivel estructural y en las relaciones cotidianas, los procesos de integración de los migrantes. Decía más arriba que, en cierto modo, la sociedad de recepción también tiene que integrarse, y esta idea coincide con la manera en que Touranie plantea la integración, no solo como reconocimiento o aceptación de la diferencia cultural, sino como un elemento que enriquecería las sociedades de

recepción. “*L'intégration des immigrant n'est pas réussie quand ils se son fondus dans la masse ; elle l'est quand les autres respectent leur identité culturelle, parce qu'elle leur apparaît compatible avec l'appartenance à une société commune. Un immigré n'est intégré que quand il est accepté comme tel, quand sa différence est reconnue comme un enrichissement par la société*” (Touraine, 1994: 202)²¹.

Existe un término en español que tienen mucha fuerza simbólica, que ha aparecido muchas veces en las entrevistas y que definiría el proceso en el que la integración se produce a través del trabajo compartido de migrantes y población autóctona: la convivencia. La integración, comprendida desde el punto de vista de la convivencia, generaría como resultado la valorización de la pluralidad cultural. Se mantendrían ciertas peculiaridades culturales y se produciría una inserción igualitaria de los inmigrantes en la estructura social receptora, a través de una identidad colectiva comúnmente aceptada, que permitiera reconocer a todos los grupos presentes como miembros de esa sociedad. De esta manera, integrarse sobre pasaría el asimilacionismo y del mito del *melting pot* (Blanco 2001, 63). Bauböck (1994), desde el análisis politológico de los distintos sistemas de integración, propone lo que denomina como *pluralistic cultural integration*. Esta manera de pensar la integración desde las ciencias políticas surge como alternativa a la asimilación forzosa y a los procesos de exclusión que habían producido hasta el momento los sistemas de integración vigentes. Un sistema de integración debería basarse en el respeto de las distintas culturas pero además garantizar que estas florezcan dentro de un Estado democrático. Este sistema debería dar respuesta a dos demandas esenciales, la primera, garantizar los derechos y las libertad democráticas de todos los residentes y ciudadanos de una sociedad y, la segunda, evitar que cualquier cultura se vuelva tan cerrada sobre sí misma que no permita la disensión, provocando procesos de asimilación o de comunitarismo.

Todo ello debe verse reflejado en políticas públicas que posibilitaran la integración a partir de estos elementos convivenciales basados en pertenencias comunes. La integración tiene que ser facilitada a través del aparato legislativo del Estado. Lorenzo Cachón ha trabajado el aspecto legislativo y político de la integración y ha definido los elementos que considera fundamentales y que deben aparecer en las políticas de integración. “*Desde el punto de vista normativo, se puede considerar que las políticas de integración son aquellas que, además de garantizar la igualdad de trato (y no discriminación) en una sociedad libre y*

²¹ Traducción al español: “La integración de los inmigrantes no es exitosa cuando se funden en la masa, sino cuando los otros respetan su identidad cultural, porque ésta es compatible con la pertenencia a una sociedad común. Un inmigrante está integrado únicamente cuando es aceptado como tal, cuando su diferencia es reconocida como un elemento enriquecedor para la sociedad”.

plural (es decir, de garantizar la igualdad de derechos cívicos, sociales, económicos, culturales y políticos), fomentan (de modo decidido) la igualdad de oportunidades entre todas las personas y grupos que formas parte de la sociedad en la que esas políticas se aplican y reconocen el pluralismo cultural que incorporan distintos grupos sociales (antiguos y nuevos), fomentando su interacción. El resultado que buscan estas políticas es la creación de una sociedad con vínculos sociales (y económicos, culturales y políticos) fuertes que garanticen la pertenencia plena (que no quiere decir exclusiva) de los individuos y grupos que la forman y el doble sentimiento de los individuos y grupos que hace que sientan la sociedad como suya (asumiendo la memoria y el proyecto colectivo) y se sientan aceptados (porque vean asumida colectivamente su memoria) por la sociedad, maximizando de esta manera la capacidad de los individuos para decidir (es decir, para elegir) sobre sus propias vidas" (Cachón, 2009: 269).

Al contrario que otros términos que pasan del discurso académico al lenguaje coloquial, el concepto convivencia ha realizado el camino inverso. Es por esto que resulta interesante analizar este término desde el punto de vista de las ciencias sociales, puesto que puede servir para definir los procesos de integración en los que se respetan y se valoran las diferencias culturales de los distintos grupos étnicos, creándose un marco de relaciones más o menos armónico y estable.

Igualmente, la convivencia implica un esfuerzo compartido entre todos los grupos, en el que todos son reconocidos como sujetos y en el que se fijan los mínimos comunes aceptables para garantizar los derechos y libertades de los ciudadanos, independientemente de su adscripción étnica. La convivencia sería el grado más elevado de integración social de los migrantes, puesto que supondría reconocerles como sujetos activos y creativos de las sociedades de recepción. Su incorporación al nuevo contexto se realizaría garantizando e incluso valorizando su derecho a la diferencia como un bien para la sociedad de recepción. La integración requeriría el esfuerzo y trabajo de todas las partes, y procesos continuos de diálogo intercultural. Esta manera de entender la integración también ha aparecido en el trabajo de campo.

(Hombre marroquí que trabaja en asociaciones de ayuda al inmigrante)
¿QUÉ ES PARA TI LA INTEGRACIÓN? ¿CUÁNDO CONSIDERAS QUE UNA PERSONA ESTÁ INTEGRADA EN OTRO PAÍS?

No hay receta, no creo que haya una respuesta fija. La integración yo creo que no puede ser unilateral, es una operación multidimensional y pluridireccional. Yo puedo integrarme, o una persona puede integrarse

respetando primero las normas de vida del país de acogida. Las normas hay las que están escritas y las que son culturales y espontáneas, y empiezan desde el vecindario hasta donde ahí se puede mover, incluso hasta la manera de pensar. Hay que integrar las estructuras del pensamiento del país de acogida. Esto no se puede hacer si desde la otra óptica, o sea, desde los ciudadanos del país de acogida no tuvieran un puente similar. Yo creo que en esta línea paralelamente se va a crear otro pensar, otra manera de percibir las cosas en la que se encontrarían, tanto los nuevos residentes, los vecinos como se les llama ahora, como los nacionales autóctonos.

La integración yo creo que no puede ser unilateral, es una operación multidimensional y pluridireccional.

Al hablar de trabajo compartido surge el concepto de interculturalidad, que se utiliza mucho en España y que también aparece desde la década de los 90' en multitud de estudios sobre las migraciones transnacionales, y concretamente, sobre los procesos y sistemas de integración.

El concepto interculturalidad es analíticamente complejo, por lo que cuenta con los mismos problemas de definición de otros conceptos similares como el de multiculturalidad. Emilio Lamo de Espinosa se refiere al término multiculturalismo de dos manera, la primera como el hecho de que diferentes grupos con diferentes culturas convivan en un mismo espacio y, la segunda, como un sistema político en el que se respetan las diferentes culturas pero que no se basa en la mera coexistencia de éstas, sino a través de *“la convivencia, la fertilización cruzada y el mestizaje”* (Lamo de Espinosa, 1995: 18). Stephen Vertovec también ha indagado en el componente polisémico de este concepto, y aunque reconoce estos dos sentidos del multiculturalismo, también añade aquellas políticas que bajo la premisa del multiculturalismo han provocado procesos de comunitarismo y exclusión social, respetando las culturas pero evitando cualquier tipo de mestizaje e hibridación (Vertovec, 2003: 2-5). Para Lamo de Espinosa estas prácticas, que ponen de manifiesto un nuevo tipo de racismo no pueden ser consideradas como multiculturales.

Will Kymlicka, en su famoso libro “Ciudadanía multicultural” (1996), se refiere al multiculturalismo en el sentido de que en las sociedades modernas cada vez más grupos minoritarios exigen el reconocimiento de su identidad y la acomodación de sus diferencias culturales. Según Kymlicka a esto se le ha denominado como el “reto del multiculturalismo”. Hay dos tipos de grupos o de colectivos que exigen este reconocimiento: las minorías nacionales, que son sociedades distintas que antes disfrutaban de autogobierno y que se

encontraban dentro de un Estado mayor, y las minorías étnicas, que surgen de las migraciones. Las minorías nacionales quieren constituirse como una nación separada, mientras que las minorías étnicas quieren integrarse en la sociedad de la que forman parte y que se les acepte como miembros de pleno derecho (Kymlicka, 1996: 25 -26).

El concepto interculturalidad es igualmente polisémico (Barañano *et al*, 2007). Miquel Alsina (1999: 44), por ejemplo, habla de multiculturalidad para referirse a una ideología que propugna la coexistencia de distintas culturas en un mismo espacio, mientras que la interculturalidad haría referencia a las relaciones que se producen entre dichas culturas. Alsina se refiere a la interculturalidad como un proceso comunicativo entre culturas, estos procesos son reflexivos, puesto que implican el conocimiento de la propia cultura y el de la cultura "nueva". No puede haber comunicación si no hay previamente un conocimiento mínimo de las otras culturas. Esta comunicación no se limita a intercambiar mensajes, sino que tiene que contar con una construcción de sentido compartido. Miquel Alsina marcó en 1997 unos principios por los cuales debería darse la comunicación intercultural²²: *"En primer lugar, se trataría de establecer los fundamentos del intercambio intercultural. Se debe empezar un diálogo intercultural para conocer a los otros. Este diálogo debe ser crítico, pero también autocrítico (...). En segundo lugar, hay que eliminar los estereotipos negativos que cada cultura produce de las otras culturas (...). En tercer lugar, se trata de iniciar la negociación intercultural. Es importante iniciar la negociación a partir de una posición de igualdad. Esto no significa ignorar la existencia de los poderes internacionales desequilibradores. Hay que ser consciente de esta circunstancia y, dentro de lo posible, intentar un reequilibrio. En cualquier caso, ni el paternalismo ni el victimismo son actitudes positivas para la negociación intercultural (...). En cuarto y último lugar, hay que proceder a la relativización de nuestra cultura que nos llevará a la comprensión de otros valores alternativos y, eventualmente, a su aceptación. Esto nos aproximará cada vez más a una identidad intercultural que nos permitirá reconocer que los valores de nuestra cultura no son únicos, sino simplemente quizás preferibles, y que las otras culturas también tienen contenidos válidos. Para finalizar, quisiera decir que los contactos entre culturas han sido durante demasiado tiempo un espacio de confrontación. La interculturalidad pretende que, lo*

²² A su vez estos principios se basan en los descritos por Escoffier (1998: 200) al establecer una guía para el diálogo intercultural:

1. Nada en nosotros es inmutable. Cuando se inicia un diálogo uno debe estar potencialmente abierto al cambio.
2. No hay posiciones universales. Todos los diálogos están sujetos a la interpretación y a la crítica.
3. El estoicismo es necesario en el debate público, por lo que aprender a aceptar el conflicto, el dolor y que se hieran los sentimientos.
4. Nada está cerrado. Ningún debate o discusión política está del todo cerrado y puede volver a reabrirse.

antes posible, se conviertan en un espacio de negociación, que debe tender a ser un espacio de cooperación, para acabar siendo simplemente un espacio de humanización” (Alsina, 1997 : 20).

Para Graciano González R. Arnaiz, tanto pluralismo, como multiculturalismo e interculturalidad remiten generalmente a un sistema de organización de las distintas culturas en un mismo espacio sociocultural, algo característico de las sociedades occidentales. Sin embargo, para este autor el término interculturalidad va más allá puesto que supone un cambio cualitativo en la consideración de la exigencia de una visión –ética- y de una gestión –política- del intercambio entre las culturas (González R. Arnaiz, 2008 : 51). También propone la utilización del término interculturalismo para referirse al intercambio cultural que se produce en el espacio global (González R. Arnaiz, 2008: 68).

Esta diferenciación es interesante ya que pone en relieve la complejidad de un término que no se refiere exclusivamente a un proceso de comunicación entre culturas que debiera darse para promover situaciones de convivencia, sino que constata una realidad palpable de nuestras sociedades contemporáneas. La interculturalidad puede tener una dimensión política pero también hace referencia a los procesos de hibridación cultural, que son propios de nuestras sociedades occidentales contemporáneas y que se producen por la inmigración, la globalización y la plurificación de identidades y orientaciones. Estos procesos no buscados han aparecido constantemente en el trabajo de campo, mostrando que los contactos culturales tienen una influencia tanto en *el aquí* y en *el allá*, como en lo local y lo global. Un ejemplo claro de esta interculturalidad es que un alto porcentaje de los entrevistados habían tenido o tenían parejas españolas.

(Joven marroquí con estudios medios) ¿TU FAMILIA Y TUS AMIGOS QUÉ OPINAN DE QUE TU NOVIA SEA ESPAÑOLA?

Mi familia me dice que haga lo que quiera y mis amigos casi todos tienen novia españolas, porque las moras si vas con ella tienes que casarte con ella, es un rollo, tienen muchas cosas, no saben que en España todo se comparte, por ejemplo si sales a un restaurante, yo he salido con marroquíes, si está con una chica tú tienes que pagar, si estás con una española no. Las chicas moras siguen con el pensamiento de Marruecos.

Nilüfer Göle (2007), que ha estudiado el Islam europeo, también se basa en esta lógica intercultural para definir los que ella llama interpenetraciones entre Oriente y Occidente. Según Göle, más allá de las políticas republicanas o multiculturales, la realidad

es que ciertas características culturales han penetrado ya en Occidente transformándolo, de la misma manera que los procesos de globalización y transnacionalidad han transformado a nivel cultural, religioso y político, a los países de procedencia de las migraciones. Es en el espacio público donde se articulan estas interpenetraciones. Estas interpenetraciones han aparecido constantemente en la idea de integración que planteaban los marroquíes un poco más arriba, como (re)edición de ciertas características culturales propias, pero a la vez incorporando aspectos culturales presentes en España, no solo propios de la población autóctona, sino también de otros migrantes.

(Marroquí con estudios de doctorado) Cada vez somos más y también cada vez hay más españoles en Marruecos, en el futuro no habrá fronteras.

(Hombre joven marroquí que trabaja en un banco) He vivido también con ecuatorianos, he aprendido muchas cosas, como comer arroz, yo antes no comía.

González R. Arnaiz destaca que a diferencia del multiculturalismo, la interculturalidad no habla de modelos, sino que se refiere más bien *“a la manera de llevar a cabo un proyecto de intercambio que aparece mediado por unas determinadas actitudes, unas manera de ser, unos valores que aspiran a verse convalidados en una convivencia en paz – mundo comunitario – de todos con todos, a pesar de la diversidad de las interpretaciones. Compaginar heterogeneidad y homogeneización en un contexto global es el reto; y pensar en el “entre” es su objeto”* (González R. Arnaiz, 2008: 69).

Javier de Lucas (2005) ve peligrosa la indeterminación del término interculturalidad, porque cuando se refiere solo a la constatación de que varias culturas cohabitan un mismo espacio en interacción, se obvian las prácticas de dominación, etnocentrismo y exclusión económica, social y política. El problema es que tanto el multiculturalismo como la interculturalidad se relacionan exclusivamente con los procesos migratorios contemporáneos, dando a entender que la pluralidad cultural de nuestras sociedades es algo nuevo. Para de Lucas la interculturalidad debe ser entendida como una propuesta normativa, un modo de gestionar la diversidad cultural que no debe confundirse con ésta, ni con la multiculturalidad, y que tampoco es equivalente al mestizaje. Este proyecto intercultural debe respetar ciertas condiciones: la primera, que es la fundamental, implica cierto grado de igualdad entre los interlocutores, cierta simetría; la segunda, un acceso, también simétrico, a los medios de comunicación y a la formación de la opinión pública; la tercera, voluntad y esfuerzo por el conocimiento mutuo; la cuarta, el reconocimiento de esas

culturas y de sus agentes (reconocimiento jurídico y político de los inmigrantes); y la quinta, la voluntad de negociación (como condición básica de la gestión democrática) (de Lucas, 2006 : 34-41).

Yo concibo la inteculturalismo como un proyecto social con implicaciones claramente políticas, surgido a través de la convivencia creativa, y que tiene como resultado procesos sociales amplios, a través de los cuales dos o más grupos étnicos asumen rasgos culturales, políticos y sociales ajenos como propios, articulando una identidad (a nivel individual y grupal) en la que esos nuevos rasgos aparecen como pertenecientes a uno mismo. No se limita al encuentro o el mestizaje de individuos concretos o de situaciones determinadas (interculturalidad), sino a la creación de órdenes superiores de identificación grupal, que en este caso no tiene que ver en sí con tradiciones particulares, sino con definiciones de la Democracia y de la pluralidad cultural asumidas y aceptadas por todos. Por lo tanto, no se pretende dejar de lado las particularidades de la sociedad tradicional de ninguno de los dos sitios, sino articular un sistema político y social en el que se garantice la libertad (individual y grupal) de expresar esas diferencias bajo unos principios democráticos.

El interculturalismo implica el conocimiento del otro y la participación en su dimensión cultural. Es un proceso dialógico, pluridireccional y que tiene efectos tanto en los distintos grupos étnicos como en la sociedad en su conjunto.

Lo que se pretende es, por un lado, respetar las particularidades de cada uno, pero a la vez generar una identidad o un sentido de pertenencia común (Castien, 1996: 231). No es sólo que las culturas particulares sean respetadas y puedan reproducirse, sino promover situaciones favorables para la socialización y maduración de los individuos, a la formación o realización del sujeto personal. Esta forma de comprender la integración tiene una relación directa en la forma de identificarnos y de identificar a los otros, como afirma Gareta. *“El sentimiento de uno mismo ante los demás crea un marco que ralentiza, impide o facilita la integración del individuo en una comunidad que no siente como propia. Cada grupo social se caracteriza por una determinada producción social orientada a conseguir sus objetivos y satisfacer sus necesidades. En síntesis, cada grupo social se configura como un sistema sociocultural. La identidad, en su dimensión individual y colectiva, crea los fundamentos sobre los que se construye la convivencia armónica”* (Garreta, 2003: 13).

Lo que cuenta es que el individuo se pueda convertir en sujeto sin que su pasado y sus pertenencias iniciales entorpezcan ese proceso (Wiewiorka, 2001: 116). Esta es precisamente la condición de la Democracia (Touraine, 1994 : 175).

5.5. Subjetivación cívica. Nuevos actores y nuevas formas de ciudadanía.

La primera gran definición de ciudadanía desde la sociología se la debemos a T.H. Marshall, quien en 1950 determinó que la ciudadanía estaba compuesta por tres elementos o partes: civil, política y social. El elemento civil está compuesto por los derechos individuales, como la libertad de la persona, de expresión, de pensamiento, de religión, de propiedad y de justicia (igualdad jurídica). El elemento político, implica el derecho a participar en el ejercicio del poder político. Por último, el elemento social comprende el derecho a la seguridad y a un mínimo bienestar económico, pero también “*a vivir la vida de un ser civilizado conforme a los estándares predominantes en la sociedad*” (Marshall, 2007 : 23). Estos derechos en algún momento se separaron, hasta el punto de desarrollarse en siglos distintos, el civil en el s.XVIII, el político en el s. XIX y el social en el s. XX. Para Marshall (2007 : 37) la ciudadanía “*es aquel status que se concede a los miembros de pleno derecho de una comunidad. Sus beneficiarios son iguales en cuanto a los derechos y a las obligaciones que implica. Aunque no existe un principio universal que determine cuáles son los derechos y las obligaciones, las sociedades donde la ciudadanía es una institución en desarrollo crean la imagen de una ciudadanía ideal que sirve para calcular el éxito y es objeto de aspiraciones*”. El problema era que no todos los individuos eran considerados como miembros de esa comunidad, y por tanto no tenían los derechos, principalmente políticos y sociales, que garantizaba la condición de ciudadano, porque dependían del status social de la persona, lo que determinaba el tipo de justicia y el tipo de participación política que podía desarrollar. Por estos motivos, la ciudadanía fue ampliando su definición e incorporando los derechos políticos y civiles a cada vez más colectivos y personas, a través de las movilizaciones sociales, y principalmente gracias al movimiento obrero y sindical (Tejerina, 2005: 69).

Si abordamos la ciudadanía desde el punto de vista de los derechos civiles, desde el marco legal, ésta presenta varios problemas en relación con la inmigración y con la integración. Por un lado están los reglamentos de extranjería de cada país y por otro los derechos inalienables de los individuos. En el caso de los países de la Unión Europea, existe una instancia intermedia formalizada en los acuerdos y en los tratados (también en la Constitución), que dictan los fundamentos generales sobre los que se deben asentar las políticas de inmigración de los países miembros.

El problema es que muchas de esas políticas o leyes de inmigración chocan con otras de mayor rango; por ejemplo, en el caso español, la ley de extranjería ha sido objeto de numerosas sentencias del Tribunal Constitucional que advierten de su incompatibilidad con la Constitución española. Según Javier de Lucas, las políticas de extranjería española vulneran los principios básicos de la Democracia, ya que se basan en la prioridad incondicionada de los deberes frente a los derechos de los migrantes, se invierte el principio de inocencia (los inmigrantes son siempre sospechosos), se anula el principio de seguridad jurídica sin el que no hay respecto a los derechos humanos (garantía de reconocimiento y ejercicio de las libertades) y se abandona descaradamente el principio de igualdad en los derechos humanos primando siempre a los nacionales (de Lucas, 2003: 44-46).

Lo mismo ocurre con los Derechos Fundamentales, que establecen la libre circulación de personas, derecho incompatible con la política de fronteras cerradas de la Unión. No podemos olvidarnos de que los extranjeros, con independencia de su situación administrativa, están bajo la protección de las normas universales de Derechos Humanos, de forma que tienen unos derechos básicos que no se les pueden negar (Bauböck, 1993, 1994a, 1994b, 1994c; Solanes, 2004). Como sugiere María Luz Morán, *“el telón de fondo del debate nos remite, sin duda, a una compleja combinación entre el “derecho a la diferencia” y el mantenimiento de una serie de valores y principios básicos de convivencia que no pueden cuestionarse en base a ningún argumento de “relativismo cultural”. A mi juicio, dichos principios gravitan en torno a una defensa a ultranza de los derechos humanos a escala planetaria. Pero, al mismo tiempo, no puede olvidarse la decisiva influencia de los marcos jurídicos e institucionales dentro de los que tienen lugar los procesos de implicación y marginación, así como el impacto de las transformaciones que se están produciendo en muchas de las esferas de la vida económica, social y cultural”* (Morán, 2003 : 42-43).

Estas contradicciones jurídicas, que aparecen en todos los países con leyes de extranjería, son especialmente curiosas en nuestro país y en la Unión Europea, puesto que los derechos de participación política de los ciudadanos de los Estados miembros son cada vez mayores, pero al mismo tiempo, los inmigrantes no comunitarios tienen cada vez menos derechos civiles. La Constitución europea establece que un ciudadano de cualquier estado de la Unión, que lleve un determinado tiempo en otro Estado, tiene derecho a votar en las elecciones locales y en las europeas, aunque no en las autonómicas ni en las generales, por mucho tiempo que lleve en el país²³. En el caso de los inmigrantes que no provienen de la

²³ En la “Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea”, aprobada en la Cumbre de Niza (8-10 de diciembre de 2000), se incluyen (arts. 37 y 38) los derechos de todo ciudadano de la Unión a ser elector y elegible en las elecciones al Parlamento Europeo y en los comicios municipales en las mismas

Unión Europea la situación es bien distinta, ya que ni la Unión, ni España se reconoce el derecho al voto o a ser elegido

Pérez-Agote (1995) considera que las democracias occidentales definen la ciudadanía de una manera muy cerrada, que reside exclusivamente en la nación, y como la nación tiene un componente étnico (Pérez-Agote, 1995: 85), no permite que otras definiciones sean incorporadas. Las diferencias no pueden entrar en la nación porque la nación nació con la idea de solapar las diferencias para la formación de un Estado común. Sin embargo, y como también recuerda Pérez-Agote, no es que las naciones se formaran a través de un proceso dialógico o intercultural, sino que surgieron por la primacía de un grupo étnico que impuso su noción de nación y de lo socialmente deseable, y a la que los otros grupos étnicos tuvieron que asimilarse. Recuperando la dicotomía que expresa Todorov (1991) entre el sentido interior (espacio de igualdad entre los ciudadanos) y exterior (espacio de diferenciación con otras naciones) de la nación que nace con la Revolución Francesa, se entiende que el propio sistema occidental no deja espacio para otra interpretación de la ciudadanía que a través de la nación, y de una definición concreta de la nación.

La participación de los migrantes, es un deseo, pero además una realidad. La integración se configura como un proceso reivindicativo de autoafirmación y construcción del yo dentro de la sociedad. Las prácticas asimilacionistas dejan paso a nuevas reivindicaciones de reconocimiento y de participación en el espacio público. Este despertar de reivindicaciones culturales y étnicas ha tenido como resultado la necesidad de replantearse la incorporación de las diferencias a las democracias liberales occidentales.

Si atendemos a la definición de Marshall, adquirir la ciudadanía en las democracias liberales contemporáneas equivale a perder la condición de inmigrante y extranjero. Sin embargo, como han mostrados los resultados de los distintos sistemas de integración, la condición legal de ciudadano puede anular la condición de inmigrante en el plano de los derechos, aunque en el plano simbólico, esos nuevos ciudadanos pueden seguir siendo percibidos por un sector de la población autóctona como extraños a la comunidad nacional (Álvarez Benavides, 2006a; Álvarez Dorronsoro, 1994: 223).

Es por esto, que a partir de los trabajos de Marshall muchos autores (Tejerina, 2005; Morán, 2003, 2005) han diferenciado dos tipos de ciudadanía: la formal, que garantiza los derechos civiles y que se adquiere a través de la pertenencia a un Estado-nación, esto es, a

condiciones que los nacionales del Estado de residencia. Estos derechos también se han incorporado al proyecto de Constitución Europea (arts. 39 y 40 de la Parte II).

través de la nacionalidad, y la sustantiva, que garantiza los derechos políticos y sociales, esto es, la posibilidad de participar en los asuntos políticos. Para María Luz Morán el modelo de ciudadanía clásico reposa sobre la homogeneidad cultural, concretamente la nacional, por lo que si nos referimos a la ciudadanía sustantiva *“obliga a considerar las realidades de la inclusión dentro de la comunidad política de todos sus miembros reales, con independencia del estatuto jurídico concreto de cada uno de ellos”* (Morán, 2003: 33).

La incorporación de estas diferencias y la transformación de las democracias liberales (entendido este sistema como el garantista de los derechos sociales) se han planteado de distintas maneras. Autores como Bourdieu o Amin, creen que la gestión etnocéntrica de la diversidad cultural y étnica deriva del capitalismo internacional y del neoliberalismo, que a través de la lógica del mercado impone una definición global de qué y quién es bueno, y de qué y qué es malo. Los dos autores ven en el internacionalismo y en el socialismo, la contracción simbólica y política que deberían configurarse como alternativas al capitalismo y a las democracias etnocéntricas.

Para Samir Amin (1997) el nuevo socialismo debería ser mucho más internacionalista y al mismo tiempo contribuir activamente en la recomposición de las agrupaciones regionales capaces de oponer el internacionalismo de los pueblos al del capital. La internacionalización así concebida significaría una moderación de los excesos del mercado global regulando el ritmo de su desarrollo y adaptándolo a la apertura a las migraciones y a la construcción de espacios políticos democráticos y policéntricos. La cuestión de la etnicidad se resolvería por el respeto a la diversidad. Respetar la diversidad significa renunciar al discurso vacío del poder que pretende actuar en pro del interés nacional al intentar interiorizar la ideología del Estado-nación. El reconocimiento de la diversidad, sin embargo, no significa el desmoronamiento del Estado, por el contrario, la diversidad debería servir como trampolín para una petición de unidad y para el mantenimiento de un Estado de bienestar retraído debido a las lógicas del capitalismo internacional.

Bourdieu (1998, 1999, 2001) plantea el internacionalismo como una salida al sistema de dominación simbólica a través del trabajo de los intelectuales. Puesto que no puede existir una auténtica Democracia sin un auténtico contrapoder crítico, y puesto que el intelectual forma parte de ese poder crítico, es necesario que redefina su posición y su discurso; es imprescindible que filósofos, escritores, pensadores, recuperen su capacidad de acción en la esfera pública impregnándola de la lógica intelectual de la argumentación y la refutación bajo el amparo de unas condiciones de trabajo colectivo en el que se reconstruya

un universo de ideales realistas, que tengan la capacidad de movilizar las voluntades, pero sin confundir las conciencias (Bourdieu 1999: 12). Intelectuales, sindicatos, trabajadores, deben centrar sus críticas y esfuerzos en la reconstrucción del Estado, como vía para la refundación del Estado social.

El problema de estas salidas teóricas es que no tuvieron en cuenta dos elementos fundamentales; el primero, que el internacionalismo de los movimientos sociales no es un estado que deba buscarse, sino una realidad ya constatada por los estudios transnacionales, el segundo, que cada vez son más frecuentes los procesos de individualización y que estos procesos de subjetivación, como he mostrado, tienen implicaciones directas en lo colectivo. Estos mismos autores hablaban del progresivo desvanecimiento de los Estados-nacionales y de la paulatina homogeneización cultural motivada por los dictámenes del mercado global controlado por los EEUU, pero se confundieron al proveer sus consecuencias. La globalización ha transformado la forma en la que nos identificamos, pero lejos de homogeneizarnos ha hecho despertar un sinfín de nuevas identidades. En relación con la ciudadanía, la globalización no ha producido homogeneidad, sino que ha puesto en duda la concepción marshaliana de la ciudadanía (Sassen, 2003: 92). Como afirma Morán, *“existe un campo de trabajo que se torna cada vez más urgente: analizar los procesos de construcción de nuevas identidades ciudadanas y de desarrollo de prácticas de implicación en la comunidad política entre los inmigrantes. Por plantearlo de otro modo: considerar a los migrantes como ciudadanos los cuales, debido al propio hecho de la movilidad geográfica, se ven sometidos a unos intensos –y por qué no decirlo, muchas veces traumáticos procesos de aprendizajes ciudadanos-, dentro de nuevos contextos culturales, económicos sociales y políticos. Estos aprendizajes ciudadanos estarán fuertemente influidos, en primer lugar, por las condiciones en las que los distintos grupos logren incorporarse al mercado de trabajo y por la definición de derechos establecida por la nueva Ley de Extranjería. Por ahora parecen definirse tres tipos de ciudadanía: la ciudadanía plena, reservada a los “nacionales”, una ciudadanía económica y social que afecta a los inmigrantes “con papeles” y, finalmente, una ciudadanía muy limitada o casi no existente para los “sin papeles”. Pero, al mismo tiempo, las nuevas identidades ciudadanas de los inmigrantes se verán marcadas por fenómenos de hibridación entre sus viejos marcos culturales y los nuevos que se encuentran a diario en las distintas actividades que desempeñan en sus vidas cotidianas en el seno de la nueva sociedad de acogida. No hay que olvidar, como punto de partida, el enorme esfuerzo –plagado de conflictos sociales y de costes personales– que todas las comunidades de inmigrantes han realizado en todo tiempo y lugar para lograr su plena inserción social”* (Morán, 2003: 43).

Estas nuevas identidades ciudadanas, que surgen en este caso por la inmigración, han avivado el debate en torno a la diferencia de la ciudadanía legal y de la ciudadanía sustantiva, ya que la igualdad legal raramente se basa en una igualdad sustantiva, es decir, de derechos sociales y políticos (Sassen, 2003: 95). Hay un deseo por parte de los migrantes de que las diferencias formen parte de la nueva sociedad, la integración adquiere un cariz reivindicativo y supone una transformación también del sistema político occidental.

Otra de las opciones que se plantean para desarrollar más los derechos ciudadanos es la ampliación o la extensión de la representatividad, lo que implicaría directamente la ampliación de la ciudadanía. La diferencia de estas teorías con las de un carácter más estructuralista es que ponen el acento en los actores sociales, más que en la transformación en sí de los sistemas de representación. Es decir, que se pretende ampliar los cauces de reconocimiento de las democracias liberales no a partir de una intelectualidad, sino a partir de las demandas de reconocimiento de los propios actores. Son en este caso los actores, y no los intelectuales, los que a partir de sus demandas a nivel de reconocimiento cultural e identitario, plantean a la sociedad a la que pertenecen el replanteamiento de los anclajes de la ciudadanía.

Desde la perspectiva liberal autores como Bauböck (2004a, 2004b) afirman que las definiciones clásicas de nacionalidad son inadecuadas porque ignoran los cambios producidos por la globalización, la integración supranacional y las migraciones internacionales. La nación sufre una crisis política y cultural, por lo que ya no puede ser ya la principal fuente de identificación de los individuos. La inmigración cambia la relación entre ciudadanía e identidad nacional (Wiewiora 2008: 164-166). Según Bauböck, la integración de los migrantes implica democracia, y el liberalismo implica que no pueda haber integración sin un marco común de ciudadanía, de la combinación de liberalismo y estado de bienestar, la integración implica la capacidad de una participación activa en la sociedad civil; cuando el liberalismo se combina con el pluralismo, la integración debe permitir las diferentes creencias religiosas, opiniones políticas, orientaciones sexuales afiliaciones culturales, etc. (Bauböck, 1994a : 11).

Repasando los distintos sistemas, concepciones y críticas al multiculturalismo, Bauböck (1994, 2004a, 2004b) describe una ciudadanía global, que posteriormente definirá como transnacional, que surge de la interacción entre los migrantes y la sociedad de recepción, y que produce formas de integración cultural que van más allá del ámbito nacional (Bauböck ,1994a : 12). La forma en la que Bauböck concibe la ciudadanía debe reconocer cuatro tipos diferentes de interés: el de los estados de maximizar su soberanía, el

de la comunidad internacional de disminuir los conflictos entre estados, el de los migrantes y las minorías etnonacionales de aumentar su autonomía y el de las democracias, de minimizar la exclusión. Para ello, se deben articular normas que garanticen la protección de los derechos humanos a los inmigrantes, que permitan la naturalización después de un determinado tiempo de residencia y que conciban la unidad nacional desde una perspectiva más cívica que étnica, para que cualquier inmigrante pueda ser reconocido como miembro. Si a este ordenamiento normativo se le añade la perspectiva transnacional, cada uno de estos requisitos mínimos se desarrollarían. *“Primero, en lugar de limitarse a ofrecer protección a los inmigrantes de sus derechos humanos, establecería una igualdad presuntiva de derechos para los ciudadanos y nacionales extranjeros residentes permanentes. (...) Segundo, no es suficiente permitir que los inmigrantes cambien de nacionalidad. La naturalización debería verse como un derecho individual que no requiere renuncia de una nacionalidad ostentada anteriormente. La múltiple nacionalidad es una expresión legal formal de ciudadanía transnacional. (...) Tercero, una concepción transnacional va más allá del nacionalismo cívico al proporcionar argumentos para una versión más robusta del multiculturalismo. La principal diferencia con el liberalismo principal no es tanto reconocer ciertos derechos culturales minoritarios, sino la necesidad de transformar la cultura pública de la sociedad en respuesta a la inmigración”* (Bauböck, 2004b: 198).

Javier de Lucas también relaciona ciudadanía e integración desde el punto de vista de la ampliación de los derechos civiles para desarrollar también derechos políticos y sociales. Así, para ampliar aún más los canales de integración, la ciudadanía debería concederse a partir de la residencia, y no fundamentarse en criterios geográficos o étnicos (que vienen dados exclusivamente por el nacimiento). La residencia implica que el individuo, el ciudadano, está integrado en un sistema social y jurídico en el que confluyen sus intereses, y en el que, por lo tanto, puede libremente y en igualdad de condiciones acceder a la consecución de dichos intereses. *“Movimientos e iniciativas de amplio espectro que coinciden en anclar el acceso a la ciudadanía en la residencia estable (desde los tres años), en el ámbito local, es decir, ciudadanía como vecindad, con derechos políticos plenos en el ámbito municipal (lo que es algo más que el derecho al sufragio activo y pasivo, el derecho a voto), desde una concepción de la ciudadanía como ciudadanía multilateral (doble, y aún más, cuádruple ciudadanía) y además ciudadanía gradual: desde la vecindad al ámbito autonómico primero, y al estatal y europeo después. Esa ciudadanía cívica debe comenzar por el reconocimiento de que el residente (aunque sea sólo residente temporal y no definitivo o permanente) en la medida en que paga impuestos y contribuye con su trabajo y con sus impuestos, con su presencia como vecino y no sólo como trabajador a la*

construcción de la comunidad política, comenzando por la primera, la ciudad, tiene no sólo derechos civiles e incluso sociales, sino políticos: derecho a participar al menos a ese nivel. El primer escalón de la ciudadanía cívica sería de nuevo el primer escalón de la idea europea, las ciudades, la comunidad política municipal” (de Lucas, 2006: 33).

En este sentido de Lucas plantea la integración de los migrantes y la gestión de las diferencias a partir de la interculturalidad, pero para ello debe haber una serie de principios políticos que deben darse en este proyecto:

1. La condición de miembro de la comunidad política no puede ser un privilegio vedado a quienes no tuvieron el premio de la lotería genética.
2. Una vez que se entra es necesario adoptar medidas que impidan la existencia de un muro infranqueable para quien llega y quiere convertirse en miembro de esa comunidad.
3. El reconocimiento en condiciones de igualdad (nada de tolerancia) de los derechos. De los derechos personales, de las libertades públicas, de los derechos económicos, sociales y culturales, pero obviamente, de los derechos políticos (de Lucas, 2003 : 47-49).

Autores como Benjamín Tejerina (2005) también han participado en el debate sobre la aparición de nuevas reivindicaciones culturales y su implicación en la transformación de la ciudadanía como elemento generador de derechos civiles, políticos y sociales. Tejerina afirma que el modelo clásico de ciudadanía y de participación política se ha transformado, al igual que el espacio público político donde se realiza la política. “*Algunas de las formas de la ciudadanía que se ensayan en los movimientos sociales contemporáneos no se orientan a la política como ámbito privilegiado del reconocimiento y mundo de la producción social, sino hacia una esfera post-privatista o pre-política, como ámbito privilegiado de transformación personal (ser y no representar, conocer y no reconocer) y del orden simbólico de la relación cara a cara. Así, junto al sentido tradicional de la separación entre lo público-político y lo privado-personal aparecen nuevos sentidos: a) cuando se afirma que lo público no existe sin la participación de lo privado, luego la acción política implica necesariamente “mi” contribución personal; b) cuando se afirma que lo político es profundamente personal, puesto que la búsqueda de coherencia personal exige la acción pública (como toma de conciencia de tu forma de vida frente a un problema general); c) cuando se afirma que lo político es lo que afecta a lo íntimo y, por lo tanto, sólo la transformación de lo íntimo es*

auténticamente político (lo que cada uno puede hacer en su vida personal como parte de una lucha diaria). Estos sentidos inducen a la participación en la movilización social, a la emergencia de nuevos sentidos de la ciudadanía en las condiciones de individualización y producción de la identidad colectiva características de la sociedad contemporánea, en una constante redefinición de los límites de la esfera pública” (Tejerina 2005 : 94-95).

Lo interesante del planteamiento de Tejerina es que no plantea en sí la necesidad de cambiar la representatividad o la gestión de las diferencias culturales y étnicas, sino que pone el acento en cómo los propios actores han transformado los lugares y las formas en las que se hace la política. Esta sería una forma de plantear el reconocimiento de una manera distinta a las dos anteriores, puesto que las transformaciones no se dan en el ámbito intelectual ni en el ámbito institucional, sino en el ámbito propio de la ciudadanía.

Un buen ejemplo de estas transformaciones aparece en los trabajos de Mari Luz Morán, que analizó las manifestaciones en contra de la guerra de Irak que se produjeron en Madrid en 2003. En el artículo, Morán describe las transformaciones que se estaban produciendo en las manifestaciones y en la ocupación del espacio público. Lo primero que se transforma es el propio espacio, una muestra de ello es la desterritorialización del conflicto, que se produce con un país con el que no teníamos relaciones, por el que no habíamos sido agredidos, la decisión de invadirlo se toma fuera de nuestras fronteras, por cuestiones que afectan aparentemente la seguridad global, la opinión pública que lo rechazaba también es global, pero tiene una dimensión nacional en cada país que apoya esas decisiones, etc. También se transforma la manera de manifestarse, ya que se hicieron coincidir las manifestaciones de muchas ciudades españolas y de toda Europa y con lemas similares. La comunicación adquiere un papel central en estas nuevas movilizaciones, ya que implica la movilización de muchas personas, en lugares muy distintos, al mismo tiempo, y a la vez hay un deseo de visibilización social fundado en el conocimiento de la capacidad de difusión e impacto de los medios de comunicación de masas.

La primavera árabe de 2010 y la acampada de los indignados son una confirmación de las transformaciones que anunciaba Mari Luz Morán, pero sobre todo una constatación casi inimaginable hace unos años del nacimiento de un nuevo tipo de ciudadanía global. Estas movilizaciones tienen una dimensión local y nacional clara, ya que surgieron ante la falta de alternativas políticas en las elecciones municipales españolas de 2011 debido al sistema electoral de nuestro país, pero sobre todo a la combinación de la enorme cantidad de casos de corrupción que salieron a la luz durante esos meses y los progresivos recortes en derechos sociales. Pero fue y es un movimiento con unas características propias de la

sociedad global, ya que además de extenderse a nivel planetario con manifestaciones a lo largo y ancho del planeta, se reclamaba como hermano de las movilizaciones del mundo árabe y de Islandia, entre otras. Los medios de comunicación difundieron globalmente los acontecimientos, pero la ciudadanía tuvo, sin duda, un papel central en la difusión y “control” de la información, como lo han mostrado una gran cantidad de estudios (Vallespín 2011, Romero 2011; Manje, 2011). Eran los propios participantes los que a través de streaming, es decir, la difusión en directo de las asambleas y las manifestaciones, quienes informaban a otros sujetos. En Madrid, durante la acampada, se montó una pantalla que retransmitía en directo otras movilizaciones en París, Atenas, El Cairo, Buenos Aires, Nueva York, etc., y en las asambleas se participaba asistiendo pero también a través de la red, lo que supone otro ejemplo de las hibridaciones complejas de lo tradicional y de lo moderno.

Las reivindicaciones fueron de todo tipo, pero la principal era otorgar más poder a la ciudadanía. Ante el progresivo desvanecimiento del Estado de bienestar, son los propios actores lo que han cambiado tanto la representatividad como la forma de hacer política.

En las manifestaciones hubo también población migrante, y concretamente marroquí, cuya presencia fue aún mayor cuando se produjeron las movilizaciones tras los atentados del 11M en Madrid. Aunque tras estas manifestaciones creció significativamente los actos de racismo, especialmente institucional, hacia los marroquíes, ellos además de ser comprensivos primero, y contestar estas prácticas después, durante las manifestaciones participaron significativamente, condenando el terrorismo y mostrándose como parte de la sociedad que les rechazaba, y no como parte de la cultura o la religión que se supone había sido el caldo de cultivo de los atentados. Estas manifestaciones son la expresión por excelencia de una nueva ciudadanía global.

(Joven universitaria marroquí que lleva velo) A una amiga mía la escupieron por la calle, a otra le tiraron piedras, a los marroquíes así que se les nota la etnia pues de todo, insultos, y hay una carnicería en Madrid que rompieron sus cristales... Pero yo lo entiendo, es que yo lo entiendo, es que en ese momento tienes rabia. Además era una época política española importante, es que fue un cambio de 180 grados, es que eso ha sido un cambio decisivo. Había una opinión general de que el verdadero problema ha sido que España apoyó la guerra de Irak y tal, entonces más o menos encontraban justificación pero al mismo tiempo no. Eso es lo que creo.

¿Y TÚ, COMO PARTE DE LA UMMA, PARTICIPASTE EN LAS MANIFESTACIONES CONTRA LA GUERRA DE IRAK?

Sí, sí, que se hacían en Sol y en Atocha, sí.

La primavera árabe de 2010 y la acampada de los indignados²⁴ son una confirmación de las transformaciones que anunciaba María Luz Morán, pero sobre todo una constatación casi inimaginable hace unos años del nacimiento de un nuevo tipo de ciudadanía global.

Es en esta nueva ciudadanía global donde se está produciendo la integración bajo los parámetros de la interculturalidad y de la convivencia, es decir, que la integración se hace en el nivel micro, en las relaciones cotidianas, pero todo ello, debido a la globalización, tiene unas repercusiones que sobrepasan el ámbito local (Madrid) y nacional (España), a través de prácticas convivenciales glocales.

²⁴ Evidentemente no quiero decir con esto que estos dos acontecimiento sociales no tengan precedentes o que hayan surgido espontáneamente de la nada. Los movimiento feministas, el LGBT (movimiento de gays, lesbianas, transexuales y bisexuales), los ecologistas de los 90', o lo que fue denominado como movimientos antiglobalización o alterglobalización (que resulta más correcto como término) de comienzo del milenio, son claros precedentes en estos tipos de movilizaciones.

6. Conclusiones.

Es problemático proponer un sujeto de estudio tan amplio y tan complejo como el fenómeno de la inmigración marroquí en la Comunidad Autónoma de Madrid y los procesos de integración social, ya que sin duda no me ha permitido profundizar, como me hubiera gustado, en ciertos aspectos fundamentales que intervienen en estos procesos, debido también a las limitaciones propias del trabajo de investigación. Probablemente, lo más complejo de este trabajo haya sido marcar unos límites y definir con precisión el marco de la investigación.

El fenómeno que he analizado se circunscribe a un momento muy concreto de los procesos migratorios, ya que aunque la transformación de España en un país de inmigración se ha producido en muy pocos años, no podemos obviar que aún se encuentra en las primeras fases de los procesos migratorios. Esta rapidez es interesante analíticamente *per se*, pero además ha permitido visualizar muchas transformaciones que en otros países han tardado más años en producirse, como la presencia del Islam en el espacio público.

Evidentemente el contexto ha tenido una influencia excepcional. Primero por la especificidad de España, por nuestra historia pero también por nuestro presente. Aún así, como he insistido a lo largo del texto, sería un error analizar la migración y los procesos de integración en Madrid solo desde el punto de vista local o nacional. Estos anclajes son fundamentales, pero desde luego no son los únicos. Los fenómenos transnacionales, diáspóricos y la globalización, han plurificado y a veces deslocalizado estos antiguos sustentos más o menos firmes de las identidades, y estas identidades participan de manera directa en la integración social por parte de la sociedad de recepción y por parte de la comunidad marroquí migrante. Es también por esto que resulta complicado marcar un límite para el análisis. A pesar de ello, creo que puedo afirmar que se han cumplido varios de los objetivos de la investigación.

El primero de ellos ha sido desgranar las articulaciones sociales y sociológicas que plantean la inmigración como alteridad respecto a lo propio. La inmigración es una construcción social, que se basa en nuestra formación como grupos sociales y sociedades complejas. El inmigrante es el gran “otro” de nuestras sociedades occidentales y esta imagen se reedita constantemente a partir de elementos pretéritos y presentes, de la combinación, a veces perversa, de elementos políticos, culturales y generalmente étnicos.

La globalización es sin duda el marco de referencia de estas articulaciones, puesto que ha generalizado una imagen de la inmigración que la sitúa como el origen del retramiento del Estado-nacional y también del Estado de bienestar. Por otro lado, esa articulación del otro inmigrante se sustenta también en el ámbito internacional, puesto que los países de origen de los inmigrantes igualmente son definidos como el gran otro global, como el origen de los conflictos internacionales y de las diferencias máximas entre los logros alcanzados por Occidente, y las posiciones retrógradas, etnicistas, antidemocráticas e integristas propias de estas culturas. El “otro”, que pone en peligro nuestra identidad moderna, está dentro de nuestras fronteras debido a la inmigración, pero también fuera de ellas, debido a la configuración del mundo en distintos estados (muchos de ellos dictatoriales), con adscripciones étnicas, religiosas y culturales, que ponen en peligro la democracia liberal y, en general, todos los logros alcanzados desde el comienzo de la modernidad por Occidente.

Otro de los objetivos era precisamente mostrar cómo los procesos de subjetivación individual son fundamentales para entender las identidades y los fenómenos migratorios contemporáneos. He utilizado la etnicidad para explicar estos procesos, aunque este concepto no esté libre de polémica. La etnicidad muchas veces se relaciona con el racismo culturalista, cuando se plantea que los grupos étnicos son colectividades cerradas y con un componente cultural, religioso, político, e incluso físico, en definitiva étnico, que imposibilita la integración de los migrantes en las sociedades de recepción. Sin embargo, la etnicidad resulta tremadamente útil desde el punto de vista del científico social, primero para denunciar esa forma de racismo y entender cómo se constituye, y segundo, para ver cómo los propios individuos acuden a lo étnico para definirse independientemente de que cómo los otros nacionales interpreten esa etnicidad. Lo étnico puede ser una forma negativa de relacionarnos en alteridad con los migrantes, definiéndolos con una cultura homogénea reconocible, que también reposa sobre algunos rasgos físicos destacables como el color de la piel o el idioma, pero también la forma de vestirse, de comunicarse, de comer, y todos aquellos elementos que tienen que ver con cómo se muestran y cómo se ven los cuerpos en el espacio público. Sin embargo, este discurso culturalista-eticista enmascara una realidad que se constata por el mismo hecho de articular esas diferencias, ya que si los otros son definidos a partir de sus rasgos étnicos homogéneos, los definidores articulan estas definiciones, precisamente, a partir de identificaciones de uno mismo y del endogrupo de carácter étnico. La identidad nacional moderna se configura, sin duda, a partir de elementos étnicos, puesto que esta identidad es característica del hombre blanco, liberal, cristiano y occidental. Alfonso Pérez-Agote, entre otros, nos ha mostrado cómo los Estado-nación modernos surgieron a partir del triunfo de una de las identidades étnicas presentes en una sociedad por encima de otras que tuvieron que asimilarse a esta definición. Pero además, el

mismo Pérez-Agote (1994, 2010) y también Michel Wieviorka (2008), han mostrado cómo las identidades contemporáneas se basan más en la producción que en la reproducción.

Esa es otra de las características de las identidades contemporáneas, que tienden a la individualización aunque esta individualización tenga consecuencias en lo colectivo. La adscripción étnica no significa pertenecer a un grupo concreto asumiendo todas sus pertenencias y diferencias respecto a otro grupo, sino que se hace en términos más personales, aunque no se renuncie a pertenecer o a definirse como parte de ese grupo. Esto ha sido claro en el trabajo de campo, ya que los marroquíes no renuncia a su identidad colectiva marroquí, ni tampoco a su identidad colectiva musulmana, pero estas identidades no se reproducen en su totalidad, primero porque no son identidades homogéneas que puede ser asumidas de una manera monolítica, y segundo, porque en los procesos de adaptación y de incorporación a la sociedad de recepción, hay características culturales que perduran, otras que son adaptadas, otras que son reinterpretadas, y muchas otras que surgen precisamente por encontrarse en una sociedad nueva. La identidad en estos contextos se basa más en el bricolaje y en la adaptación progresiva ante los acontecimientos sociales propios de los procesos migratorios, que en la reproducción de la cultura o la religión en la que se fue socializado en la sociedad de partida.

En este bricolaje tiene mucho que ver los fenómenos transnacionales y diáspóricos, ya que en la actualidad no podemos plantearnos la inmigración como un desplazamiento que se inicia en un lugar para acabar en otro, sino que los fenómenos circulatorios son lo característico de estos procesos y de colectivos como el marroquí. Es por esto que la identidad migrante tiene referentes no solo locales, sino transnacionales. Todo ello no implica una renuncia a la identidad colectiva marroquí, sino que esta se construye de una manera subjetiva, personal. En este sentido también han sido claros los migrantes con los que he realizado el trabajo de campo, primero por su variabilidad en la forma de identificarse, pero también en el trabajo individual y colectivo que se está haciendo para definir la identidad colectiva no en los términos que dicta la sociedad de recepción, ni tampoco en los de otros compatriotas que distorsionan la imagen de la cultura marroquí. El racismo de la sociedad de recepción es igualmente contestado que las actitudes e identificaciones de algunos marroquíes. Hay una reivindicación de la identidad marroquí desde posiciones personales, pero que tienen una clara vocación de constituirse como la identidad colectiva que pretende mostrarse a la sociedad de recepción. También se recurren a aspectos étnicos, puesto que hay un deseo de visibilización social y de presencia en el espacio público, no solo de las identidades, sino también de los cuerpos.

Otro de los objetivos fundamentales era mostrar que esos procesos de subjetivación no se limitan a la contestación, sino que tienen un carácter abiertamente constructivo y creativo. Desde la sociedad de recepción se dice que los inmigrantes no se integran debido a su componente étnico y a que han sido socializados en una cultura que no es compatible con los valores universales occidentales, y aunque sigo pensando que ese discurso emana principalmente de las altas esferas, lo cierto es que además de ser rebatido por los discursos de los migrantes, son sobre todo contestados a partir de las prácticas cotidianas. Como he mostrado, los discursos sobre la integración de los migrantes se alejan del asimilacionismo y del comunitarismo, pero sobre todo son sus prácticas las que sobrepasan esta visión pesimista de la integración social. He mostrado cómo los supuestos indicadores objetivos son superados por los inintegramos que diría Sartori (2003), a través de prácticas cotidianas desarrolladas espacialmente por las mujeres marroquíes, que adquieren habilidades que no tenían en Marruecos, pero sobre todo, porque son las encargadas de la plena integración de sus familias en los aparatos administrativos de la sociedad de recepción. En el trabajo de campo han aparecido muchos ejemplo creativos de inserción en la sociedad de recepción, que no se limitan al asistencialismo, sino que se producen a partir un verdadero empoderamiento llevado a cabo por los migrantes, no solo para establecerse, sino para dar algo positivo a la sociedad que les está “acogiendo!”.

Ese sentimiento de dar algo positivo se traduce en la forma no sistemática en la que he planteado la integración en nuestro país y concretamente en Madrid. Más allá de las grandes definiciones liberales de la integración, lo cierto es que la sociedad civil, tanto migrante, como nacional, ha sido la que ha posibilitado que el grado de inserción de los inmigrantes sea tan alto, o al menos no tan problemático como en otros países. Ese es precisamente el empoderamiento, que sean los propios inmigrantes los que determinen sus recorridos para integrarse, a través de prácticas en las que ellos mismos se configuran como actores de su integración. Hemos visto también cómo la dimensión colectiva juega un papel muy importante, que se muestra claro en el trabajo de las asociaciones de inmigrantes que trabajan para facilitar la incorporación de sus compatriotas en nuestro país. Pero igualmente la sociedad de recepción juega un papel determinante en este sentido, a través de las asociaciones de ayuda al inmigrante, pero sobre todo en sus prácticas cotidianas. Y lo que es cierto es que aunque algunos marroquíes han denunciado situaciones de racismo, también han insistido en que en su universo de personas conocidas, en sus relaciones cotidianas, estas prácticas han sido muy minoritarias.

Es en lo cotidiano donde debemos plantear la integración a partir de la convivencia. No creo que sea necesario reformular un sistema de integración a partir de grandes

aparatos normativos diseñados por polítólogos o sociólogos de alto prestigio, sino que se debe dar más peso al ámbito local, al de las relaciones del día a día, donde se produce la segunda socialización y donde se experimenta con mayor intensidad la integración o la marginalización; ahí deben ponerse los medios administrativos y sociales para la convivencia entre los distintos colectivos presentes en una sociedad. En los contextos microsociales se dan las relaciones interculturales, en las que individuos se conocen, se comunican, se respetan, valoran sus diferencias y construyen un marco de convivencia a partir de una identidad colectiva mutuamente aceptada, que puede contener más o menos elementos, pero que no impide que nadie pueda mostrarse y participar en lo social más allá de esos mínimos comúnmente aceptados.

No encuentro tan necesario reformar los sistemas de representación y reconocimiento de los distintos colectivo, como visibilizar las prácticas sociales convivenciales, en las que el reconocimiento y la representatividad surgen a partir de la comunicación intercultural e interétnica. Porque esas prácticas muestran que la política, además de realizarse en las altas esferas de poder deslocalizadas y en la que difícilmente los actores sociales pueden participar, se realiza en la cotidianidad, en los espacios intermedios que hay entre lo público y lo privado.

Antiguamente la socialización se producía en la familia, con el grupo de amigos, en la escuela, y más tarde a través de la televisión. Sin embargo ahora la socialización depende de más elementos contingentes, y esto tiene mucho que ver con el desarrollo de los medios de comunicación de masas y concretamente de Internet. Cada vez recibimos más información pero sobre todo cada vez producimos más información de manera individual. Los teóricos de la globalización se confundieron cuando preveían que la extensión de los medios de comunicación de masa iba a producir la homogenización de todas las culturas por la extensión de los gustos culturales y las pautas de consumo estadounidenses. Esto podía ser así en el momento en el que las grandes agencias de noticias controlaban la información, sin embargo ahora esa información cada vez es más incontrolable. Como he mostrado cuando me he referido al 15M y a la primavera árabe, ahora las noticias las producen los propios implicados en las movilizaciones, a través de las redes sociales y de canales en los que se conectan amigos y conocidos, que reenvían la información a otro amigos y conocidos, y estos a otros más, sin más límite que tener una conexión a Internet. Si esto lo aplicamos a los procesos de subjetivación, no podríamos pensar en ellos como transformaciones que acaecen exclusivamente a nivel individual, y ni siquiera concernientes exclusivamente al colectivo o grupo de interés (hablando en términos étnicos) al que pertenece el individuo. Los procesos de subjetivación contemporáneos, que nos hacen

informantes de nuestra propia realidad, tienen una repercusión directa en la transformación de lo Social. Si lo local tiene una influencia directa en lo global, lo individual y lo subjetivo tiene también una repercusión transformadora en lo colectivo, en lo grupal, y desde luego en lo social en su sentido más amplio. Con esto quiero decir que lo que haga un solo individuo de una manera subjetiva puede tener una repercusión global, como la inmolación Mohamed Bouazizi en Túnez, o la acampada en la Puerta del Sol de Madrid de cuatro personas. Todo ello tiene una relación directa en la forma que nos plantemos la integración, la convivencia y las relaciones interculturales.

Es ahí donde se están produciendo las ciencias sociales contemporáneas. El sentido ya no solo se produce en las élites intelectuales y políticas, sino que también se construye en la nueva ciudadanía. Esta ciudadanía cada vez tiene referentes más plurales y más globales, y como cualquier otra identidad colectiva se produce día a día, es contingente y adaptable. Los científicos sociales debemos describir estas nuevas articulaciones sociales, estas nuevas formas de ser, de actuar, de integrar y de integrarse, y creo que la transformación principal de nuestro trabajo es que debemos ser más analistas que ideólogos, y no proponer ya sistemas ideales de organización social al estilo clásico, sino constatar cómo los individuos y los colectivos, en definitiva, los sujetos y los nuevos actores sociales, están cambiando nuestra realidad social, política, económica y cultura, y de paso nuestro ámbito de estudio : las ciencias sociales.

7. Bibliografía.

Alsina, Miquel (1997): « Elementos para una comunicación intercultural»; *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, nº36, pp. 11-21.

Alsina, Miquel (1999): *Comunicación intercultural*; Anthropos : Barcelona.

Álvarez Benavides, Antonio (2006a): « ¿Es suficiente la ciudadanía? »; publicado en el Blog de la Organización Sectorial de Participación Ciudadana del Partido Socialista Obrero Español (PSOE). En línea: <http://www.psOE.es/ambito/osparticipacionciudadana/docs/index.do?action=View&id=99111>

Álvarez Dorronsoro, Ignasi (1994): « Estado-nación y ciudadanía en la Europa de la inmigración »; en VV.AA: *Extranjeros en el paraíso*; Virus: Barcelona, pp. 219-234.

Arango, Joaquín (1993): « El “Sur” en el sistema migratorio europeo. Evolución reciente y perspectivas »; *Política y Sociedad*, nº 12, Madrid, pp. 9-17.

Barañano Cid, Margarita (1999): « Postmodernidad, modernidad y articulación espacio-temporal global: Algunos apuntes »; en Ramos Torre, Ramón y García Selgas, Fernando: *Globalización, riesgo, reflexividad*; CIS: Madrid, pp. 105-135.

Barañano, Margarita; Riesco, Alberto; Romero, Carmen; y García, Jorge (2006): *Globalización, inmigración transnacional y reestructuración de la región metropolitana de Madrid, Estudio del barrio de Embajadores*; Fundación sindical de estudios: Madrid.

Barañano, Ascensión; García, José Luis; Cátedra, María; y Devillard, Marie J. (coords.) (2007): *Diccionario de relaciones interculturales*; Editorial Complutense: Madrid.

Bauböck, Raine (1993): *Integration in a Pluralistic Society. Strategies for the future*; Institut für höhere Studien: Viena.

Bauböck, Raine (1994a): *The integration of immigrants*; Institut für höhere Studien – Concil of Europe: Viena.

Bauböck, Rainer (1994b): *Transnational citizenship: membership and rights in international migration*; Edward Elgar: Aldershot.

Bauböck, Rainer (1994c): *From aliens to citizens*; Averbury: Aldershot.

Bauböck, Raine (2004a): « How to differentiate and defend an inclusive conception of citizenship »; *Human Movements and Immigration Congress*, Barcelona (Septiembre).

Bauböck, Rainer (2004b): « Cómo transforma la inmigración a la ciudadanía: perspectivas internacionales, multinaciones y transnacionales »; en Aubarell, Gemma y Zapata, Ricard (eds.) : *Inmigración y procesos de cambio*; Icaria: Girona, pp. 177-214.

Blanco, Cristina (2001): « Inmigración: reflexiones en torno a una política de integración » ; *Zerbitzuan: Gizarte zerbitzuetarako aldizkaria, Revista de servicios sociales*, nº 39, pp. 55-66.

Bourdieu, Pierre (1998): « Utopia of endless exploitation. The essence of neoliberalism »; *Le monde diplomatique*, diciembre, París.

Bourdieu, Pierre (1999): *Contrafuegos*, Anagrama: Madrid.

Bourdieu, Pierre (2001): *Contrafuegos 2*, Anagrama: Madrid.

Cachón, Lorenzo (2002): « La formación de la “España inmigrante”: mercado y ciudadanía » *REIS*, nº 97, Madrid, pp. 95-126.

Cachón, Lorenzo (2009) : *La “España Inmigrante”: marco discriminatorio, mercado de trabajo y políticas de integración*; Barcelona: Anthropos.

Castién, Ignacio (1996): « Cambio cultural e integración: marroquíes en Madrid » en VV.AA.: *Atlas de inmigración magrebí en España*; UAM: Madrid, pp.230-233.

Comte, Auguste (1830-1942): *Cours de philosophie positiviste*; Société Positiviste: París.

de Lucas, Javier (2003): « Inmigración y globalización. Acerca de los presupuestos de una política de inmigración »; en Martínez de Pisón, José María y Giró, Miranda : *Inmigración y ciudadanía: perspectivas sociojurídicas*; Actas de las Jornadas sobre Inmigración y Ciudadanía Europea: Logroño, pp. 43-71.

de Lucas, Javier (2005): « Sobre la gestión de la multiculturalidad que resulta de la inmigración: condiciones del proyecto intercultural »; en Serafí, Joan y Gimeno, Celestí (eds): *Migración e interculturalidad. De lo global a lo local*; Publicaciones de la Universitat Jaume I: Castellón de la Plana, pp. 73-90.

de Lucas, Javier (2006): « La integración de los inmigrantes: la integración política condición del modelo de integración »; en De Lucas, Javier y Díez, Laura: *La integración de los inmigrantes*; Centro de estudios Políticos y Constitucionales: Madrid, pp. 12-44.

Escoffier, Jeffrey (1998): « The Limits of Multiculturalism », en Escoffier, Jeffrey: *American Homo*; Californian University Press: Berckley y Los Ángeles, pp.190-201.

Garreta Bochaca, Jordi (2003): *La integración sociocultural de las minorías étnicas (gitanos e inmigrantes)*; Anthropos: Barcelona.

Giner, Salvador; Lamo de Espinosa, Emilio y Torres, Cristóbal (1998): *Diccionario de Sociología*; Alianza Editorial: Madrid.

Göle, Nilüfer (2007): *Interpenetraciones: El Islam y Europa*; Bellaterra: Barcelona.

González R. Arnaiz, Graciano (2008): *Interculturalidad y convivencia. El « giro intercultural » de la filosofía*; Biblioteca Nueva: Madrid.

Gómez Torres, David (2005): « Estereotipos de ayer y de hoy: la homogeneización de la imagen del moro en la comedia de Lope de Vega »; *Espéculo*, nº 29, Universidad Complutense de Madrid: Madrid.

Izquierdo, Antonio (1996): *La inmigración inesperada: la población extranjera en España: (1991-1995)*; Trotta: Madrid.

Khosrokhavar, Farhad (2003): *L'islam des jeunes*; Flammarion: París.

Kymlicka, Will (1996): *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*; Paidos: Barcelona.

Lamo de Espinosa, Emilio (1995): « Fronteras culturales », en Lamo de Espinosa, Emilio (coord.): *Culturas, Estado, Ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*; Madrid: Alianza Editorial, pp.13-79.

Lapeyronnie, Didier (1993): *L'individu et les minorités. La France et la Grande-Bretagne face à leurs immigrés*; PUF: París.

Lapeyronnie, Didier (1996): « Les deux figures de l'immigré »; en Wiewiora, Michel: *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*; La Découverte: París, pp. 151-166.

Lomax, Derek W. (1978): *The Reconquest of Spain*; Longman: London.

López García, Bernabé (1996): « La evolución cronológica del asentamiento de Marroquíes en España »; en López, Bernabé (dir.): *Atlas de la Inmigración Magrebí en España de 1996*, Madrid: UAM, pp. 68-71.

López García, Bernabé (2004): « La evolución de la inmigración marroquí en España (1991-2003) »; en López, Bernabé (dir.): *Atlas de la Inmigración Magrebí en España de 2004*, Madrid: UAM, pp. 213-221.

Manje (2011): « 15M. Internet y la movilización global »; *Revista Teknokultur*, Vol. 8, Nº 2, pp. 249-252.

Marshall, Thomas H. [1950 (2007)]: *Ciudadanía y clase social*; Alianza: Madrid.

Morán, María Luz (2003): « Jóvenes, inmigración y aprendizajes de la ciudadanía »; *Estudios de Juventud*, nº 60, pp.33-47.

Nefzawi, Jeque [1975 (2005)] *El jardín perfumado*; Ediciones B: Madrid.

Ochoa Serrano, Víctor (2010): « Sobre la construcción del estereotipo del Mundo Islámico en Occidente »; *Revista de Clases historia: Publicación digital de Historia y Ciencias Sociales*, nº 132. <http://www.claseshistoria.com/revista/2010/articulos/ochoa-estereotipo-islam.pdf>

Pérez-Agote Poveda, Alfonso (1995): « Reflexiones sobre el multiculturalismo que nos viene »; en Lamo de Espinosa (coord.): *Culturas, Estados y ciudadanos: una aproximación al multiculturalismo en Europa*; Madrid, pp. 81-99.

Pérez-Agote, Alfonso; Tejerina, Benjamín y Barañano, Margarita (ed.) (2010): *Barrios multiculturales: relaciones interétnicas en los Barrios de San Francisco (Bilbao) y Embajadores/Lavapiés (Madrid)*; Trotta; Madrid.

Romero, Ana (2011): « Las redes sociales y el 15-M en España »; *Telos. Cuadernos de Comunicación*, nº 89 (octubre-diciembre). En línea:

http://sociedadinformacion.fundacion.telefonica.com/seccion=1266&idioma=es_ES&id=2011102417270001&activo=6.do

Ryjik, Veronika (2004): « Las dos Españas de Lope de Vega y la reelaboración del mito fundacional en *El último godo* »; *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, Vol. 29, nº 1, pp. 213-230.

Said, Edward [1978 (2004)]: *Orientalismo*; De Bolsillo: Barcelona.

Santamaría, Enrique (2002): *La incógnita del extraño. Una aproximación a la significación sociológica de la inmigración no comunitaria*; Anthropos: Barcelona.

Sassen, Saskia (2001): *The global city*; Princeton University Press: Nueva Jersey.

Sassen, Saskia (2003): *Contraegeografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*; Traficantes de sueños: Madrid.

Sayad, Abdelmalek (2004): *The suffering of the immigrant*; Polity Press: Cambridge.

Sayad, Abdelmalek (2006): *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité. 1. L'illusion du provisoire*; Raisons d'Agir: Paris.

Simmel, Georg [1908 (2004)]: « Digressions sur l'étranger »; en Grafmeyer, Yves et Joseph, Isaac (eds.): *L'Ecole de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*; Flammarion: París, pp. 53-60.

Schnapper, Dominique (1991): *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990*; Gallimard: París.

Soja, Edward (1996a): *Thirdspace*; Blackwell: Cambridge.

Soja, Edward (1996b): « Los Angeles, 1965-1992: From Crisis-Generated Restructuring to Restructuring-Generated Crisis »; en Scott, Allen y Soja, Edward: *The City. Los Angeles and Urban Theory at the End of the Twentieth Century*; University of California Press: Los Ángeles, pp. 426-462.

Solanes, Ángeles (2004): « Las políticas holísticas de integración de los inmigrantes: su dimensión jurídica »; *4º Congreso sobre la inmigración en España, Ciudadanía y Participación*; Girona (noviembre).

Tejerina, Benjamín (2005): « Movimientos sociales, espacio público y ciudadanía: Los caminos de la utopía »; en *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 72, Octubre, pp. 67-97.

Todorov, Tzvetan (1991): *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*; Siglo XXI: Madrid.

Touraine, Alain (1994): *Qu'est-ce que la démocratie?*; Fayard: París.

Tribalat, Michèle (1998): *Faire France: une grande enquête sur les immigrés et leurs enfants*; La Découverte: París.

Turner, John C. [1975 (1990)]: *Redescubrir el grupo social*; Morata: Madrid.

Vallespín, Fernando (2011): « Redes sociales y democracia: ¿un cambio cualitativo? »; *Telos. Cuadernos de Comunicación*, nº 89 (octubre-diciembre). En línea: http://sociedadinformacion.fundacion.telefonica.com/DYC/TELOS/REVISTA/Dossier/DetalleArtculoTELOS_89TELOS_DOSSIER1/seccion=1266&idioma=es_ES&id=2011102410060001&activo=6.do

Vertovec, Stephen (2003): « Desafíos transnacionales al «nuevo» multiculturalismo »; *Migraciones y Desarrollo*, nº1, octubre. En línea: www.migracionesydesarrollo.org

Wiewiora, Michel (1992): *El espacio del racismo*; Paidos: Barcelona.

Wiewiora, Michel (2001): *La différence*; Balland: París.

Wiewiora, Michel (2004): « El trato político de las identidades culturales »; en Touraine, Alain; Wiewiora, Michel; Flecha, Ramón y otros: *Conocimiento e identidad*; El Roure: Barcelona, pp. 22-33.

Wiewiora, Michel (2008): *Neuf leçons de sociologie*; París: Robert Laffont.

Wiewiora, Michel (2009): « The Misfortunes Of Integration » en Ben-Rafael, Elizier y Sternberg, Yitzhak (ed): *Transnationalism: Diasporas and the advent of a new (dis)order*; Brill: Netherlands, pp.135-148.

Fuentes periodísticas:

- El Correo Gallego (16/06/06): Polémica en torno a la imagen de Santiago Matamoros. <http://www.elcorreogallego.es/index.php?idMenu=3&idNoticia=55744>
- El País (22/09/06): Aznar y la invasión musulmana. http://www.elpais.com/articulo/espana/PSOE/critica/actitud/irresponsableAznar/declaraciones/islam/elpporesp/20060923elpepunac_1/Tes

Fuentes legales consultadas:

- Ley Orgánica 4/2000 sobre Derechos y Libertades de los Extranjeros en España y su Integración Social.
- Ley Orgánica 8/2000.
- Ley Orgánica 14/2003.
- Ley Orgánica 2/2009.
- Real Decreto 2393/2004.
- Real Decreto 557/2011.

Informes sociales y planes de integración.

- Manual de Indicadores de Integración de Inmigrantes del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales. www.wodc.nl/images/1365_espanol_tcm44-80243.pdf
- Manual sobre la integración para responsables de la formulación de políticas y profesionales (3 ediciones, 2004, 2007 y 2010). http://ec.europa.eu/spain/pdf/integracion_inmigrantes_es.pdf
- II Plan Estratégico de Ciudadanía e Integración 2011-2014. http://www.meyss.es/es/sec_emi/index.htm
- II Plan Madrid de Convivencia Social e Intercultural 2009-2010. <http://www.madrid.es>
- Plan de Convivencia de 2005-2008. <http://www.madrid.es>
- Plan de Inclusión Social de la Ciudad de Madrid 2010-2012. <http://www.madrid.es>
- Plan de Integración de la Comunidad de Madrid 2006-2008. <http://www.madrid.org>
- Plan de Integración de la Comunidad de Madrid 2009-2012. <http://www.madrid.org>
- Plan Estratégico de Ciudadanía e Integración 2007-2010. http://www.meyss.es/es/sec_emi/index.htm