

**«LAS RELACIONES DE  
COOPERACIÓN  
Y EXCLUSIÓN  
ENTRE PERSONAS CON  
REFERENTES DIVERSOS.  
UN ESTUDIO  
SOCIOEDUCATIVO  
SOBRE LA ALTERIDAD»**

Autora:

**Caterine Galaz Valderrama**

Director tesis doctoral:

**Dr. José María Asensio Aguilera**



**PROGRAMA DE DOCTORADO DE “EDUCACIÓN Y SOCIEDAD”**

**LAS RELACIONES DE COOPERACIÓN Y EXCLUSIÓN  
ENTRE PERSONAS CON REFERENTES DIVERSOS.  
UN ESTUDIO SOCIOEDUCATIVO SOBRE LA ALTERIDAD.**

**Caterine Galaz Valderrama**

**Tesis doctoral dirigida por el Dr. José María Asensio Aguilera**

**DEPARTAMENTO DE PEDAGOGÍA SISTEMÁTICA Y SOCIAL  
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA  
2008**

## Agradecimientos

Varias personas han permitido que este trabajo viera la luz. Agradezco especialmente a José María Asensio Aguilera, mi director de tesis, por la compañía, cercanía y enorme sensibilidad durante todo este viaje académico. Por su paciencia como guía de este estudio, sus orientaciones y disponibilidad manifiesta en estos años.

También agradezco a otros profesores del Departamento de Pedagogía Sistemática y Social –particularmente a Joan Carles Melich y a Octavi Fullat- por su atención y el entusiasmo que me transmitieron para embarcarme en este doctorado.

A quienes han compartido esta travesía de investigación, especialmente al grupo “*Creación*” por ser la compañía y el estímulo permanente para avanzar, paso a paso, en este desafío. Por su amistad y creatividad teórica.

Al Ámbito de Investigación y Difusión María Corral y a la Fundación Integramenet por ser un soporte importante durante mi estancia en Barcelona, por su apertura, flexibilidad y preocupación.

Al monasterio “La Murtra” por brindarme el espacio de silencio y lucidez para escribir.

A Mauricio Mardones por su creatividad y disposición para darle forma a esta tesis, y a Jorge Rojas por ceder las pinceladas de Santa Coloma de Gramenet que abren este documento.

Agradezco a mis amigos -a los que están en Barcelona y a los de Chile- por su compañía en los momentos difíciles, la alegría, la estimulación, la memoria y la belleza sencilla del cariño. Especialmente a Pamela, Silvana, Rodrigo, Cristian, Francisco N., Carla, Marta P., José, Francisco R., Guido, Marta M., Sara, Mar, Jordi, Gemma, Graciela, Patricia, Santiago, María Angels, Horacio y tantos otros, por sus comentarios sobre el trabajo y simplemente por ser parte de mi familia en esta tierra.

Particularmente este trabajo es un esfuerzo en reconocimiento de dos personas: Lucía, mi madre, y Reinado, mi padre, por su incondicionalidad y amor. Y a toda mi familia que está más allá del mar, por hacerme sentir cerca, independientemente de la distancia geográfica.

Finalmente, dedico este estudio, a todas esas personas anónimas de diversas latitudes que, por distintas razones, tienen que cruzar sus fronteras y crear un espacio propio, mestizo, con nuevas formas de ver y conocer la vida.

*“La diferència  
Com un espai per creure  
més en els altres”.*  
(Miquel Martí i Pol. 2001).

*¿Adán y Eva eran negros?  
En África empezó el viaje humano en el mundo. Desde allí emprendieron  
nuestros abuelos la conquista del planeta. Los diversos caminos fundaron los  
diversos destinos, y el sol se ocupó del reparto de los colores.  
Ahora las mujeres y los hombres, arcoiris de la tierra, tenemos más colores que  
el arcoiris del cielo; pero somos todos africanos emigrados. Hasta los blancos  
blanquísimos vienen del África.  
Quizás nos negamos a recordar nuestro origen común porque el racismo  
produce amnesia, o porque nos resulta imposible creer que en aquellos tiempos  
remotos el mundo entero era nuestro reino, inmenso mapa sin fronteras, y nuestras  
piernas eran el único pasaporte exigido”.*  
(Eduardo Galeano. 2008).

# ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b>	17
<b>PRIMERA PARTE</b>	23
<b>CAPÍTULO I. JUSTIFICACIÓN EPISTEMOLÓGICA</b>	25
1.1. Galaxia Constructivista	25
1.1.1. La realidad se construye	26
1.2. El paradigma de la complejidad como referencia	28
1.2.1. Física y química	28
1.2.2. Biología	32
1.2.3. Cibernética de primer y segundo orden	33
<b>CAPÍTULO II. LA COMPLEJIDAD EN LAS RELACIONES ENTRE PERSONAS CON REFERENTES SOCIOCULTURALES DIVERSOS</b>	37
2.1. Verdades particulares	37
2.2. Referentes socioculturales abiertos	38
2.3. La indeterminación de las interacciones	39
2.4. Recursividad cultural	40
2.5. Diversidad cultural	42
2.5.1. Concepto de “cultura”	43
2.5.2. Inconmensurabilidad o incompatibilidad cultural	45
2.6. Desorden y cambio social según H. Maturana y F. Varela	46
2.7. Deriva biológica y social	48
<b>CAPÍTULO III. CONTEXTO SOCIOCULTURAL: LO MUNDIAL Y LO LOCAL</b>	53
3.1. La complejidad de las migraciones internacionales	53
3.2. Breve repaso histórico de algunos flujos migratorios	54
3.3. Los movimientos migratorios y los Estados-Nación	58
3.4. La complejidad en los factores promotores de los flujos migratorios	60
3.5. Modelos de gestión de la convivencia multicultural	64
3.5.1. Etnocentrismo y relativismo	65

3.5.2. Exclusión e incorporación social	65
a) El segregacionismo	66
b) El asimilacionismo	67
c) Melting Pot (Fusión Cultural)	68
d) Integración mutua	68
3.5.3. Del multiculturalismo a la interculturalidad	69
<b>CAPÍTULO IV. LA CONSTRUCCIÓN DEL “YO”: EVOLUCIÓN DE LA IDENTIDAD</b>	<b>75</b>
4.1. Consideraciones sobre la identidad	75
4.1.1. Identidad personal	78
4.1.2. Identidad individual y social	79
4.1.3. Identidad grupal	82
4.1.4. Identidad flexible	83
4.1.5. El “yo” en las relaciones interculturales	85
<b>CAPÍTULO V. LA CONSTRUCCIÓN DE LA ALTERIDAD: DIFERENTES CONCEPCIONES ANTROPOLÓGICAS SOBRE EL “OTRO”</b>	<b>91</b>
5.1. Identidad y alteridad	91
5.2. Alteridad y diferencia	93
5.2.1. Lévinas y el concepto de alteridad	97
5.3. Construcción social del “Otro”	99
5.3.1. El extraño	103
5.3.2. Sujetos subalternos	105
<b>CAPÍTULO VI. DISCURSOS Y PRÁCTICAS EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA ALTERIDAD</b>	<b>111</b>
6.1. El lenguaje: constructor de realidad	111
6.1.1. Categorización social: la distinción ellos/nosotros	114
6.1.2. Prejuicios y estereotipos	117
6.1.3. Hacia la estigmatización	118
6.2. Prácticas de apertura y rechazo hacia la alteridad	120
6.2.1. Racismo biológico	120
6.2.2. Racismo cultural	122
6.2.3. Reacciones de resistencia	123
6.2.4. Diferencia e igualdad	124
6.2.5. Alterofilia y cooperación	125

---

<b>CAPÍTULO VII. HACIA LA EDUCACIÓN DE UNA ÉTICA DE LA CORRESPONSABILIDAD</b>	<b>131</b>
7.1. La educación como intervención y apuesta ética	131
7.2. Claves para una educación de una ética de la corresponsabilidad	133
7.2.1. Opción por el carácter “situado”	133
7.2.2. Educación comunitaria	134
7.2.3. Igualdad en las oportunidades sociales	137
7.2.4. Apertura y reconocimiento del “Otro”	139
7.2.5. Comunicación y relaciones dialógicas	140
 <b>SEGUNDA PARTE</b>	 <b>147</b>
 <b>CAPÍTULO VIII. DESCRIPCIÓN DEL CONTEXTO: LA DIVERSIDAD SOCIOCULTURAL LOCAL</b>	 <b>149</b>
8.1. Diversidad cultural por procedencia	149
8.2. España, Cataluña y Santa Coloma de Gramenet	150
8.3. Datos generales de la inmigración marroquí y china en España	153
8.3.1. Inmigración desde Marruecos	153
8.3.2. Comunidad china	154
 <b>CAPÍTULO IX. ESTRATEGIA METODOLÓGICA</b>	 <b>157</b>
9.1. Planteamiento del área problemática	157
9.1.1. Formulación del problema de investigación	158
9.1.2. Objetivos de la investigación	158
9.1.2.1. Objetivos Generales	158
9.1.2.2. Objetivos Específicos	159
9.2. Supuesto metodológico	160
9.2.1. Estrategia metodológica: Triangulación	162
9.2.1.1. Criterios de verificación	163
9.3. Procedimientos de la investigación	165
9.3.1. Planteamiento del problema y desarrollo teórico	166
9.3.2. Instrumentos de la investigación	166
9.3.3. Selección de contextos y casos	168
9.4. Temporización y recogida de datos	170
9.5. Procedimientos de análisis: Grounded Theory	173
9.5.1. Descripción del proceso de categorización	175

---

**TERCERA PARTE** 183

**CAPÍTULO X. RECOGIDA DE DATOS Y PRINCIPALES APROXIMACIONES INTERPRETATIVAS** 185

10.1. Establecimiento de categorías a partir del análisis de los datos	185
10.1.1. Proyecto migratorio	187
• Proyecto migratorio y motivaciones para el desplazamiento	191
• Proyecto migratorio y redes sociales	192
10.1.2. Formas de convivencia	198
10.1.3. Concepción de identidad	206
• Concepción de la identidad y la cultura	209
• Concepción de la identidad y el mestizaje cultural	217
10.1.4. La construcción de la alteridad	220
• Concepción de la alteridad y representaciones sociales	230
10.1.5. Las relaciones interpersonales cotidianas	243
• Preferencias y motivaciones de relación interpersonal	246
10.1.6. Tipos de relaciones interpersonales	264
10.1.7. Discriminación/Aceptación	274
• Subalternización y resistencia	280
• Conductas alterofílicas	283

**CUARTA PARTE** 293

**CAPÍTULO XI. UNA PROPUESTA SOCIOEDUCATIVA** 295

11.1. Algunas propuestas conclusivas	295
11.1.1. Desafíos estructurales para una inclusión efectiva	295
11.1.2. Estrategias de acogida	298
11.1.3. La identidad culturalizada	299
11.1.4. Posibilidad de cambio sociocultural	300
11.1.5. La alteridad preferente y la subordinada	301
11.1.6. Las relaciones en contextos socioculturalmente diversos	305
11.1.7. Tipos de relaciones interpersonales	306
11.1.8. Comportamientos heterofóbicos y heterofílicos	307
11.1.9. La inmigración como problema	308
11.1.10. Signos de heterofilia	310
11.2. Hacia una propuesta socioeducativa	312
11.2.1. La educación como posibilidad	312



11.2.2. Ética de la corresponsabilidad	315
a) Educar desde y para la sensibilización y el espíritu crítico	316
b) Educar para la moderación del etnocentrismo	317
c) La generación de nuevos discursos de alteridad	318
d) Educar para la participación social	319
e) Educar para el intercambio y el diálogo	323
f) Favorecer la adquisición de nuevas competencias sociales	324
11.2.3. Propuesta práctica en pro de la diversidad sociocultural: “La comunidad de aprendizaje vecinal”	328
11.3. Cosideraciones finales	333
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	337
<b>LISTADO DE ANEXOS</b>	349

## ÍNDICE DE DIAGRAMAS, CUADROS SINÓPTICOS Y TABLAS

Diagrama N° 1: Conceptos del paradigma de la complejidad	51
Diagrama N° 2: Aproximación metodológica del estudio	172
Diagrama N° 3: Educación para la diversidad sociocultural	314
Diagrama N° 4: Educación de una Ética de la Corresponsabilidad	327
Diagrama N° 5: Una comunidad de aprendizaje vecinal en la diversidad sociocultural	332
Cuadro sinóptico N° 1: Complejidad en las migraciones internacionales	72
Cuadro sinóptico N° 2: Gestión de la diversidad	73
Cuadro sinóptico N° 3: Concepciones de la identidad	88
Cuadro sinóptico N° 4: Construcción de la alteridad	108
Cuadro sinóptico N° 5: Geografía imaginaria del “Otro”	109
Cuadro sinóptico N° 6: Discursos en la construcción de la alteridad	127
Cuadro sinóptico N° 7: Prácticas en la construcción de la alteridad	128
Cuadro sinóptico N° 8: Educación como intervención social	145
Cuadro sinóptico N° 9: Proyecto migratorio	197
Cuadro sinóptico N° 10: Formas de convivencia sociocultural	205
Cuadro sinóptico N° 11: Identidad y cambio cultural	219
Cuadro sinóptico N° 12: La diferencia sociocultural	240
Cuadro sinóptico N° 13: “Occidente y Oriente”	241
Cuadro sinóptico N° 14: Representaciones sociales de los “Otros”	242
Cuadro sinóptico N° 15: Espacios de relación interpersonal	260
Cuadro sinóptico N° 16: Preferencias y motivaciones	261
Cuadro sinóptico N° 17: Formas de comunicación	262
Cuadro sinóptico N° 18: Posicionamiento entre las personas	263
Cuadro sinóptico N° 19: Relaciones interpersonales	273
Cuadro sinóptico N° 20: Discriminación/Aceptación	290
Tabla N° 1: Proceso de Investigación Cualitativa	165
Tabla N° 2: Fases de la investigación	173
Tabla N° 3: Sistema de Códigos	177
Tabla N° 4: Ejemplo de establecimiento de códigos	179
Tabla N° 5: Procedimiento para la categoría “Diferencia radical: Ellos v/s Nosotros”	180





# INTRODUCCIÓN



Aunque las migraciones han hecho posible el devenir mismo de la Humanidad, actualmente son un foco permanente de atención ya que, cada vez más, se hacen evidentes como un fenómeno estructural a nivel mundial. El encuentro de personas con referentes socioculturales diversos alumbró, en efecto, una amplia y compleja problemática que se manifiesta tanto a nivel macro como microsocia ya que cuanto sucede en los primeros contactos entre personas de procedencia diversa sirve muchas veces de fundamento para la construcción de un “imaginario simbólico” en torno a este fenómeno y los individuos que lo protagonizan. Así, observamos que el hecho migratorio se ha convertido en un fenómeno histórico-social de extraordinaria importancia para la convivencia en el seno de los diferentes países y comunidades.

Mi interés personal por las cuestiones relacionadas con los movimientos internacionales de población así como por la forma en que se viven estos encuentros y desencuentros en la esfera cotidiana, me llevó a centrar esta investigación en la búsqueda de *claves educativas* que pudieran mejorar la convivencia en los entornos multiculturales. Es por ello que hemos explorado en nuestro estudio las relaciones de cooperación (alterofilia) y de exclusión (alterofobia) que se producen entre la comunidad de recepción de Santa Coloma de Gramenet y los colectivos inmigrados de China y Marruecos, con miras a proponer algunas estrategias de actuación socioeducativa que permitan favorecer esa deseada convivencia.

La acción educativa, por su capacidad transformadora de los entornos sociales, constituye un poderoso medio para la superación de las barreras que dificultan las rela-

ciones interpersonales. Asimismo, permite alumbrar nuevas concepciones acerca de ideas tales como las de ciudadanía, integración, identidad cultural, alteridad, etc., que contribuyan a evitar fenómenos de rechazo o discriminación hacia las minorías sociales. La educación puede jugar un papel decisivo en la superación de las conductas y actitudes xenófobas, así como de los planteamientos etnocéntricos, promoviendo la aceptación de la diversidad implícita a cualquier grupo social y favoreciendo el desarrollo de unas relaciones plenamente humanizadas. Consideramos que una adecuada perspectiva educativa en este ámbito puede comprometer al colectivo que comparte un territorio en la búsqueda del diálogo, la negociación y el respeto mutuo.

De esta manera, en el *marco teórico* -que constituye la primera parte de este documento- se intenta evidenciar la complejidad que implica entender estas relaciones, desde los niveles más generales hasta los particulares, para poder plantear, a posteriori, unas u otras finalidades educativas. En el *primer capítulo* se expone nuestra posición epistemológica, describiendo las principales características del paradigma de la complejidad y del constructivismo como episteme ya que, apartándonos de la noción científica tradicional, partimos de la base de que la realidad es un proceso construido por los sujetos, en el que se evidencia una complementariedad de factores que intervienen en la estructuración del pensamiento en torno a los fenómenos sociales. Éstos no sólo están constituidos por aspectos causales-lineales. Así, en este apartado se ahonda en la realidad como proceso constructivo, y en las ideas de orden, desorden y organización. También se exploran las nociones de autonomía, dependencia, recursividad y hologramaticidad.

En el *segundo capítulo*, vinculamos este marco epistemológico con la forma de entender las relaciones entre personas con referentes diversos, para evidenciar la complejidad de factores que intervienen en este tipo de vinculaciones sociales. Así, exploramos la recursividad cultural de los grupos en sociedades multiculturales, partiendo desde un concepto de “cultura” como un sistema abierto, la indeterminación propia de las interacciones y comunicaciones sociales, y la visión de cambio social y de las adscripciones personales dentro de un devenir socio-histórico propio de las comunidades humanas.

En el *tercer capítulo*, se exploran los diversos factores macro y microsociales que afectan actualmente las migraciones internacionales haciendo un breve repaso histórico de algunos flujos migratorios, describiendo el impacto de la acción de los estados, los factores promotores de estos movimientos a escala global y los diversos modelos de gestión que se usan para desarrollar la convivencia multicultural (desde la asimilación hasta la integración mutua). Todo ello, para visualizar de qué manera estos factores afectan las relaciones interpersonales cotidianas.

En el *cuarto capítulo*, exploramos algunas perspectivas sobre la construcción de la identidad. Se exploran los conceptos de identidad personal y social, además de los procesos por los cuales estas construcciones del “yo” afectan las relaciones sociales en los marcos locales. En particular se intenta evidenciar cómo este proceso de construcción identitario se constituye en una suerte de bisagra para la comunicación -cercana o lejana- con otros sujetos del entorno.

En el *quinto capítulo* se exploran las concepciones sobre la alteridad. Lo hacemos desde una perspectiva antropológica, y de la mano de J. Derrida y E. Lévinas, quienes desde vertientes diferentes intentan comprender con sus conceptos de *diferencia* y *alteridad*, respectivamente, la imposibilidad de un cierre exclusivo en una identidad personal o social. Además comenzaremos a ver la forma cómo se construye socialmente al “otro” hasta llegar a considerarlo extraño o subalterno.

En el *sexto capítulo* analizamos los *discursos* y las *prácticas* que intervienen en la construcción de la alteridad. Se intenta comprender cómo el lenguaje y la nominación de las personas producen efectos concretos que se manifiestan en prácticas de relación cotidiana. En este apartado, se exploran la forma en que se constituyen las categorizaciones sociales y la distinción simbólica entre un “ellos/nosotros”, poniendo especial énfasis en los prejuicios, estereotipos y estigmatizaciones que se emplean. También en esta sección se presentan las prácticas de rechazo y apertura como la discriminación, el racismo cultural y los fenómenos de cooperación y alterofilia.

Por último, en el *séptimo capítulo* de esta primera parte se presenta a la *educación* como un camino de intervención social que permite generar nuevos valores para la convivencia, una ética que desarrolla dinámicas de vinculación interpersonal. Se intenta esbozar la forma en que la educación –particularmente la no formal- puede contribuir a enfrentar los procesos de exclusión que algunas personas inmigradas padecen, y la manera de favorecer prácticas no discriminatorias que fomenten una mejor convivencia mutua dentro de un contexto abierto y cambiante.

En la *segunda parte* de esta tesis doctoral, se abordan las estrategias metodológicas utilizadas para la elaboración de este trabajo. En el *octavo capítulo* se expone el marco contextual en que se inscribe el análisis respecto de las características de los casos escogidos (personas marroquíes, chinas, españolas y catalanas) y de la unidad territorial seleccionada (Santa Coloma de Gramenet).

Luego, en el *noveno capítulo*, se presenta el planteamiento del área problemática, se describe el tema central a investigar y los objetivos generales y específicos que guiaron el presente trabajo. Además, se desarrolla el diseño metodológico y se describen las principales técnicas empleadas para recabar los datos. Cabe decir que se ha escogido una metodología cualitativa ya que creemos que permite un mejor acercamiento

a los discursos y prácticas emergentes. Se trata de un *estudio triangulado* en cuanto a las fuentes como también respecto a las técnicas etnográficas. Finalmente, se describe la forma de análisis seleccionada para nuestra investigación (la llamada *Grounded Theory*).

En la *tercera parte* de esta investigación, se describe el análisis de los datos surgidos del estudio de campo. De esta manera, en el *décimo capítulo* se detallan las diferentes categorías que fueron surgiendo respecto de la información recabada, que incluyen la descripción de los proyectos migratorios, las formas de convivencia, la concepción de la identidad, la construcción de la alteridad, los imaginarios sociales existentes, las características de las relaciones cotidianas, y las prácticas heterofóbicas y heterofílicas entre las personas residentes.

En la *cuarta parte* se encuentran las conclusiones de la investigación y las propuestas socioeducativas orientadas según las finalidades planteadas en un inicio. Así, en el *décimo primer capítulo* se presenta una reflexión final que transita por diversas dimensiones desde aspectos políticos, sociales y culturales hasta la concepción de las relaciones interculturales en los espacios locales. Se intentan plantear los desafíos que surgen actualmente en la generación de los imaginarios sociales vigentes y las consecuencias prácticas de éstos en los contactos interpersonales. Sin embargo, este capítulo final acaba con una *propuesta educativa* respecto de los aspectos más relevantes que emergieron en la investigación, con el fin de favorecer mecanismos de gestión de la convivencia social.

Queremos, asimismo, destacar que sólo en función de una mayor agilización de la lectura, utilizaremos los modos genéricos del habla<sup>1</sup> cuando estemos refiriéndonos a grupos que consideren a mujeres y hombres. Es decir, que se incluirá a personas de diverso sexo bajo la misma catalogación. Sin embargo, cuando dentro de la investigación, un individuo esté posicionado desde una perspectiva de sexo/género se le denominará por ese carácter determinado (por ejemplo, “mujer marroquí”, “hombre chino”, etc.). Otro aspecto a señalar es que por razones deontológicas no revelaremos en nuestro estudio los nombres de las personas que nos han proporcionado información para esta tesis doctoral, y a quienes, de antemano, se les ha garantizado la confidencialidad. Si bien no aparecerán nominaciones personales, en los anexos se agregan las descripciones particulares y una asignación numérica a cada informante. Asimismo, consideramos fundamental destacar que este estudio se inscribe como una de las aportaciones posibles dentro de las diversas aproximaciones que puede

---

<sup>1</sup> Cabe destacar que en el lenguaje no queremos dar una prioridad a un sexo en particular, por ello, tenderemos a usar la palabra “persona”: personas “marroquíes”, personas “chinas”, etc.

---



hacerse respecto de este fenómeno de la inmigración. El presente trabajo constituye tan sólo una aportación a las relaciones en las comunidades con abierta diversidad sociocultural y de origen. Las migraciones internacionales, los encuentros interculturales, la intervención educativa y los procesos de integración mutua son temas que están constantemente evolucionando y que, por lo tanto, requieren de una observación permanente y de propuestas adaptadas a cada situación. Conviene señalar la necesidad de que se realicen investigaciones que apunten a análisis más estructurales sobre estos fenómenos, así como en el ámbito local de las relaciones sociales.

Hemos pretendido realizar un estudio que permitiera abrir puertas a un nuevo diálogo entre las personas que confluyen en un espacio común y mostrar cómo las intervenciones educativas pueden ser de gran importancia para mejorar las relaciones de convivencia y comprender los cambios sociales que conlleva la diversidad sociocultural. En definitiva, una perspectiva que nos sitúe en la complejidad y en el carácter emergente de las relaciones interpersonales en los marcos sociales actuales.



---

## PRIMERA PARTE

---



## JUSTIFICACIÓN EPISTEMOLÓGICA

### 1.1. Galaxia constructivista



La presente investigación se fundamenta en una visión *constructivista* de los hechos sociales, en este caso, de las relaciones entre sujetos con referentes socioculturales diversos en un contexto determinado, y toma como base el *paradigma de la complejidad* <sup>2</sup>. Desde esta visión epistemológica, se leen los datos y se derivan las conclusiones propositivas de este estudio. Se parte, por consiguiente, de considerar, entre otros segmentos, la realidad como una construcción; la ausencia de objetividad y verdades únicas; la complementariedad entre los opuestos y el diálogo entre desorden, reorganización y orden; para estructurar el pensamiento acerca de los fenómenos sociales que se pretenden analizar.

La búsqueda de respuestas universales del pensamiento científico tradicional y las propuestas basadas en un determinismo causal-lineal -que se sustentan en las ideas de objetividad, verdad y de realidad como un descubrimiento- han sido, desde Galileo, los ejes centrales para las investigaciones científicas. Sin embargo, ya hace varias décadas, desde diferentes ámbitos de las ciencias, han aparecido proposiciones a contracorriente. A los lineamientos científico-naturales que cuestionaron el determinismo científico y la concepción de la realidad como algo que “está allí afuera” para ser descubierto, se sumaron las críticas de ciertas disciplinas sociales que abogaban por una realidad construida

---

<sup>2</sup> E. Morin (2003), P. Watzlawick (1981), G. Balandier (2003), H. Maturana (1992), F. Varela (2006), etc.

por la mente del observador. Algunos autores plantean, así, la emergencia de una *galaxia constructivista* (Domènech e Ibáñez, 1998) en donde conviven y se entrecruzan, diversas perspectivas y miradas que han utilizado la metáfora de la *construcción* para sus respectivos estudios. Podríamos encontrar antecedentes, sólo a manera de ejemplo, en el constructivismo sistémico de N. Luhman (1998), en la biofísica de H. Von Foerster (1998), en el constructivismo radical de E. Von Glasersfeld (1998), en la Biología del conocimiento de H. Maturana y F. Varela (2006), en la construcción social de la realidad de P. Berger y T. Luckman (1993), en algunos planteamientos del socioconstruccionismo como los esbozados por M. Domènech y T. Ibáñez (1998), y en los sostenidos sobre comunicación por P. Watzlawick y G. Bateson de la Escuela de Palo Alto (1997).

Cada una de estas escuelas constructivistas ha seguido su propia línea de pensamiento y aunque resulte muy difícil distinguir características que sean coincidentes en todas, de manera general, se puede decir que sus respectivos objetos de estudio sí poseen un fondo común: el *carácter construido* de la “realidad” *a partir de la mirada de un observador*. Junto a este cambio de perspectiva tanto ontológico como epistemológico, algunos sectores de las ciencias sociales y antropológicas han ido abandonando la idea del establecimiento de relaciones causales lineales para la explicación de sus problemas como referente de explicación, y aceptando, poco a poco, que la realidad es construida, compleja y en permanente interconexión entre el observador y lo observado.

### 1.1.1. La realidad se construye

La noción comúnmente aceptada en los ámbitos científicos sobre la realidad es aquella cartesiana que la considera como algo *descubierto*, que se percibe mediante estudios empíricos, donde el sujeto cognoscente es sólo un ente pasivo. Con el constructivismo, se podría decir que asistimos a un giro ontológico que pasa de la idea de *descubrir* el mundo a la idea de *constituirlo*. En oposición al objetivismo, el constructivismo parte de la visión de que la realidad se va construyendo de acuerdo a aquello que se intenta investigar. En otras palabras, no hay realidad sin observador, la persona no conoce haciéndose una representación de un mundo independiente de él mismo.<sup>3</sup>

M. Ceberio y P. Watzlawick dirán que “el ser humano en su desarrollo evolutivo, como parte del proceso de adaptación al medio ambiente, intenta edificar una estructura mental que le permita ordenar esa tendencia a la entropía de su experiencia y, a través de ese proceso, irá estableciendo experiencias repetibles y relaciones más o menos confiables, construyendo así un mundo al cual llama realidad” (Ceberio y Watzlawick, 1998, 74). El constructivismo parte pues del supuesto de que el conocimiento se co-construye en la relación que establece el sujeto y su medio. Cabe señalar, sin embargo, que esta relación

---

<sup>3</sup> Esto es importante tenerlo en cuenta en la presente investigación, sobre todo respecto del rol del investigador y su visión frente a las relaciones entre personas de procedencia diversa.

no es cualquiera de las teóricamente posibles, sino la que resulta viable para ese sujeto de acuerdo al marco contextual en el que se inserta y que le influye directamente. Así, lo que conocemos es una construcción, “para el observador el mapa es, desde su captación, el territorio, es la confirmación de la verdad de una realidad única (la de su propia construcción)” (Ceberio y Watzlawick, 1998, 83).

A la realidad que perciben nuestros sentidos, equivalente a la de los demás seres humanos por su semejante constitución biológica, P. Watzlawick (1997) le llama *realidad de primer orden*. Es aquella dada por el consenso entre sujetos observantes y puede ser empíricamente medible. Pero afirmaciones del tipo “esta mesa está aquí y es de madera” (Ceberio y Watzlawick, 1998, 32), no nos dicen nada sobre *el valor atribuido* por las personas a estas realidades en concreto. Los sujetos no se detienen ahí, sino que asignan un significado a las cosas, las interpretan y les dan un sentido. A esta *realidad interpretada*, P. Watzlawick le llama *de segundo orden*, es decir, la que resulta de aplicar los esquemas mentales que poseemos, construyendo significados acerca de las cosas (Ceberio y Watzlawick, 1998). La realidad de segundo orden es el resultado de un acto constructivo de interpretación, una acción simbólica en sí, y es lo que hace que el conocimiento, desde esta posición epistémica, sea visto como *un acto subjetivo*. De esta manera, existen múltiples descripciones sobre lo que es la realidad, de acuerdo a las concepciones de cada persona-observadora, quien selecciona y valora “los hechos” a partir de sus perspectivas socioculturales<sup>4</sup>. Desde la visión constructivista, el sujeto nunca deja de ser responsable de lo que crea, de lo que se representa a sí mismo como realidad, lo que otorga a sus actos una profunda significación ética ya que al no considerar a la realidad independiente del observador, tampoco cree generalizables a otros sus “verdades” particulares. Se hace, pues, responsable de sus acciones en la medida que no hay argumentos externos a su visión de las cosas que justifiquen su obrar. En ese sentido, H. Maturana y F. Varela añadirán que “no hay creaciones personales desprovistas de una inserción”, para referirse al proceso de investigación científico que se aleja del cartesianismo tradicional. Se asume, en consecuencia, una flexibilidad que conlleva una reflexión acerca de la manera en que las personas construyen los mundos en que viven (Maturana y Varela, 2006, 57).

Cabe apuntar que esta construcción social no sólo surge a partir de los argumentos racionales que la persona elabora, sino también de sus propias emociones. A. Damasio destaca cómo las emociones personales son sociales porque es a partir de ellas que los sujetos elaboran los juicios entorno a su contexto y a las personas que les rodean; emociones que pueden generar, en algunos casos, conflictos sociales. A su juicio, el sujeto traduce la información en emociones, y desde allí, racionaliza lo que observa (Damasio, 1996). En este sentido, estamos guiados, dirá H. Maturana, por deseos e intereses más que por nuestra razón exclusivamente. Para este autor, todo lo que hacemos los seres humanos

---

<sup>4</sup> Benoi Mandebroit, matemático y físico francés, desarrolló la *geometría fractal*. Este matemático se dio cuenta que existían ámbitos físicos que se medían “de una determinada manera que podían ser examinados de otra forma, obteniendo otros resultados”. (Sardar y Abrams, 2006, 34).

surge en nuestro funcionamiento como tales en nuestro ámbito de experiencias a través del entrelazamiento continuo de nuestro lenguaje y nuestras emociones; de esta manera, planteará que “no es la razón lo que nos lleva a la acción sino la emoción” (Maturana, 1992, 21).

## 1.2. El paradigma de la complejidad como referencia

Como hemos dicho, la ciencia tradicional evadía la multiplicidad y postulaba la separación, el análisis cartesiano, con el afán de revelar lo que parecía estar escondido. O se unificaba dejando al margen la diversidad, o se yuxtaponía la diversidad evitando la unidad. El *paradigma de la complejidad* plantea un camino epistemológico diferente: considerar lo entramado, las interrelaciones permanentes y, por tanto, aceptar la contradicción y la posible incertidumbre, además de tener en cuenta que *lo observado* está en relación con *el observante*. En otras palabras, este paradigma se posiciona frente al aparente caos de la cotidianidad. Entonces, *¿qué es la complejidad?* E. Morin la define como una red: “lo que está tejido en conjunto (...) de constituyentes heterogéneos inseparablemente asociados” (Morin, 2003, 32). Como veremos más adelante, se podría decir que la complejidad contempla el diálogo permanente entre diversas variables, de donde se generan nuevas posibilidades de organización a partir de lo que I. Prigogine denomina *puntos de bifurcación* en la historia de las relaciones de las variables que constituyen los sistemas (Prigogine, 1999).

Navegar por la complejidad y aceptar que el observador es parte del contexto y viceversa, es reconocer la imposibilidad de un conocimiento completo. E. Morin dirá que “desde ahí, lo simple no es más el fundamento de todo, sino un momento entre dos complejidades” (Morin, 2003, 32). No implica afirmar la confusión sino que intenta poner en juego la complementariedad dada en las relaciones de orden y desorden, considerando que siempre habrá una brecha indecible en cualquier conocimiento. Esta perspectiva nos lleva a la aceptación de la pérdida de un saber total, y a ejercer una cierta humildad científica al reconocer que el conocimiento producido siempre será incierto. No es posible una descripción de una realidad absoluta porque el observador siempre está en un dominio cognoscitivo relativo. Es importante tener en cuenta que el paradigma de la complejidad considera elementos de diversas disciplinas para construir sus planteamientos epistemológicos. A continuación, expondremos algunas de estas consideraciones.

### 1.2.1. Física y Química

Fue la *Física cuántica*, a inicios del siglo XX, la que hizo tambalear los cimientos del método científico tradicional, al enfrentarse directamente al mecanicismo newtoniano. N. Bohr (1913) en su *principio de complementariedad* plantea que la realidad material se muestra de manera dual, a veces como partícula, y otras, como onda y que no necesariamente



estos comportamientos son excluyentes. Mientras que W. Heisenberg (1925) con su *Principio de incertidumbre* aporta la idea de que el sujeto está implicado en lo que observa de manera tal que le resulta imposible determinar exactamente la velocidad y la posición de los corpúsculos subatómicos. En otras palabras, cualquier observación o medición de los electrones afecta el comportamiento mismo de éstos.

Fue entonces a través de la física cuántica que se evidenció que no existe una relación tan directa entre los factores que se entrecruzan en un sistema y las derivaciones posteriores de éste (causa-efecto), sino que más bien prima *la indeterminación*. Entre quienes expusieron estos planteamientos se encuentran W. Heisenberg (1925) y E. Schrödinger (1947), entre otros. Los modelos mecánicos desarrollan explicaciones tomando como base principios generales y de acuerdo a estos patrones “se realizan inferencias a partir de la observación del hecho, es decir que su naturaleza es deductiva. Son por lo general deterministas y explican los hechos en función de las leyes adecuadas a dicho proceso” (Ceberio y Watzlawick, 1998, 35). A diferencia de esta mecánica clásica, la *física cuántica* planteó la imposibilidad de conocer con exactitud la posición y el momento de una partícula concreta en un sistema, por lo que era imposible asignarle una trayectoria determinada futura.

Como señalamos anteriormente, fue en el análisis del microcosmos atómico que N. Böhr mostró que un electrón podía manifestarse de dos maneras distintas y contrapuestas a la vez; como partícula (materia) y como onda (continua e inmaterial). De esta manera, concluyó que el aspecto material y el ondulatorio no eran opuestos sino *complementarios*. Esta lógica de la microfísica después se extendería a otros ámbitos del conocimiento. Así podríamos señalar que una de las primeras ideas que toma la complejidad es la de *complementariedad*: el diálogo entre nociones que en el saber científico tradicional parecen oposiciones excluyentes. E. Morin le llamará *principio dialógico* (Morin, 2003). En la lógica científica tradicional se buscaba mantener el equilibrio, se evitaba la contradicción ya que las posibilidades opuestas provocaban la anulación de una u otra. El *principio de la complementariedad* nos ayuda a comprender que dentro de una misma unidad puedan existir dualidades complementarias; es decir que permite la convivencia de realidades dialógicas que presenta aspectos antagónicos y complementarios al mismo tiempo <sup>5</sup>.

Esta noción dialógica de la complementariedad se puede visualizar en la relación de los conceptos de *orden* y *desorden* de los sistemas. Dos principios básicos de la termodinámica pueden ser considerados a la hora de comprender la relación orden-desorden: el de la *conservación de la energía* (expresado en las máquinas mecánicas) y el de la *propagación irreversible del calor* (existencia conjunta de corrientes de calor útiles, pero también otras

---

<sup>5</sup> Como señalamos, fue de las ciencias exactas de donde precisamente algunos autores extrajeron consecuencias epistemológicas para las ciencias sociales (Wiener, 1948 y Von Foester, 1998). Nosotros tomaremos algunas de las explicaciones que G. Balandier (2003) ha desarrollado como analogía entre estos planteamientos y las ciencias sociales.

corrientes disipadas que se pierden). La diferencia que establece *el segundo principio de la termodinámica* es que mientras en los procesos mecánicos, la conservación y reversibilidad energética estaban relacionadas (generando efectos mecánicos); en los procesos termodinámicos, la conservación de la energía se efectúa sin reversibilidad, aumentando la *entropía del sistema (desorden)*. En la mecánica, el sistema evoluciona siguiendo una trayectoria dada, pero en la termodinámica, el objeto se vuelve dinámico y sólo puede ser controlado parcialmente.

En este sentido, I. Prigogine consideró que en diversos sistemas existe un aprovechamiento de los flujos de energía para conservar su estabilidad y, además, destacó que después de ciertas fluctuaciones, éstos sistemas podían acceder a mayores niveles de complejidad. En definitiva, vino a plantear que ciertas inestabilidades (desordenes) generadas en el sistema podían ser aprovechadas para pasar a través de *puntos de bifurcación* a nuevas situaciones de orden y complejidad. Estos *puntos de bifurcación* generan indeterminación en las trayectorias que los sistemas pueden desarrollar a posteriori (Prigogine, 1999). Dichos puntos son una especie de encrucijadas que resultan de una inestabilidad en el sistema (las perturbaciones que puede experimentar) y susceptible de dar diversas evoluciones del mismo no determinables de antemano. A estos sistemas compuestos por diversos bucles de retroalimentación les llamó *estructuras disipativas*. Estas estructuras se caracterizarían porque en un cierto punto el sistema podría evolucionar de manera no lineal e imprevisible <sup>6</sup>. Cuanto más compleja fuera su estructura, mayor serían también sus opciones para cambiar en diversos sentidos sin tener necesariamente que perder su patrón organizativo.

Haciendo una analogía entre los procesos de entropía y neguentropía de los sistemas físicos con los sistemas sociales, G. Balandier (2003) dirá que las características centrales del desorden serían, por tanto, el movimiento *permanente* y la *incertidumbre*. El *movimiento* es el cambio como base constituyente de los sistemas, mientras que la *incertidumbre* se expresa en la irrupción de lo inédito en el contexto, lo que puede llevar a la generación de nuevos escenarios para ese sistema. G. Balandier planteará que existe *desorden* cuando los elementos de un conjunto, formando parte de la unidad, se comportan como si no fuera así, “introduciendo la contradicción” (Balandier, 2003, 44). El desorden crecería en proporción al grado de autonomía de que dispongan los elementos que caracterizan a ese sistema. De esta manera, el desorden pasa a ser portador de una infinidad de posibilidades, generador de nuevos ordenes, de nuevas neguentropías (organizaciones).

Se da entonces una mezcla necesaria entre “la desorganización y lo organizado” (E. Morin, 2003, 40). No todo sería orden, repetición, constancia, tal como se buscaba en las

---

<sup>6</sup> Esta incertidumbre también fue planteada por la Teoría del Caos (Lorenz, 1963 y Ruelle, 1971) en Física al considerar los fenómenos desordenados que emanaban como respuesta a la interacción de ciertas variables dentro de un sistema.

ciencias clásicas, sino que las alteraciones aparecen como fenómenos comunes. La complejidad de esta relación orden-desorden surge al observar fenómenos de desorden que son absolutamente necesarios para que se produzcan nuevos fenómenos organizados. Así, el desorden puede ser destructor o creador. Será destructor cuando la pérdida de orden es de tal nivel que los elementos se disocian y no construyen una nueva organización. Se vuelve creador cuando la pérdida de orden se ve acompañada por la capacidad de generar una nueva organización que reemplaza la anterior. Según G. Balandier (2003), la complejidad actúa bajo esta lógica: no por adición sino por sustitución. Mientras algunas realidades quedan amputadas del viejo orden, otras son enriquecidas por diferentes re-organizaciones. “Existe una percepción de un mundo en orden pero que no lo está completamente: sino que está en creación, entre orden y desorden, mediante desorganizaciones y reorganizaciones sucesivas” (Balandier, 2003, 45). Así, la relación entre orden-desorden-organización está marcada por tendencias y no por la causalidad lineal. En otras palabras, la predicción exacta de la evolución de un sistema resulta imposible de considerar porque la entropía puede tanto generar la destrucción como la creación de elementos nuevos en una organización. Los sistemas tienen un orden relativo sobre el que actúan diferentes perturbaciones que inducen desequilibrios -la disipación- pudiendo dar lugar a un desorden máximo o bien a nuevas reorganizaciones. I. Prigogine dirá que esta disipación se encuentra “en el origen de los nuevos estados de la materia” (Prigogine, 1999, 21-22).

En definitiva, el caos se vuelve fecundo cuando surge el orden a partir del desorden. La complejidad se basa en estas relaciones de complementariedad entre orden y desorden, de donde se generan nuevas posibilidades a partir de los ya nombrados *puntos de bifurcación* (Prigogine, 1999). G. Balandier señala que este proceso se puede visualizar al describir el camino que refleja el pasado de un sistema, enumerando las bifurcaciones atravesadas y “la sucesión de bifurcaciones que han decidido su historia real entre todas las historias posibles” (Balandier, 2003, 52). En la analogía que este autor hace desde la física, los sistemas sociales son capaces de morfogénesis imprevisibles, donde el orden y el desorden actúan conjuntamente, acrecentando la complejidad de éstos, aumentando las situaciones potenciales de organización. Aunque, por su parte, I. Prigogine dirá que ninguna estabilidad es en cuanto tal una garantía, “ninguna se impone por derecho ya que todas son producto de las circunstancias y se encuentran a merced de éstas” (Prigogine, 1999, 28).

Abrirse al desorden es admitir la posibilidad de que en todo fenómeno estén implicadas un sin número de influencias y, aunque las llegáramos a enumerar, siempre quedarían algunas opciones fuera de nuestro alcance. De ahí que la complejidad no busque aislar los objetos de estudios como si no se influyeran mutuamente, sino, muy al contrario, apunta al *estudio relacional*.

### 1.2.2. Biología

El paradigma de la complejidad también toma algunas bases de la llamada *Teoría General de Sistemas*, propuesta por Ludwig Von Bertalanffy. Este biólogo en su obra “Teoría de Sistemas del Organismo” (1933) destacó a *la organización* como característica central de los seres vivos. L. Von Bertalanffy señaló que los sistemas –incluidos los seres humanos– podían aprovechar ciertos flujos de energía para variar sus estructuras y mantener al mismo tiempo su equilibrio. De su teoría se extraen las nociones de *sistemas abiertos y cerrados*. Por *sistema abierto* se entenderá aquel que depende de intercambios con el medio exterior, es decir, que dicho sistema se mantiene mientras perviva un intercambio de materia y energía entre éste y su entorno. En cambio, el *sistema cerrado* representa una totalidad en permanente equilibrio que no requiere influencias externas para mantenerse. Por su parte, W.B. Cannon (1927) introdujo el concepto sistémico de *homeostasis* para referirse a los mecanismos autorreguladores que mantienen las condiciones de equilibrio de un organismo, dentro de este intercambio con su exterior. Del pensamiento sistémico –que se entiende en términos de “conectividad, relaciones y contexto” (Capra, 1998, 56)– se extrae la idea de vinculación entre los componentes internos y externos de un sistema que contempla el paradigma de la complejidad.

Cabe considerar también los planteamientos desarrollados en biología del conocimiento por H. Maturana y F. Varela (2006), particularmente la idea de *autopoiesis*. Profundizando la noción de retroalimentación, estos autores señalan que el patrón de organización de los organismos biológicos es una *red de conexiones circulares* que se autoproduce continuamente y que les permite individualizarse del medio. A esta capacidad para la autogeneración, le llamaron *autopoiética* que en griego significa “hacerse por sí mismos”. Así, los organismos biológicos aparecen como entidades *autónomas* ya que el medio no les determinaría, pero a la vez, *dependientes* de éste porque requieren de las relaciones de intercambio para cubrir sus necesidades materiales y energéticas. A este juego de interacciones entre el medio y el organismo, sin que éste pierda su estructura, estos autores le llamaron *acoplamiento estructural*. En definitiva, estos sistemas *autopoiéticos* son entidades capaces de reorganizarse haciendo frente a las influencias externas (Maturana y Varela, 2006).

Estos conceptos están referidos a la organización biológica tal como lo declaran sus propios autores. Sin embargo, lo emplearemos en esta investigación como metonimia para referirnos a las *re-organizaciones sociales* fruto del encuentro entre personas con referentes sociales diversos. La autopoiesis, como veremos, reposa en la concepción de *causalidad circular y autorreferencialidad* de los procesos (la capacidad del sistema para adaptarse a nuevas circunstancias).

De esta manera, se puede señalar que los sistemas abiertos están permanentemente in-

fluidos por el medio en que subsisten. A su vez, son sistemas autónomos que se auto-organizan. En cierta forma, estos sistemas viven en la complementariedad de organizarse por sí mismos aunque estando sujetos a las variaciones del ambiente. Por ejemplo, los seres vivos dependen de intercambios con el exterior, pero ello no significa que los organismos sean totalmente dependientes del ambiente. Si así fuera, bastaría conocer las estructuras que les afectan para diagnosticar su devenir. Por el contrario, cada sistema, cada sociedad, cada ser humano son a la vez *entes dependientes* y *auto-organizadores, autónomos*. Dependencia y autonomía se convierten, así, en dos caras de una misma moneda.

Pero esta autonomía es tributaria de ciertas condiciones culturales y sociales, es decir que, para llegar a ser humanos, requerimos aprender una cultura, un lenguaje, que nos permite seleccionar y construir la realidad. En otras palabras, el contexto nos influye pero a la vez las personas creamos ese contexto. La importancia del medio y de sus cambios en la conformación de las miradas de los sujetos y cómo éstos afectan a su vez a ese medio, se puede reflejar en el análisis que desarrolla S. Gruzinski sobre los *mestizajes*. El autor plantea que éstos se sitúan en un juego de equilibrios, ambigüedades y ambivalencias, en una imposibilidad para el sujeto de escaparse de la contradicción y de los dilemas de una doble pertenencia (Gruzinski, 2000).

### 1.2.3. Cibernética de primer y segundo orden

El desarrollo de la *Primera Cibernética* y de la *Cibernética de segundo orden* dio pie a la comprensión de aspectos tales como el procesamiento de la información y de las relaciones entre los elementos de los sistemas. La *primera Cibernética* (1945-1955) surgió de las reuniones interdisciplinarias sostenidas por diversos científicos en la Fundación Macy en New York. Entre los planteamientos de esta primera cibernética, se destaca la noción de *causalidad circular* que permite la *autorregulación* de los sistemas. Por su parte, N. Wiener (1948) describe los *buclés de retroalimentación* que plantean la conexión entre el último eslabón de una cadena de elementos interconectados con el primero de la secuencia, “lo que permite al sistema auto-acomodarse a nuevas situaciones en función de lo ya acontecido (...) la idea de realimentación genera un pensamiento no lineal a partir del cual se visualizan las mutuas influencias que se ejercen entre sí las diferentes partes del sistema” (Asensio, 1999, 30). Así, el concepto de *retroalimentación* referido en un principio a los artefactos electromecánicos, sirvió para comprender, a posteriori, los mecanismos reguladores de los propios seres vivos (homeostasis). La complejidad tomará estas ideas de *recursividad* o *causalidad circular*, donde causa y efecto funcionan como un mecanismo de influencia constante.

La *Segunda Cibernética* se desarrolla a partir de las décadas siguientes (60 y 70) y entre sus principales impulsores se encuentran H. Von Foester y H.A. Simon. En este período es donde se afianza el concepto de *autoorganización* para comprender el funcionamiento de

los sistemas sociales, biológicos y físico-químicos <sup>7</sup>. Así, la *auto-organización* puede describirse como “la aparición de nuevas e imprevisibles estructuras y comportamientos en sistemas que se encuentran lejos de su equilibrio. Ello se produce en virtud de la dinámica no lineal que éstos generan, en respuesta a ciertas fluctuaciones del medio, los abundantes bucles de retroalimentación de que disponen” (Asensio, 1999, 39). Esta capacidad auto-organizativa, es decir, la no linealidad en la respuesta a los cambios ambientales, es uno de los principales factores que considera el paradigma de la complejidad <sup>8</sup>.

Esta capacidad auto-organizativa se basaría en la *recursividad organizacional* o la *causalidad circular* que es entendida como un proceso donde los efectos y los productos son a la vez causas y productores de aquello que los produce, dado por las relaciones de circularidad que se establecen en los sistemas complejos y por los bucles de retroalimentación entre sus componentes. Cada parte de un sistema es producida y productora. Se deja atrás la noción de causalidad lineal del pensamiento científico tradicional, y se parte de una base más bien constructivista, donde los efectos son a la vez causas. Las relaciones de circularidad hacen que no puedan diferenciarse causas y efectos dentro de procesos que se retroalimentan constantemente. Como ejemplo de esta recursividad organizacional podemos consignar que la sociedad es producida, según explica E. Morin, por las interacciones constantes entre los individuos pero, al mismo tiempo, la sociedad misma, una vez que es producida, retroactúa sobre esos mismos individuos a través de la educación, el lenguaje, la escuela; los produce. Los individuos producen a la sociedad que produce a los individuos (Morin, 2003).

La idea recursiva rompe con la idea lineal de causa-efecto, de producto-productor, de estructura-superestructura, porque todo lo que es producido vuelve a entrar sobre aquello que lo ha producido en un ciclo auto-constitutivo. Esta recursividad conlleva a la vez, la *hologramaticidad*, es decir, comprender que así como la parte está en el todo, el todo puede estar en la parte. “El ambiente está de pronto dentro de él (la persona)”, dirá E. Morin, aludiendo a este principio hologramático de los elementos de un sistema (Morin, 2003, 57). Lo que se busca es trascender la idea reduccionista que solamente ve las partes, como si éstas no tuvieran un contexto que influye en ellos. Pero también trasciende al holismo, donde sólo se percibe el todo y no sus partes. Lo que se intenta bajo el paradigma de la complejidad es generar relaciones entre lo macro y lo micro, entre la totalidad y la especificidad. En esta investigación será importante considerar la hologramaticidad en las relaciones sociales que se dan a nivel local entre las personas con respecto a la estructura social- global en la que se insertan estas vinculaciones cotidianas.

---

<sup>7</sup> Parte del desarrollo de esta postura teórica tomó algunos de los planteamientos de I. Prigogine (1999) sobre las *estructuras disipativas*, aunque también resultan fundamentales para la teoría de la autoorganización los desarrollos teóricos de H.V. Foester (1988) y H. Maturana y F. Varela (2006) en biología.

<sup>8</sup> Se busca rastrear caminos cognoscitivos donde el desorden no aparezca como un eje perturbador y destructivo. Para G. Balandier, se trataría de asumir “un pensamiento donde inevitablemente se contemple el movimiento” (Balandier, 2003, 38).

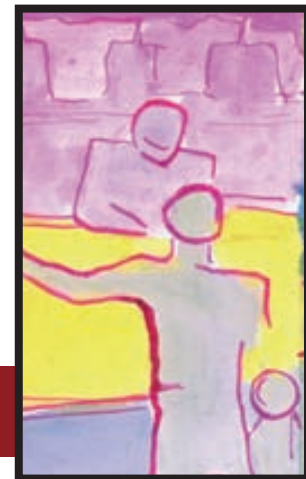
De manera sucinta hemos intentado exponer algunas de las características del paradigma epistemológico de la complejidad donde la realidad es construida por el observador y donde se produce el diálogo entre concepciones que se veían como contrapuestas. Creemos que los conceptos epistemológicos centrales de la complejidad pueden, asimismo, entrar en diálogo con otras ideas fuerzas que son el foco de la presente investigación: las relaciones entre sujetos provenientes de marcos socioculturales diversos.





## CAPÍTULO II

# LA COMPLEJIDAD EN LAS RELACIONES ENTRE PERSONAS CON REFERENTES SOCIOCULTURALES DIVERSOS



### 2.1. Verdades particulares

Como hemos señalado anteriormente, en la complejidad se piensa antes en la complementariedad que en la oposición antagónica. La *complementariedad* permite plantearse desde otra mirada el ámbito de las relaciones entre personas con referentes socioculturales diversos y cuestionar la supuesta contradicción cultural. Bajo *la complementariedad*, las concepciones sociales y culturales de los sujetos no aparecen como un todo rígido e inadaptable, sino todo lo contrario: la “verdad” no correspondería así a un sistema particular sino que todos participarían de ella con el mismo grado de legitimidad.

En la complejidad se acepta la idea de que nuestra realidad está construida (Ceberio y Watzlawick, 1998). Llegar a percatarse de que la “verdad” que pienso es construida, es comprender que cada uno se constituye como un ente eco-organizador de su propia realidad, de acuerdo al marco cultural en el que vivió. Todas esas interpretaciones, a veces diferentes, poseen el mismo grado de legitimidad. No es A o B, sino A y B. El sujeto no sólo se reduce a su dimensión biológica, sino que se conforma como ser eminentemente cultural. Nos movemos dialógicamente entre lo biológico y lo cultural. El marco cultural es co-productor del conocimiento, es por medio de él que entramos en el universo del

lenguaje, gracias al cual accedemos a la posibilidad de expresarnos como seres humanos y de relacionarnos como sujetos.

Desde el punto de vista de las relaciones entre personas con referentes socioculturales diversos, esta visión nos permitiría desmitificar la idea de la *imposibilidad del diálogo* porque, finalmente, ninguno de los referentes sería poseedor de una verdad definitiva. Si cada uno construye su forma de pensar y de estar en el mundo, no se pueden establecer *jerarquías* entre las formas que cada individuo selecciona para construir su realidad. Si se considera que la realidad se va construyendo de forma plural, entonces la reflexión desemboca en una variante ética donde el marco cultural que se asume como personal no es único o preferente. Está en permanente transformación de acuerdo a las interacciones cotidianas de los sujetos que le dan vida.

## 2.2. Referentes socioculturales abiertos

Otro puente que nos brinda la complejidad en la comprensión de las relaciones entre personas con referentes diversos es la visión del sistema sociocultural “como un todo abierto” (Stierlin, 1994, 48). Con la cibernética de segundo orden, se pierde la idea de equilibrio constante en los sistemas y, como ya dijimos, aparece la idea de desorden en diálogo con el orden, así como la posibilidad de que los sistemas cambien, se reformen a sí mismos en relación a su ambiente. Los sistemas abiertos pueden mantener su estructura (orden) mientras sus constituyentes van cambiando (desorden). Los marcos socioculturales funcionan bajo esta lógica. Están en constante cambio, en un permanente juego de desequilibrios y transformaciones. Ningún sistema sociocultural es estático sino todo lo contrario, dinámico y cambiante. Algunas de las manifestaciones culturales se conservan durante un tiempo, mientras que otras, degeneran o desaparecen. La llamada “cultura” tiene su propia lucha entre orden y desorden. Todo este proceso de conformación cultural se basa en la *interacción comunicativa* que se produce en el interior de cada comunidad humana por medio de la inter-relación entre las personas. En este estudio preferimos así hablar de “marco cultural” o “referente cultural” en vez de usar el término “cultura” a secas, ya que creemos queda más explícita la apertura a las influencias mutuas entre los nuevos miembros de la comunidad (personas inmigradas) y las personas receptoras. Consideramos, por el contrario, que el término “cultura” está más asociado a una noción poco permeable y cerrada.

Las sociedades no son monoculturales, ni están aisladas o en perfecta homeostasis. Actualmente vivimos en sociedades pluriculturales donde se expresan diversas entidades sociales y donde la interacción entre sujetos diversos es un importante factor de cambio dentro del sistema cultural y social, a nivel general. Día a día vemos como se requieren nuevas categorías para dar un sentido a nuestras conductas y a las de los otros. En otras palabras, se necesita del *cambio*. S. Gruzinski expresa que el esfuerzo científico de poner

el énfasis en la consideración de sociedades frías supuestamente capaces de resistir las transformaciones históricas, fortalece la idea de *cultura* como algo estático. A su juicio, “medio, demografía, organización social y política, cosmologías y arte, se van modificando con el transcurso del tiempo y el cruce de personas” (Gruzinski, 2000, 31).

Las sociedades actuales se caracterizan cada vez más por su relación con el exterior, por la dialéctica entre el orden y el desorden y por la multiplicidad de factores que interactúan en la conformación de las relaciones sociales. Las sociedades son sistemas abiertos que cambian. El grado de incertidumbre en la conformación social, en contextos donde la globalización posibilita ampliamente la relación entre personas de procedencia diversa, hace que sea cada vez más necesaria la explicación de nuestras acciones para poder ser comprendidos, según nos puntualiza J. M. Rodrigo (1999).

Por otra parte, si entendemos el orden como *constancia* y *repetición*, un referente cultural no puede ser puramente ordenado porque no habría cambio o evolución. Y si entendemos el desorden como *irregularidad* y *desviación*, un marco social no podría resistir un constante desorden porque se extinguiría. Para sostener la organización se requiere un equilibrio entre estos dos factores: cambio y constancia. En el caso de la coexistencia de personas con referentes diversos se dan perturbaciones que generan cambios tanto en el sistema social como en las cosmovisiones propias de las personas que se relacionan. La sobrevivencia misma de los grupos sociales supone desarrollar una aptitud para que, como entidades auto-organizadas, puedan recuperar los desequilibrios que surgen en su devenir. En cierta forma, la re-organización depende de un grado de desintegración. Considerar los sistemas socioculturales como cerrados –en su momento se llegó a hablar en ciertos ámbitos antropológicos de la *incommensurabilidad de las culturas* asimilando este concepto a la idea de *incompatibilidad* (San Román, 1996)- respondería más bien a una idea reduccionista donde se centra la mirada en una causalidad lineal, que permite establecer un cierto nivel clasificatorio entre los diversos sistemas culturales.

## 2.4. Recursividad cultural

Como hemos dicho, cada persona nace en una determinada comunidad en la que se socializa interiorizando unas maneras de pensar, sentir y actuar. A partir de esta interiorización no sólo comprenderá a quienes están en ese mundo, sino que re-creará ese mundo. Esta persona se hará parte constitutiva de ese marco sociocultural y, por tanto, contribuirá a su transmisión pero también a su transformación. El marco sociocultural aparece creado por las personas, pero, a la vez, como creador de éstas. Se hacen patentes la complementariedad dada entre *autonomía* y *dependencia*: la persona es autónoma pero dependiente a la vez del marco sociocultural, y éste es autónomo pero dependiente a la vez de esa persona y de sus relaciones con otras personas. Como se ve, estamos tomando un concepto *interaccionista* de lo que consideramos como marco cultural: éste

se va produciendo en la interacción entre los individuos de una comunidad. Se va produciendo continuamente, *retroactúa* sobre esos mismos individuos, como en un buclé de retroalimentación, y éstos interiorizan ciertas pautas de relación, produciendo a la vez, al sistema cultural. Éste sería un marco de referencia complejo que consistiría, según indica J. M. Rodrigo “en modelos de tradiciones, creencias, valores, normas, símbolos y significados compartidos por los miembros que interactúan en una sociedad” (Rodrigo, 2000, 47).

El marco cultural se gestaría en *la interacción*. ¿Qué pasa entonces en el seno de una sociedad abierta, cuando en esta interacción aparecen miembros con referentes de origen diverso? He ahí la importancia de esta *recursividad* al plantearse las relaciones entre personas con procedencia diversa. ¿Cómo cambian los referentes culturales que coexisten cuando llega el momento de la interacción?, ¿qué pasa cuándo los interlocutores actúan con sus premisas culturales y son influenciados por marcos distintos a su sociedad de origen? La dinámica que todo ello genere puede conducir, finalmente, a procesos de *autoorganización* que establecen un balance entre orden-desorden hasta llegar a un punto que permita otra estabilidad en la que los sujetos aportan nuevas características procedentes de los diversos marcos culturales aprendidos.

En definitiva, el marco sociocultural se recrea continuamente a través de la *comunicación*, ya que son los sujetos quienes lo crean en los procesos de interacción. Este marco no es cualquier cosa que existe más allá de los seres humanos y de sus intercambios, no es una esencia, un ente permanente de una comunidad, tampoco es algo que está por sobre ella, no es algo inmóvil o ahistórico. Por el contrario, es un sistema abierto, nunca acabado, que se va construyendo y cambiando como fruto de las interacciones cotidianas. Esta visión modera sin duda el *etnocentrismo cultural*. Cada marco cultural *per se*, es *pluricultural* ya que se conforma a través de los contactos que se establecen entre las diferentes comunidades de vida que aportan sus maneras de pensar, sentir y actuar. Por el contrario, una postura más lineal, simplificadora, donde la realidad no aparezca como construida sino como *algo dado* apuntaría a enfatizar la idea de culturas homogéneas y no contaminadas. Estableciendo estas pautas inmaculadas, se puede jerarquizar, negar las manifestaciones que se consideren excluidas o propias de la cultura originaria. Esta visión se centraría en el concepto de *cultura* como un sistema cerrado, sin cambios.

### 2.3. La indeterminación de las interacciones

La persona es *relación* ya que está constantemente abierta a su propio ambiente formado también por “otras personas”. Se constituye como tal a través de los símbolos que comparte con esos otros sujetos. Si se participa de esta idea de *interacción* como algo central en la conformación sociocultural, se debe entender entonces como una noción compleja, en el sentido de que no puede ser planificada. La interacción está marcada por la *inde-*

*terminación*. No se entiende como una mera transmisión mecánica de significados, sino como un proceso recursivo, creativo donde cada sujeto interpreta, re-crea si se quiere, en un nivel de segundo orden, lo que el otro señala. La sociedad misma se constituye mediante las interacciones entre los observadores. Para el sujeto observador, la comunicación no es una transmisión de informaciones instructivas, sino *la coordinación de acciones* mediante el lenguaje, y la codificación y re-codificación constante de conductas. H. Maturana señalará, en este sentido, que el mundo en que vivimos lo configuramos en la convivencia (Maturana, 1999).

Ya el *interaccionismo simbólico* había planteado un cierto grado de indeterminación en la conducta a través de la expresión de los puntos de vista de los hablantes. Por ejemplo, uno de sus expositores, G. Mead concibe lo social como el marco de una interacción simbólica entre los sujetos, donde los procesos comunicativos toman un papel relevante para la constitución misma de los individuos y de la sociedad en general. G. Mead destacará la importancia del lenguaje en las interacciones ya que éste “no simboliza una situación u objeto que ya existe por anticipado; posibilita la existencia o la aparición de dicha situación u objeto” (Mead, 1982, 116).

La visión de la complejidad puede contribuir a reforzar estas ideas interaccionistas de que las personas van respondiendo creativamente a las acciones de los otros, a partir de la interpretación que realizan de sus conductas. Tener en cuenta estas interpretaciones a la hora de analizar las relaciones entre personas con referentes diversos es importante porque en ellas la comunicación se vuelve un punto central: el intercambio lleva la construcción de sentido. Si en toda comunicación hay un grado de incertidumbre en la interpretación que hace el otro de lo que se dice, ¿cómo no aumentará ésta en una comunicación donde pueden coexistir lenguas diferentes? La persona aprende en relación con otras. Al vivir juntas –dice H. Maturana- las personas aprenden a “coordinar consensualmente sus emociones y conductas”; y como están dotadas de lenguaje, al vivir en comunidad, aprendemos también a vivir “en coordinaciones consensuales de acciones. El lenguaje tiene que ver con coordinaciones de acción, pero no con cualquier coordinación de acción sino que con coordinaciones de acciones consensuales” (Maturana, 1992, 18).

La conversación surge así de la *red de coordinaciones consensuales* vinculadas al lenguaje y de la emoción que los seres humanos generan al vivir juntos. Las acciones de las personas cambian al variar nuestras emociones, y éstas se modifican también al cambiar los consensos del lenguaje. ¿Qué pasa cuando la comunidad en que se vive es diversa, cuando las interpretaciones no son homogéneas, cuando lo sobre-entendido no es lo mismo, cuando incluso los idiomas pueden ser diferentes? J. M. Asensio destaca hasta qué punto “el significado de un mensaje depende del contexto en que se inscribe”, así como los riesgos de interpretar de manera inadecuada cualquier conducta cuando no se comparten los mismos referentes culturales (Asensio, 2004, 167). Por lo que se hace imprescindible *el diálogo*; la escucha desprejuiciada para comprender al otro y a sí mismo.

---

Asumir la idea de “cultura” como un sistema cerrado, centrada en sí misma, nos llevaría a una separación, a un aislamiento de los marcos culturales, a una jerarquización etnocéntrica. El interaccionismo contribuye a moderar ese etnocentrismo<sup>9</sup> así como a intentar una comprensión mutua entre quienes poseen marcos de procedencia diversos. Las posturas más extremas tienden a simplificar la realidad. Intentan poner como base el concepto de “cultura homogénea”, negando las manifestaciones que no sean consideradas leales a un supuesto origen. Señalan lo propio y lo impropio, como si la “cultura” fuese inamovible y ahistórica. Sin embargo, desde el punto de vista interaccionista, el sistema cultural está en permanente cambio y en medio de constantes transacciones a partir de los contactos entre diferentes comunidades.

## 2.5. Diversidad cultural

En la complejidad, como señalamos anteriormente, se acepta la posibilidad de coexistencia entre ideas contrapuestas. Esta visión compleja contribuye así a plantear desde otra mirada el ámbito de la “cultura”. Como dirá R. Panikkar, todas las personas comen y duermen, pero el sentido de comer y del dormir no es el mismo en los diferentes contextos; aunque también agrega que no existen universales culturales y toda “cultura” puede degenerar (Panikkar, 2006, 18).

Percatarse de esas construcciones mentales supone comprender que cada sujeto es un ente eco-organizador. Tanto una persona española, como china o marroquí –en el caso de este estudio- que coexistan en un mismo territorio, comprenden su entorno de acuerdo a ciertas categorías sociales que se adquieren a partir de los referentes culturales que les tocó vivir en el pasado, que viven actualmente, y que puedan afectarles en el futuro. Todas tienen formas de interpretar, a veces diferentes, pero con el mismo grado de legitimidad. “Cada uno observa escrupulosamente las maneras en la mesa, los usos sociales, las reglas indumentarias y muchas de nuestras actitudes morales, sin someter su origen y su función reales a un examen reflexivo. Actuamos y pensamos por hábito” (Lévi-Strauss, 1987, 66). Así, la coexistencia de personas con referentes diversos puede generar *puntos de bifurcación social* que pueden dar pie a la posibilidad de un nuevo marco social, promoviendo creaciones inéditas que tiendan hacia el mestizaje.

En sí, el término *mestizaje* está cargado de ambigüedades. Nosotros tomaremos esta expresión para referirnos a la combinación de expresiones socioculturales de procedencia diferente aún cuando éstas, a la vez, se hayan conformado en el tiempo también por la hibridez. No queremos plantear una idea de *mestizaje* como la relación entre dos entidades separadas y homogéneas que combinan expresiones determinadas, sino que partimos de

---

<sup>9</sup> Creemos que sólo podemos hablar de *moderación* porque siempre estamos partiendo desde unas ciertas estructuras que hemos incorporado históricamente para seleccionar lo que consideramos como realidad y conocerla.

la idea que *todos los contextos socioculturales son intrínsecamente híbridos y heterogéneos*. Por ello, S. Gruzinski destaca que “la verdadera continuidad de las cosas habita en el corazón de la metamorfosis y de lo precario” (Gruzinski, 2000, 28).

### 2.5.1. Concepto de “cultura”

Muchas veces el encuentro entre personas de procedencia diferente está mediado por las ideas que tenemos de lo que es, supuestamente, “nuestra cultura”. Esta expresión ha sido largamente estudiada por las ciencias sociales, traspasando a la cotidianidad ciertas creencias respecto de su significado. Algunas de estas ideas alimentan la opinión de que existe un conjunto de contornos totalmente tangibles de rasgos sociales que caracterizarían a las personas que conviven en un espacio concreto. En otras palabras, se establece este concepto como una *categoría absoluta y esencialista*. Sin embargo, otros autores llaman la atención sobre la inadecuación de este proceder culturalista: “estas acciones conducen a infundir a la realidad una obsesión por el orden, el recorte y el establecimiento de formas, algo que de hecho, es propio de la modernidad. Al insistir en las especificidades y las diferencias, en detrimento de lo que vincula a cada cultura con otros conjuntos, cercanos o lejanos, desembocamos pronto en las retóricas de la alteridad” (Gruzinski, 2000, 51). De esta manera, el proceder culturalista lleva a la selección de ciertos rasgos culturales, elevándolos muchas veces por encima de otras características, lo que provoca generalizaciones dirigidas a todo un grupo de personas, sin considerar la variedad intrínseca de cada entorno social.

El uso de la categoría “cultura” comenzó a tener incidencia dentro de las ciencias sociales a partir de algunas concepciones marxistas y antropológicas. S. Dube critica la idea marxista que ve a la “cultura” como producto exclusivamente de una base material sin considerar la ingerencia de los sujetos particulares en ella (la *agencia* de estos sujetos sobre los sistemas sociales). Según este autor, la ortodoxia marxista olvida que los procesos sociales reales, inseparables unos de otros, consisten “en prácticas específicas de hombres y mujeres dentro de las relaciones sociales y que éstas se sirven de reservas tácitas de conocimiento que están engarzadas en la cultura y que la producen” (Dube, 2001, 67). Además de la visión marxista, también cabe considerar por su relevancia el concepto antropológico de “cultura”, entendida como sistema compartido de valores, creencias y símbolos de un pueblo. Pero S. Dube entiende que esta noción de “cultura” también genera dudas ya que no contempla que estos elementos (valores, creencias, símbolos) son partes de un proceso histórico cambiante, lo que lleva a una noción fundamentalmente ahistórica. “La cultura aparecía como algo autónomo e independiente de las realidades de poder que definen las relaciones sociales”, dirá el autor respecto de las interpretaciones antropológicas tradicionales (Dube, 2001, 68).

Desde las ciencias sociales, se aportan, además, innumerables conceptualizaciones sobre la idea de “cultura”, de la que destacaríamos la definición planteada por J. Thompson,

que la define como “las formas simbólicas -acciones significativas, objetos y expresiones de diversos tipos- en relación con contextos y procesos históricamente y socialmente estructurados, en el seno de los cuales, y por medio de los cuales, tales formas simbólicas son producidas, transmitidas y recibidas” (Thompson, 1993, 136). La definición de este autor pone de relieve el papel del *contexto* para entender las manifestaciones culturales, o sea, todo aquello del medio ambiente o del entorno que resulta significativo en la formación y desarrollo de las marcas culturales de los grupos humanos. Por lo tanto, las diferencias entre las formas culturales que tienen las personas se originan en este contexto cultural cruzado por diversas relaciones sociales. Si entendemos “cultura” como una red de significados, ésta es posible y debe su existencia a un contexto: una geografía, un clima, una historia y un conjunto de procesos productivos. Por ejemplo, de la geografía y del clima surgen aspectos significativos para la vida cotidiana de un grupo (los alimentos, las vestimentas, las construcciones, las formas de vida en el desierto, valles, zonas templadas, frías o lluviosas, etc.). Éstos marcadores contextuales pasan a convertirse en proveedores importantes de significados para el diario vivir de una sociedad. Sin embargo, no aparecen como determinantes ni cerrados porque en el devenir histórico se producen cambios constantes. De esta manera, el contexto cultural puede entenderse como un elemento esencial en la producción y reproducción cotidiana de la vida social en una determinada época y espacio. Aparece en las prácticas, en las simbólicas y en las estructuras por las que los actores, en sus relaciones sociales, se perciben y articulan.

En este sentido, tomaremos también la definición de S. Dube sobre “cultura”. Este autor señala que la cultura “no es un inventario estático de costumbres particulares o modos de comportamiento y pensamiento; más bien, la cultura tiene que ver con cómo prácticas específicas y sistemas de creencia se ponen en juego y se viven dentro de relaciones sociales reales. Ya que estas relaciones cambian, las transformaciones se hacen en el corazón de la cultura” (Dube, 2001, 68-69). Aquí, la “cultura” emerge de las relaciones sociales concretas, de las que tampoco se puede olvidar las acciones de poder que unos sujetos ejercen sobre otros. Intervenciones que pueden generar, por un lado, dominaciones hegemónicas y, por otro, la *resistencia* derivada de la obstinada tendencia a la autonomía que manifiestan los grupos o personas subordinadas.

La historia proporciona la emergencia de un contexto, de aquello que se considera significativo e importante, entrelazando los hechos pasados a los significados y valores del presente, proyectándose hacia un futuro imaginario. El contexto histórico se refiere a los aspectos significantes que provienen del pasado: mitos, costumbres (prácticas que refuerzan algunos rasgos culturales como las comidas, cantos, danzas, vestimentas y algunas herramientas, prácticas y técnicas), y las versiones mismas de la historia que se cuentan en forma oral o escrita. Narraciones que se usan para decir quiénes somos, por qué pensamos y vivimos de una manera determinada.

Por otra parte, si bien en las relaciones sociales que producen la “cultura” se evidencia



cierta presión de los grupos dominantes en torno al mantenimiento de ciertos rasgos culturales, a la vez, también existen elementos sociales que evitan que estas relaciones de poder generen un sistema cerrado de control cultural. Estas fuerzas sociales, como dijimos, son las llamadas de *resistencia*. Todo ello hace que los sistemas culturales puedan variar y derivar hacia otras conformaciones sociales. S. Dube dirá que estas posturas de *resistencia* comprenden un abanico de actitudes en las personas subordinadas que van desde la pasividad hasta la resistencia abierta, generando “culturas caracterizadas por una conciencia contradictoria que mezcla deferencia, ambivalencia, resentimiento y rebelión” (Dube, 2001, 68).

### 2.5.2. Inconmensurabilidad o incompatibilidad cultural

Existen diferentes concepciones que, amparándose en algunas aseveraciones del relativismo cultural, han intentado destacar que cada contexto cultural es valioso *per se*, cerrándolo en él mismo. Las culturas se vuelven, así, en un producto único y, el respeto por cada forma cultural vendría a significar la defensa de la cultura propia y el aislamiento de las otras. La antropóloga T. San Román (1996) alude a que esta actitud se manifiesta en ciertos sectores racistas que han pasado de un racismo biológico a un racismo cultural. La *inconmensurabilidad de las culturas* se ha planteado desde el relativismo tratando de demostrar que las culturas son como un iceberg: podemos ver partes de ellas pero, debajo del agua, queda un mundo que no aparece ante la vista. En otras palabras, se habla de la imposibilidad de conocer completamente un marco cultural (territorio, comunidad primaria, etc.). Cosa distinta es cuando a partir de esta noción de inconmensurabilidad se intenta coaptar el discurso relativista de la antropología, para señalar cierta *incompatibilidad* entre los marcos culturales, poniendo el énfasis en supuestas diferencias radicales. T. San Román dirá que “el fundamento sería ahora un determinismo ambientalista (físico y sociocultural) que configura adaptaciones culturales específicas en grupos humanos distintos que forman unidades identidades políticas y cultural únicas” (San Román, 1996, 42). Nosotros pensamos que inconmensurabilidad e incompatibilidad son dos cosas distintas. Podemos estar de acuerdo en que los contextos culturales no pueden considerarse mejores que otros porque los criterios para hacerlo siempre partirían de un sujeto observador que posee a la vez ciertas matrices culturales para seleccionar. Sin embargo, que eso lleve necesariamente a la incompatibilidad, sería negar la evolución, el cambio permanente de los referentes culturales, y las interrelaciones entre sujetos que lo conforman.<sup>10</sup>

La *incompatibilidad* aludiría a la imposibilidad de la convivencia porque la simple coexistencia llevaría al conflicto. Sin embargo, prácticamente desde nuestros orígenes, los marcos culturales se han formado en el mestizaje, se han diversificado, evolucionado en la

---

<sup>10</sup> S. Gruzinski dirá que “las declaraciones de incompatibilidad proyectan, sobre amalgamas de aspectos desconcertantes, interpretaciones que provienen de nuestras maneras de ver... Esto complica la aproximación a los mundos mezclados que asocian u oponen los elementos de los que constituyen el resultado” (Gruzinski, 2000, 28).

interacción, el diálogo y en la convivencia de quienes en un primer momento se podrían considerar diferentes. Puede existir compatibilidad porque los marcos culturales en sí no son homogéneos: dentro de los conjuntos sociales existen contradicciones y variaciones, son híbridos en sí mismos y diversos.

T. San Román nos hace notar que es necesario separar las ideas de “cultura” respecto de los “hechos culturales”. Señala que se debería dar igual valor a todas las culturas -considerando que son sistemas amplísimos que no pueden comprenderse desde una visión externa en forma total- y no asignar un valor superior a ciertos marcos culturales respecto de otros, ya que siempre para interpretar a un grupo social, el sujeto observador lo hace desde su propio marco cultural. Esta autora destaca que sí se puede decir que dentro de la actuación de los grupos sociales existen ciertos hechos culturales que pueden ser más o menos compatibles para quienes estén observando, de acuerdo a los propios posicionamientos éticos. Para esta autora es necesario dejar de hablar de *diferencias culturales* como si se hablara de “culturas” en totalidad, y hablar de diferencias en los “hechos culturales que resultan medianamente compatibles e incompatibles” con el punto de vista del observador (San Román, 1996, 123).

Esto está en sintonía con lo que señalábamos anteriormente, de concebir el concepto de “cultura” desde una base interaccionista. T. San Román señala que la identidad que resulta de la identificación con ciertos marcos culturales, no se extingue al cambiar algunos hechos culturales: “la negociación -que nosotros entendemos que se da en la interacción cotidiana- no implica dejar de ser, implica cambios específicos en hechos culturales concretos” (San Román, 1996, 123).

## 2.6. Desorden y cambio social según H. Maturana y F. Varela

En esta relación entre la formación de los sistemas culturales y la indeterminación de las relaciones cotidianas, se da una vinculación entre la emergencia del desorden y el papel de la historia en la configuración de las diversas comunidades sociales. Toda sociedad se encuentra en el tiempo comprometida con una historia. H. Maturana y F. Varela señalan que el fenómeno histórico surge del desorden, considerando que el presente que se observa en un momento determinado, sólo puede ser comprensible a posteriori, cuando se relaciona con el pasado. Esta relación temporal que el observador establece “es una vinculación explicativa para comprender dos *dominios disjuntos*” (Maturana y Varela, 2006, 16). En este sentido, creemos que los movimientos migratorios transnacionales actuales y las relaciones que se establecen cotidianamente en los espacios locales entre personas de procedencia diversa, constituyen un fenómeno histórico cuya comprensión requiere abarcar dimensiones sociales, políticas y culturales, considerando también algunas variantes históricas que pesan en la configuración mismas de las actuales migraciones mundiales (como, por

ejemplo, las vinculaciones postcoloniales entre los países de emigración y recepción). Las nuevas organizaciones sociales que surgen a partir de las relaciones entre personas con procedencia diversa en un contexto determinado, están regidas por la indeterminación actual pero, a la vez, por los acontecimientos y configuraciones del pasado social de esa comunidad. Actualmente se podría decir que en los contextos locales donde existen personas con referentes diversos, se expresa un desorden que es explicitado como apertura a lo nuevo o rechazo a las relaciones cotidianas. Según H. Maturana y F. Varela “todo surge del caos, en tanto surge como algo que se forma en el comienzo de la conservación de una organización que no preexiste, y que no se puede deducir desde las coherencias operacionales, donde lo nuevo tiene sentido relacional para el observador” (Maturana y Varela, 2006, 15).

Tal como señalábamos anteriormente, los sistemas sociales se configuran en una relación entre dependencia estructural y autonomía sistémica dada por la propia interacción de los elementos participantes en dicho sistema. Esta relación entre dependencia y autonomía configuraría “el *devenir* mismo de los sistemas sociales” (Maturana y Varela, 2006, 20), es decir, el cambio o paso de un estado a otro. De esta manera, ese devenir del sistema se produce a través de una historia de *interacciones recurrentes* entre sus elementos –en nuestro caso entre las personas que cohabitan un espacio- y el medio social en que se desarrollan, el cual también cambia. Esta historia de interacciones recurrentes entre los componentes del sistema y el medio social configura lo que los autores llaman una *co-derivación estructural* (Maturana y Varela, 2006). Es decir, las relaciones recurrentes actuales generan un cambio constante del sistema que las contiene. Por ello, consideramos importante considerar, en el análisis de las relaciones entre personas con referentes diversos, la configuración del contexto que las contiene. Las relaciones históricas que sustentan parte de la dependencia estructural donde se desarrollan y, además, las características actuales de desarrollo, ya que pasarán a ser *la historia en el futuro* de una configuración sociocultural con características diferentes a la actual. Una *co-derivación*, dirían los biólogos H. Maturana y F. Varela, que no necesariamente significa extinción, sino, transformación.

Tanto la estructura del sistema como la del medio cambian necesariamente, “de manera espontánea, congruente y complementaria, mientras los sistemas conservan la coherencia operacional con el medio que le permite mantener su organización” (Maturana y Varela, 2006, 18). En cierta manera, el sistema social se va deslizando, derivando, en un curso que permita la conservación de su organización, pero “consintiendo” transformaciones que incluso pueden parecer radicales. Nos referimos a un proceso de transformación constante, en el que las respuestas del sistema y del medio cambian juntas, de manera congruente, para poder mantener su organización. Orden-Desorden-Organización. Una sucesión de adecuaciones hasta que el sistema se re-organiza, o deriva en otro sistema (o bien, no puede continuar con los cambios y se desintegra).

Este proceso de adecuación y variación ha sido la dinámica en los diferentes modos de vida en la tierra desde el origen de la vida en el planeta. Esta conjunción de relaciones recurrentes genera un continuo de transformaciones estructurales, “en el cual las distintas clases de seres vivos van surgiendo unos como partes del medio de los otros” (Maturana y Varela, 2006, 30). Como señalamos anteriormente, esto es lo que los autores llaman *co-deriva histórica* de los seres vivos, sujetos que son miembros del sistema social.

En sintonía con lo anterior, G. Balandier expresará que toda organización social está permanentemente en un *devenir*, es decir, en un movimiento de desorganización y reconstrucción de descomposiciones progresivas en el tiempo. Las crisis y las mutaciones dan cuenta de este juego permanente. En las sociedades, el orden del conjunto sería aproximativo e inestable, si bien se muestra como un conjunto unificado y con plena coherencia interna, se enmascararían las rupturas y desajustes. “El estado normal (de una sociedad) es la conjunción de la dinámica interna (movimiento del adentro) y la externa (el movimiento resultante de las relaciones con el afuera)” (Balandier, 2003, 64). En otras palabras, el momento histórico evidenciado por las crisis sociales se transforma en una bifurcación: después de la ruina de lo anterior, resurge una organización social. La idea de *bifurcación* en lo social permite limitar la influencia de los determinismos sociales, y posibilita la expresión de otras formas de re-organización. La apertura no determinística en lo social, sobre todo considerando las relaciones entre personas con referentes socioculturales diversos, permite pensar nuevos escenarios para la convivencia que no necesariamente pueden programarse. “Las sociedades pueden ser consideradas como sociedades de bifurcaciones. La selección de los posibles se haría progresiva y sucesivamente, a la manera en que se realiza un recorrido de encrucijada en encrucijada hasta llegar a un final todavía desconocido” (Balandier, 2003, 83).

## 2.7. Deriva biológica y social

En esta conjunción de relaciones recurrentes entre las personas que participan en un sistema social, se evidencian ciertas coherencias operacionales en la actuación cotidiana, independiente de su lugar de procedencia original. Según H. Maturana y F. Varela esta coordinación no razonada de las personas, o bien, es fruto de meras coincidencias entre sistemas que tienen historias independientes en el ámbito de su encuentro; o bien, son resultado de su co-participación en un proceso mayor, histórico, biológico y común general. Nosotros creemos que más que coincidencia, se da una co-participación de las personas en un marco general marcado por el devenir de éstas como sujetos pertenecientes a una misma especie. “Los seres vivos somos entes históricos, participantes de un presente histórico en continua transformación” (Maturana y Varela, 2006, 33).

Cabe señalar que en esta investigación no seguiremos ciertas interpretaciones acerca de

la *evolución* que ponen énfasis en la competencia y olvidan la importancia del altruismo y la cooperación en los procesos evolutivos. Como se sabe, el llamado *darwinismo social*, vinculado a la idea de la selección de los más aptos, sirvió como justificación para diversos fenómenos sociales racistas: explicaciones científicas para la subordinación de los individuos, para la justificación de una sociedad competitiva, para la discriminación social y el sometimiento económico y político de algunos sujetos, e incluso para su eliminación en pos de un ideal social supuestamente superior.

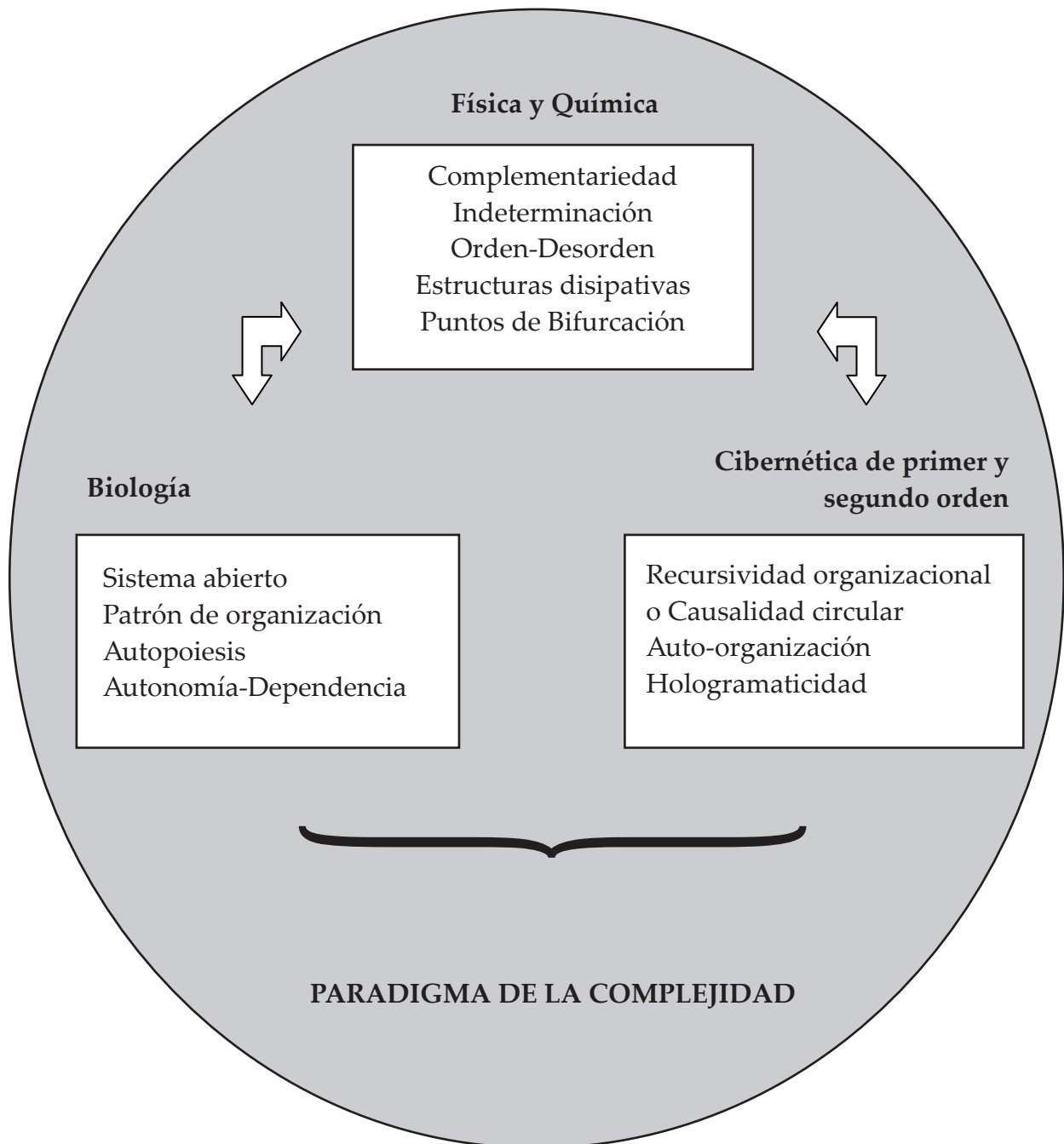
Según lo plantea J. Sánchez Arteaga, a fines del siglo XIX y comienzos del XX, “la enorme violencia conceptual de la Biología Evolutiva humana, ejercida sobre las comunidades más débiles del planeta (...) tomó en la práctica la forma de una verdad irrefutable (...) la violencia simbólica implícita en el discurso técnico de la Biología humana ortodoxa sirvió para legitimar una violencia directa y material impuesta por la fuerza sobre quienes fueron descritos biológicamente como seres semi-humanos o cuasi humanos o, en último término, no tan humanos como el hombre blanco” (Sánchez Arteaga, 2007, 30-31). Además este autor agrega que el poder de las ciencias biológicas en ese entonces fue de tal magnitud que para esa fecha se aceptaba, sin cuestionamiento, la idea que “el destino evolutivo de la naturaleza homínida conducía a la dominación de los grupos más aptos (de origen caucásico) sobre las razas degradadas, primitivas y salvajes” (Sánchez Arteaga, 2007, 33). Según el autor, el lenguaje técnico darwiniano apareció a comienzos del siglo XX como discurso autorizado permitiendo a algunos sectores sociales fundir el mito del progreso evolutivo mediante la lucha competitiva con el “mito alternativo del pueblo elegido de forma científicamente superior (...) la creencia en la unidad específica de las variedades humanas se combina con una manifiesta confianza en la infinita superioridad biológica del hombre blanco” (Sánchez Arteaga, 2007, 135).

Por ello, recurriremos, más bien, a la idea de *deriva biológico-social* de los sujetos como seres humanos, término que emplean H. Maturana y F. Varela para acentuar que la selección humana no se da exclusivamente a partir de esta supuesta competencia entre los componentes de un sistema de donde sobrevive el más apto, sino más bien en la relación entre autonomía de esos elementos y su dependencia estructural, donde *ninguno de los componentes resultan innecesarios*. H. Maturana y F. Varela, plantearán que la idea de *evolución* es pertinente sólo si se considera a la especie humana como una “red histórica de colecciones de individuos en un proceso de deriva”: en otras palabras, considerando a la especie como parte de un dominio histórico, mientras que a todos los individuos concretos de esa red sin excepción ni jerarquía, como “nodos en una red histórica reproductiva” (Maturana y Varela, 2006, 76).

Así, se desarrollaría una co-participación de las personas en un marco general dada su calidad de “seres humanos”, interconectados reproductivamente a nivel global. De esta manera, lo que variaría “es el modelo de organización materializado en muchas variantes particulares (los referentes culturales), en una colección de individuos transitorios que juntos definen una red histórica reproductiva” (Maturana y Varela, 2006, 110).

De esta definición, se deduce que todos los individuos son indispensables porque representan la única existencia física de la trama histórica anterior. Y, se viene a decir que, como seres humanos, se comparte un patrimonio común biológico, una organización autopoietica, equivalente entre los grupos de personas, en constante transformación histórica.

Diagrama N° 1: Conceptos del paradigma de la Complejidad







# CAPÍTULO III

## CONTEXTO SOCIOCULTURAL: LO MUNDIAL Y LO LOCAL

### 3.1. La complejidad de las migraciones internacionales



Tal como señalamos en el apartado anterior, la complejidad es algo inherente a las sociedades actuales o, si se prefiere, a la forma de considerarlas. Éstas se encuentran abiertas a caminos con bifurcaciones constantes, están enfrentadas a permanentes encrucijadas y, en ellas, se relacionan una serie de factores, tanto estructurales como contingentes, que definen el *devenir social* que siguen. En las sociedades complejas actuales existe una penetración de elementos sociales a escala planetaria con situaciones locales que marcan la evolución de los distintos grupos humanos. Quizás hoy más que nunca, se puede hablar de una interdependencia a escala mundial entre los diferentes pueblos que genera efectos locales concretos; pero a la vez, también se evidencian desarrollos locales que afectan a puntos geográficos distantes. Pequeños cambios en un lugar del globo pueden generar grandes transformaciones en la composición económica y social de otros países. Los movimientos migratorios transnacionales pasan a ser un hecho característico y con nuevas dimensiones en la conformación de estas complejas sociedades actuales.

Es importante destacar el papel que, a través de los siglos, han tenido las migraciones en la conformación y la dinámica de las sociedades humanas. Los primeros desplazamientos

tos se producen en sociedades prehistóricas hace más de cien mil años. Por decirlo de alguna manera, el devenir humano está asociado a los movimientos migratorios, sobre todo, como una estrategia para la supervivencia de las personas. En este sentido, todo el planeta puede ser considerado como un *contexto de paso*. En el cruce de estas migraciones se han ido conformando los grupos culturales y sociales, y se han generado identidades a partir de la diferenciación con otros grupos. Se podría decir, así, que todas las sociedades humanas se transforman a través de continuos flujos migratorios.

Sin embargo, es a partir del siglo XX que estas migraciones comienzan a llamar la atención en las sociedades receptoras, sobre todo, en los periodos postcoloniales. Desde hace algunas décadas, este traslado de personas a escala global comienza a visibilizarse socialmente y desde los países industrializados aparece cierta alarma para controlar esos flujos migratorios. Por ejemplo se puede señalar -tal como lo destaca J. Díez Nicolás- el hecho de que hacia 1995 más del 40% de los gobiernos a nivel mundial, habían declarado tener políticas de migración (Díez Nicolás, 1999). Así, mientras se asiste a una liberalización de las fronteras hacia los flujos económicos, los estados asumen un rol político de contención de las fronteras para las personas, pero no así “para las entidades económicas multinacionales” (Bauman, 2006, 80). Existen diversas perspectivas que intentan explicar los fenómenos migratorios actuales. Sin embargo, muchas de ellas ponen el acento en uno u otro aspecto sin considerar la interconexión de factores que generan estas dinámicas migratorias. De ahí que consideremos necesario que estos fenómenos sean explorados desde la complejidad que poseen en sí mismos, evidenciada por el cruce de factores sociales y estructurales, las dimensiones históricas, los comportamientos individuales y los aspectos locales que les afectan. Creemos que es importante aportar una perspectiva macrosocial estructural de las migraciones internacionales como contexto ya que ejerce una influencia importante en la concepción microsociedad y que, como veremos más adelante, termina interviniendo también en la conformación de las relaciones de *alteridad* en los entornos locales.

### 3.2. Breve repaso histórico de algunos flujos migratorios

Desde una perspectiva histórica podemos decir que no solamente las personas han mudado de residencia, sino que también se han modificado continuamente las fronteras de los grupos sociales. Esto se ha evidenciado mucho más claramente en la construcción de diversos imperios o estados coloniales, lo que, a su vez, ha provocado importantes movimientos de personas a través del desplazamiento forzoso y el reclutamiento activo de trabajadores <sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> En este sentido, a manera de ejemplo, se puede señalar el llamado “triángulo del oro” (Europa, África y América), que refiere al traslado masivo producido desde el siglo XVI hasta el XIX con el *sistema de esclavitud*. Éste movilizó a casi 15 millones de personas africanas a América, lo que complementó la síntesis sociocultural que se produjo en ese continente con la colonización europea (Galeano, 2003).

Aunque las migraciones son consustanciales a la misma génesis de las sociedades, creemos que es importante dar algunas breves aproximaciones históricas para poder explorar los actuales movimientos migratorios.

Como señala A. López Sala, con el fin del feudalismo y la aparición de las ideas liberales y mercantilistas en Europa, se produjo no sólo un aumento de las exportaciones económicas sino también una mayor preocupación de los países recién conformados – influidos por el concepto de *nación*– por un proteccionismo interno, lo que habría llevado incluso a algunos estados a prohibir la emigración (López Sala, 2005, 33). Por ejemplo, en algunos estados absolutistas europeos, en plena etapa mercantilista, se establecieron serias trabas a la emigración por razones de escasez de mano de obra interna y porque se consideraba que la población local era el signo de prosperidad del poder de las naciones (Aragón, 1990).

Posteriormente, la *industrialización* le da nueva forma a las estructuras sociales, lo que repercute también en las fronteras geográficas, políticas y culturales. Por ejemplo, entre 1800 y 1914 se evidencia una *emigración europea* a América, sobre todo reforzada por la entrada del *liberalismo*, lo que eliminó los impedimentos mercantilistas y, en consecuencia, la liberalización de los movimientos de población. Cabe señalar que gran cantidad de europeos se trasladaron para hacer inversiones concretas a América, instalando sistemas de explotación de recursos naturales en Cuba, Brasil, Venezuela, Argentina, Colombia y Chile (Galeano, 2003).

Pese a la liberalización comercial, algunos estados intentaron “proteger” el mercado nacional ante la posible llegada de mano de obra extranjera. A. López Sala destaca que algunas naciones durante el siglo XX, vetan la entrada de inmigrantes considerados como no deseados. Este es el caso, por ejemplo, de la población asiática en Estados Unidos, o de los judíos en Gran Bretaña o Suecia; también “se deportan a personas consideradas pobres, enfermos y activistas políticos contrarios al sistema del liberalismo predominante” (López Sala, 2005, 36).

Esta cierta nacionalización toma más fuerza hacia fines del siglo XIX y en el período previo a la Primera Guerra Mundial. Durante este tiempo, se evidencia un tratamiento de los extranjeros en términos de *categorías sociales* más que como casos particulares. Posteriormente a la I Guerra Mundial se produce una regulación más sistemática de los movimientos migratorios. Las medidas hacia la población extranjera se vuelven más rígidas con las crisis económicas internas de los países de Europa y en Estados Unidos (como sucede en 1929 y, más tarde, en 1973) y se flexibilizan después con las necesidades de mano de obra. El pasaporte aparece como la vía ineludible para poder pasar las fronteras; y en gran parte de los países europeos, Norteamérica y Australia, se establecen

*leyes nacionales de extranjería*, donde aparecen las regulaciones en torno a la entrada y la salida de extranjeros y las posibilidades laborales <sup>12</sup>. Asimismo, las neocolonizaciones producen movimientos incipientes entre las metrópolis y las colonias. Así, Francia por ejemplo, comienza un reclutamiento de trabajadores procedentes de sus colonias del norte de África (Argelia, Túnez y el protectorado de Marruecos) para el trabajo en el ejército y las fábricas (lo que vuelve a suceder en el periodo postcolonial).

Después de la Segunda Guerra Mundial, se generan nuevos movimientos intensos de población debido a diversos hechos. Por un lado, en 1951, la recién creada Organización de las Naciones Unidas (ONU) establece la Convención sobre Refugiados por la que las naciones se comprometen a conceder asilo político a las personas que lo requieran. Por otro, se necesitaba mano de obra procedente de otros países para la reconstrucción de los que habían estado involucrados en la guerra. Algunas naciones, como el caso de Alemania y Francia, comenzaron a recibir a trabajadores del sur. Se dio una suerte de *política de puertas abiertas* pero con carácter de *transitoriedad* ya que se facilitaba el ingreso de personas exclusivamente por su función laboral, limitando la reagrupación familiar. Este periodo coincide con los procesos descolonizadores tanto en Asia como en África, lo que provoca un movimiento masivo de personas como consecuencia de las obligadas repatriaciones y la llegada de individuos a las ex metrópolis desde los nuevos estados. Esto afecta especialmente a Gran Bretaña, Francia, Bélgica y Holanda. Por otro lado, este movimiento migratorio mundial se intensifica al aparecer Estados Unidos como actor influyente dentro de la política y economía internacional, ubicándose como *horizonte deseado*.

La descolonización generó asentamientos de grupos que tenían fuertes vínculos con las sociedades de acogida, pero que poseían también una herencia sociocultural diversa, lo cual fue transformando la composición de dichas sociedades en entidades multiculturales (López Sala, 2005). Fenómeno que coincidió con el periodo de la llamada “guerra fría” en la que la disputa por zonas de influencia entre el bloque socialista (URSS) y el capitalista (liderado por EE.UU), provocó acuerdos y relaciones políticas con diversos países del globo, que generaron más traslados de personas. Por ejemplo, “muchos refugiados políticos se trasladaron a Europa, Canadá y Estados Unidos” (López Sala, 2005, 41). Asimismo, entran en vigor todas las políticas de reclutamiento activo por la escasez de fuerza laboral: en algunos países como Canadá, Australia y Estados Unidos se elimina el sistema discriminatorio de selección basado en los orígenes nacionales y abren sus puertas a personas de origen no europeo, sobre todo como consecuencia de las demandas empresariales.

Con la crisis mundial del petróleo de 1973, las políticas que habían sido, más o menos,

---

<sup>12</sup> Desde los años 20, A. López Sala puntualiza que Estados Unidos inaugura un sistema de *control remoto* para controlar la entrada de extranjeros: establece el sistema de visados previos que ha ido variando dependiendo de los acuerdos bilaterales con cada país (López Sala, 2005).

acogedoras con la población extranjera, se hacen más restrictivas. Aunque siguen manteniéndose *políticas de reclutamiento selectivo* a través de acuerdos bilaterales de contingentes de trabajadores, o bien mediante la apertura a ciertos perfiles profesionales. El traslado de personas por fuera de las normativas continuó creciendo, por otra parte, como consecuencia de factores como el refugio político, algunas catástrofes naturales, etc. Luego, con la recuperación económica de los países europeos y de Estados Unidos, a partir de los 80, nuevamente aparece el requerimiento de mano de obra no cualificada en servicios específicos (agricultura, hostelería, construcción, etc.). Sin embargo, se promueven trabajos de carácter flexible, móvil e informal. Otros países optan por un nuevo sistema de selección. Canadá, después de la caída de su política discriminatoria de origen étnico, desarrolla a partir de 1993 un sistema que promociona la entrada de extranjeros cualificados. Lo mismo sucede en Australia. En ambos países se promueve este tipo de inmigración porque se considera que es una herramienta para promover “el consumo, la creación de inversiones y mejorar los niveles de productividad” (López Sala, 2005, 47). También, en los últimos años, desde las Naciones Unidas, diversos informes han puesto de relieve que la inmigración representa, asimismo, una necesidad para los países de Europa debido al envejecimiento de la población y para el mantenimiento del sistema de bienestar.<sup>13</sup>

Actualmente, con todo el proceso de globalización en marcha, no se da un reclutamiento masivo de mano de obra no cualificada desde los países industrializados, al menos de forma explícita. Se ha producido, por un lado, un incremento de las *políticas de control* pero, además, una tendencia a establecer mecanismos de acceso de manera *selectiva* a través de criterios de admisión específicos, donde se privilegian a las personas con alta cualificación profesional. Cabe destacar que el 85% de los permisos de trabajo en el Reino Unido son destinados a profesionales cualificados, y en Alemania -después de un diagnóstico de necesidades profesionales- se implementó una cuota para 20 mil técnicos en informática para que accedieran a la llamada *tarjeta verde de estancia*. Otra forma selectiva son las articuladas en Suiza y Francia para trabajadores en la agricultura (López Sala, 2005).

Las políticas migratorias, cada vez más restrictivas tanto para la entrada como para la estancia de las personas que llegan, hacen que a los sujetos se les dificulte la posibilidad de mantener o lograr la estabilidad jurídica dentro de los países de recepción, sobre todo los europeos. Como consecuencia de ello, en los años 90, comienza a aparecer un nuevo y preocupante actor social: *el inmigrado irregular*. Veremos más adelante, que el uso discursivo de este nuevo *sujeto social* tiene un fuerte valor simbólico que afecta la construcción social de la alteridad en los contextos multiculturales. A esto se suma que desde los atentados del 11 de septiembre en Estados Unidos, se incrementa la presión sobre el control fronterizo y se tienden a desarrollar discriminaciones selectivas por procedencia, razones culturales o religiosas, especialmente en ese país.

<sup>13</sup> Informe Naciones Unidas A/60/871, 2006, 92-94.

### 3.3. Los movimientos migratorios y los Estados-Nación

Los flujos migratorios a escala planetaria son un hecho social que ha ejercido un notable impacto en los estados-nación y ha hecho emerger una nueva significación de las *fronteras políticas*. Estos movimientos de personas han hecho tambalear ideas modernas tales como las de soberanía, identidad, autopercepción grupal, ciudadanía, etc. La transformación de la sociedad internacional en una red de estados soberanos que se produjo desde fines del siglo XVI, y que se fue consolidando hasta el siglo XX, se ve actualmente afectada por otro fenómeno: el de la globalización neoliberal. Un fenómeno que afecta a los tradicionales estados nacionales, los cuales pierden poder frente a otros actores sociales sin localización concreta, como son las empresas multinacionales, y les re-dirige hacia los flujos migratorios, convirtiéndolos en un fenómeno político actual. Desde la segunda mitad del siglo XX, los estados políticos han asumido una actuación influyente en la conformación social a través de la concreción de complejas políticas de inmigración.

Se puede destacar que la globalización ha determinado que el traslado de personas se haya convertido en un complejo sistema de conexión a escala global, que transforma la composición social de las sociedades actuales. Desde 1970, las migraciones aumentan en volumen y afectan a más países aumentando la diversidad de las personas migradas en los ambientes locales, no tan sólo demográficamente, sino también social, económica y culturalmente. Además de esta diversificación interna, se evidencia una interconexión de causas para la emigración, no sólo económicas, sino políticas, económicas, culturales, demográficas, personales, etc. Esto hace del fenómeno migratorio, un acontecimiento extraordinariamente complejo.

Generalmente se ha dado mayor importancia a los factores económicos y sociales en las migraciones, olvidando el peso del Estado como un actor influyente en la conformación de las condiciones sociales donde se desarrollan las relaciones comunitarias. Si bien se produce una intensificación de los flujos migratorios –que da pie a una primacía por el control y la apertura selectiva de fronteras- también se producen consecuencias positivas como el freno al envejecimiento de ciertas sociedades, una salida para el desplome de la natalidad, el aporte económico como contribuyentes, la posibilidad de refuerzo del sistema de bienestar, etc. Las políticas de los estados hacia la cuestión migratoria comienzan a abarcar diferentes esferas sociales y tocan diversos vínculos formales e informales entre esos estados y los extranjeros que residen en ellos. Los estados no sólo actúan por razones económicas obvias, sino que también plantean criterios de selección cultural, e incluso a veces racial, que influyen considerablemente en el conjunto de las relaciones interpersonales. Tal fue el caso, por ejemplo, de las políticas de inmigración racialmente selectivas de la *White Canadá* o la *White Australia* en los años 50 (López Sala, 2005, 42).

La actuación de los estados, ha pasado de considerar factores de índole demográficos y económicos, a temas como los de la *identidad nacional* y la *unidad cultural*. Esto se evidencia en los sucesivos articulados legales que se han puesto en marcha para controlar las fronteras lo que, paradójicamente, contrasta con las firmas de acuerdos que limitan la soberanía de los estados receptores en torno a los capitales económicos transnacionales. De esta manera, la influencia que el Estado tiene en torno a los movimientos internacionales se cimenta, principalmente, en la elaboración de políticas de inmigración, basadas en la idea de control de flujos; aunque, en un segundo plano, también se preocupa de manera menos intensiva en los modelos de incorporación sociocultural de las personas migradas. La primacía está en el control: establecimiento de reglas de entrada, selección de perfiles por diversas razones económicas, sociales o culturales; las reglas de instalación y las de expulsión. En este control de flujos es donde el Estado tiene una esfera de poder por antonomasia. Esta noción de control se extiende a la regulación de la actividad laboral y económica de los no nacionales a través de la concesión y selección para los puestos de trabajo. La tercera área de acción estatal hacia las personas inmigradas son las diversas políticas de integración que constituyen un conjunto de acciones que inciden directamente en la vida de los extranjeros y en sus posibilidades de inclusión social. Finalmente, la última área de intervención directa del Estado está en su facultad para decidir quienes son considerados como ciudadanos mediante la elaboración de *leyes de nacionalidad*, de las que depende el estatus jurídico como ciudadano tanto de las personas inmigradas como de sus descendientes.

Como señalamos anteriormente, estas políticas de control contrastan con la actual apertura de fronteras al capital neoliberal dentro de la globalización internacional, fenómeno que paradójicamente ha promovido nuevos movimientos de personas a escala planetaria (Oliveres, 2006). Todo este aparato de control diseñado por los estados intenta paliar los efectos internos que provocan los movimientos internacionales en torno a la ciudadanía, la atribución de derechos, la transformación de los colectivos inmigrados en colectivos de acción, la conformación cultural, la idea de *etnogrupo*, etc. Así, *el control* no sólo se dirige a un tipo de inmigración -aunque actúa con mayor fuerza simbólica sobre los inmigrantes trabajadores-, sino también a todos quienes pueden ser considerados como extranjeros; es decir, refugiados, familiares, estudiantes, técnicos y turistas.

En definitiva, tal como veremos más adelante, con las políticas de inmigración se establece *estructuralmente* una diferenciación entre las personas residentes en un contexto determinado (nacionales/extranjeros), pero también se crean *diversas categorías de extranjeros*. Quedan excluidos de las leyes migratorias los agentes diplomáticos, los funcionarios consulares, los trabajadores de organismos internacionales, los profesores universitarios, etc. Lo mismo sucede con los bloques asociados tales como la Unión Europea donde los extranjeros comunitarios poseen un régimen especial respecto de los no comunitarios.

El control migratorio del Estado toma como principales destinatarios a cierto tipo de “inmigrados”, especialmente los laborales que no sean comunitarios, lo que va consolidando una suerte de *jerarquía de extranjería*. Como vemos, el Estado asume como actor social un rol influyente en la determinación de las condiciones de convivencia local y, por tanto, en la forma en que se conforman las relaciones de alteridad ya que las políticas públicas terminan reforzando diferentes categorías de extranjeros.

### 3.4. La complejidad en los factores promotores de los flujos migratorios

Durante las últimas décadas, distintas disciplinas tanto sociales como económicas, geográficas o históricas, han intentado explicar este fenómeno de los movimientos de personas. Cada una de ellas ha puesto su acento en un aspecto concreto de esta realidad, situándolo por encima de otros componentes: la cercanía geográfica, los vínculos históricos, las características macroestructurales económicas, los factores microsociales, los factores psicológicos personales, la entidad grupal, etc.

A nuestro entender, las migraciones internacionales y la relevancia sociopolítica que ha adquirido se debe a una urdimbre de factores que se relacionan unos con otros, sin que quepa diferenciarlos por su importancia. Esta interdependencia de factores hace que el fenómeno migratorio y el asentamiento de las personas en nuevos contextos constituya una realidad compleja de difícil estudio. E. Santamaría destaca que “los fenómenos migratorios postcoloniales tienen orígenes variados, dispares proyectos migratorios, tiempos diferentes de estancia, diferentes posiciones de clase, género y generación... se suma a la heterogeneidad consustancial a toda trama social” (Santamaría, 2002, 16). Lo plural aparece como la base de las actuales sociedades contemporáneas, y las migraciones encarnan complejas articulaciones entre lo global y lo local. La emergencia de esa heterogeneidad de los espacios sociales se revela con las migraciones. La sociedad, de esta manera, surge como una interrelación permanente, una urdimbre abierta e interconectada de heterogeneidades. Es, como dice N. García Canclini, una *unitax multiples* (García Canclini, 1990).

De ahí que creamos necesario exponer posiciones teóricas que intenten explicar estos fenómenos, no como corrientes interpretativas monocausales, sino como un conjunto de factores que interactúan de manera compleja para dar cuenta de las migraciones y la futura inserción de las personas en los diversos contextos. De esta manera, se vincularán perspectivas tanto estructurales como también algunas interpretaciones sociales de carácter más *personalista* sobre los movimientos transnacionales. Creemos que es necesario hacer esta breve aproximación teórica por el peso que comportan estos factores en la forma en que se construye la alteridad en un ambiente local.



Desde una perspectiva *estructural*, en la explicación de los fenómenos migratorios se consideran tanto los factores políticos y la actuación explícita de los estados-nación, como los factores macroeconómicos, dependientes de la globalización y la externalización de las empresas. En este sentido, J. Arango destaca que no se puede dar sólo una explicación económica a los flujos migratorios ya que inciden muchas variables y, agrega, se debe tomar en cuenta el importante peso del Estado en las políticas migratorias y de acogida (Arango, 2002).

El marco actual de las migraciones está atravesado por esta globalización económica y cultural que tiene como consecuencia un creciente aumento de la desigualdad social, en un círculo vicioso difícil de romper. De hecho, la misma explotación que realizan algunas empresas multinacionales en países empobrecidos, genera el menoscabo de sus economías, lo cual constituye una de las causas de la migración, que, a su vez, genera nuevas formas de pobreza y marginalidad. En este sentido, se deben tener en cuenta que existen elementos que modifican la organización de la producción interna en muchos países lo que cambian los requerimientos del mercado de trabajo tanto internos como de los países de destino.

Por otra parte, los movimientos migratorios también deben ser contemplados desde una *variante histórica*, porque no pueden darse explicaciones universalistas sin considerar las condiciones estructurales específicas de cada contexto, generadas por las influencias y las relaciones con otros países a través del tiempo. En este sentido, cabe destacar, por ejemplo, la vinculación histórica que existe entre los países de recepción y de emigración, como el caso del pasado colonial de algunos países europeos (Francia, Inglaterra, Holanda, España, etc.).

En otro sentido, A. López Sala destaca que *la perspectiva neoclásica macroeconómica* relaciona directamente el proceso migratorio con el nivel de desarrollo económico de los países y la distribución de los recursos socioeconómicos a escala mundial. Las migraciones constituirían, entonces, un mecanismo regulador positivo de las desigualdades mundiales en la distribución de los recursos, por ejemplo, “a través del envío de remesas económicas al país de origen o de la inversión estatal en codesarrollo en los países periféricos” (López Sala, 2005, 57). También se señala las perspectivas teóricas que plantean los *factores de atracción* en la sociedad de recepción y los de *expulsión* de la sociedad de origen para que se deriven las migraciones.

Si bien esta perspectiva ha sido bastante criticada por su carácter netamente estructural, es importante que haya puesto atención a las desigualdades mundiales y a la diversidad de oportunidades que se conciertan a nivel global. Sin embargo, esta visión no puede explicar por qué no se desarrollan movimientos migratorios en países con la misma condición económica desfavorecida, o bien, el por qué ciertas personas y no otras emigran, estando en el mismo contexto y semejante situación socioeconómica. Además, es impor-

tante considerar que en las sociedades de origen existe una variedad de situaciones socioeconómicas y culturales que también deben ser contempladas. En los países de origen se dan diversas estructuras sociales -a veces muy jerarquizadas- y diferencias económicas entre los individuos, lo que conlleva que los factores de expulsión o de atracción les puedan afectar en mayor o menor medida. En cierta manera, la procedencia social también influye en la decisión de emigrar, además de factores como la edad, la experiencia laboral e incluso algunos rasgos culturales concretos (ser de una comunidad rural o bien de una ciudad, etc.).

Desde la visión económica estructural, aparece un elemento atractor que enlaza con este conjunto de características que constituye las migraciones internacionales: *los cambios en el mercado de trabajo* que producen demandas de mano de obra en las sociedades más industrializadas. Cabe señalar que gran parte de las personas inmigradas se insertan en el sector secundario de la economía del lugar de recepción, y que muchos países de acogida mantienen un alto nivel de economía sumergida así como una demanda de mano de obra poco cualificada.

A todo lo anterior cabe incorporar otro factor que requiere ser tenido en cuenta: las situaciones de explotación en el sistema global, relacionadas con los *neocolonialismos económicos*. Se plantea, con ello, la posibilidad de que las personas inmigradas puedan sufrir nuevos sistemas de explotación, además de aumentar las diferencias entre países ricos y pobres a escala mundial. En la emigración, influiría así la desigualdad existente entre el *centro* y la *periferia* del sistema capitalista mundial, así como “el mantenimiento del sistema capitalista mediante la provisión de mano de obra barata (...) (que) asegura el mantenimiento de la dependencia de los países en desarrollo” (Schmitter, 1992, 627).

Esta dependencia que refuerza las expectativas de mejora en la calidad de vida de las personas en las comunidades de origen, se daría de diversas formas: en el pasado, por la existencia de los regímenes coloniales pero, actualmente a través de la incorporación de las empresas multinacionales que se instalan en los países periféricos aprovechando el bajo costo de la mano de obra, lo que provoca migraciones internas y cambios en la producción local, como también migraciones externas. Esto último porque la globalización económica permite vínculos no sólo económicos sino simbólicos con los lugares donde se origina el capital.

Una serie de autores, entre ellos A. Portes y S. Sassen, han ofrecido explicaciones *histórico-estructurales de las migraciones internacionales* (Portes 1997; Sassen, 1993). Conceptualmente, la teoría del sistema mundial es una visión más crítica de los planteamientos del historiador y sociólogo I. Wallerstein, que habla de un sistema mundial compuesto por tres esferas concéntricas: *centro*, *periferia* y *semi-periferia* (Wallerstein, 1974). S. Sassen plantea, en relación a las migraciones, que la inversión extranjera produciría un sistema de relaciones mutuas entre los países -una especie de red de relaciones entre ellos- donde

la circulación de personas sería un aspecto fundamental del sistema (Sassen, 1993). Además, a esto se sumaría la difusión de una imagen idealizada de los lugares de recepción a través de los medios de comunicación, el mejoramiento de la calidad de los medios de transporte, los acuerdos bilaterales y de cooperación entre los gobiernos, además de los acuerdos comerciales y la llegada masiva de turistas.

Sin embargo, además de todos estos factores estructurales, según A. López Sala, debiera también tenerse en cuenta la perspectiva individual que ha aportado la psicología y la sociología de “*la elección racional*” (López Sala, 2005, 54). Desde una orientación más personalista, las migraciones internacionales no sólo se deberían a los factores de expulsión y atracción que estructuralmente se evidencian, sino también a las *decisiones particulares* de las personas que desarrollan un determinado proyecto migratorio. Los sujetos no estarían determinados y obligados a emigrar sino que tomarían decisiones racionales en el momento de hacerlo e integrarse en una sociedad receptora para maximizar su bienestar. Si bien este enfoque permite tener argumentos para comprender por qué algunas personas bajo las mismas condiciones sociales deciden emprender un traslado y otras no lo hacen, ha sido criticado por considerar a lo social solamente como un agregado de acciones individuales sin prestar atención a los factores sociales y económicos estructurales. Por nuestra parte, consideramos que es importante que se considere en la explicación de los movimientos migratorios, la relación entre los aspectos más estructurales -anteriormente planteados- y las motivaciones personales que llevan a los sujetos a emigrar. Dentro de este enfoque individual, cabe destacar también la existencia de *redes familiares o locales* que provocan cadenas migratorias. Estas microestructuras en los ambientes de recepción permiten la subsistencia de quienes van llegando, pero también promueven nuevas migraciones del lugar de origen (a este fenómeno se le ha denominado políticamente *efecto llamada*). Estas microestructuras en red designan a un proceso social de vínculos transnacionales ya que conecta a personas en diferentes espacios más allá de las fronteras locales. Estas redes muestran un proceso en dos sentidos: los individuos se mueven en una dirección, mientras que las imágenes simbólicas en torno al significado de la migración y el dinero se dirigen en ambas direcciones, tanto hacia los países de emigración como de recepción.

Se puede así señalar que las razones para que una persona emigre son variadas y complejas, se relacionan con decisiones de carácter personal y familiar. También con el contexto económico, político y social en que se vive, y las proyecciones que el sujeto realiza sobre el país de recepción. Como se ve, a nivel macrosocial, se mezclan características del país de origen que “invitan” a la salida, con otras del país de recepción que actúan como reclamo y, a modo de telón de fondo, la globalización de los procesos económicos y culturales. Sin embargo, como ya se ha comentado, en algunos países de Europa los intereses económicos que pudieran tener los países para atraer a personas inmigradas, entran a veces en contradicción con los intereses culturales de los estados, que intentan mantener su idea de soberanía e identidad cultural. A nivel microsocia, aparecen fac-

tores como las condiciones personales de los sujetos que emigran, las redes familiares que se posean en el exterior, las estrategias económicas y políticas que este sujeto y su entorno desarrollan.

### 3.5. Modelos de gestión de la convivencia multicultural.

La llegada de personas extranjeras a los contextos nacionales ha planteado una serie de desafíos a la *gestión social interna de los estados*. La forma de relacionarse con otros agrupamientos humanos no ha sido fácil y se puede comprobar cómo, a través de los tiempos, se han producido diversas estrategias para gestionar este contacto entre personas con origen diverso.

Entre estos tipos de estrategias que se han dado se puede señalar el *aislamiento cultural* que parece haber sido muy frecuente en la Antigüedad. Según G. Bueno, por medio de esta actuación, grupos que eran considerados foráneos o diferentes a la mayoría, eran aislados social y espacialmente (es el caso de los grupos judíos y árabes en parte de Europa). Actualmente, esta forma de proceder representa una actitud y una política más coyuntural, “resultante de las acciones hostiles que sobre un grupo ejercen otros colectivos humanos mayoritarios” con él que intentan negar el contacto y la interacción (Bueno, 1996, 108).

Por otra parte, en la historia de la Humanidad también hemos podido asistir a un cierto *canibalismo cultural* caracterizado por la tendencia depredadora propugnada por determinados grupos que ostentaban el poder. Aunque este fenómeno es menos evidente entre personas y grupos locales, se puede apreciar también en los choques y conflictos entre estados-nación, donde uno de ellos pretende hacer valer a cualquier precio, hipotéticos derechos sobre el otro. De esta manera, se manifiestan agresiones militares, confrontaciones bélicas, ocupaciones de territorios, exterminio de poblaciones –etnocidio- y la destrucción de productos culturales.<sup>14</sup>

La otra tendencia que se daría entre los grupos humanos es la *convivencia cultural* que sería la establecida por el contacto sistemático entre pueblos diversos. Esta vinculación contribuiría a dinamizar los referentes culturales ya que éstos no quedan indemnes al contacto, pacífico u hostil, temporal o permanente, con otros pueblos. Sin embargo, esta convivencia puede gestionarse de manera diferente, dependiendo de la intervención social que desarrollan los estados y la concepción cultural que se tenga del propio grupo y de las relaciones con otros. En ese sentido, las formas en que los estados-nación gestionan la coexistencia cultural, dependerá de otros factores previos, especialmente del

---

<sup>14</sup> Lamentablemente, ejemplo de ello fue la situación vivida en algunas naciones emergentes del postcolonialismo, donde se produjeron masacres étnicas importantes: es el caso de Ruanda entre hutus y tutsis donde murieron más de 500 mil personas. (Informe de Naciones Unidas, 1994, S/1994/1157).

nivel de etnocentrismo o relativismo con que se planteen la propia conformación social. Por ello, antes de entrar a describir los modelos tradicionales de gestión de la diversidad, conviene explorar estos dos conceptos.

### 3.5.1. Etnocentrismo y relativismo

El etnocentrismo vendría a implicar la valoración de una cultura, o parte de ella, respecto de otra, desde una posición jerárquica. Destacamos esto último, porque si bien las personas ordenamos las realidades de acuerdo a las clasificaciones que cada una posee -y por tanto, siempre estamos realizando ciertos juicios etnocéntricos-, cuando el etnocentrismo realiza comparaciones en términos *jerárquicos*, estableciendo una escala de valoración entre las sociedades, comienza a dar cabida a actitudes alterofóbicas (San Román, 1996). El *etnocentrismo radical* aludiría más bien a un juicio peyorativo, basado en la tendencia a valorar la cultura propia como la verdadera, o simplemente, como la mejor. La afirmación de este *etnocentrismo radical* va de la mano de la enfatización en la *diferencia*. Esto se refleja en prácticas sociales que legitiman la separación de lo que se considera como diferente, en aras de la defensa de una cierta unidad o identidad nacional. Incluso se señala, a veces, para que los propios grupos minoritarios también puedan mantener su identidad. Así como existe este etnocentrismo radical que impide el diálogo entre sujetos de procedencia cultural diversa, también está la otra cara de la moneda: *el relativismo radical*, donde el particularismo de cada grupo cultural hace que todo esfuerzo de comunicación parezca imposible (García y J. Sáez, 1998).

Cada persona responde a un referente cultural propio del lugar donde ha sido socializado, requiere de un cierto marco social para ser aceptado en la comunidad. Todos los miembros de las diferentes sociedades han pasado por un proceso de enculturación para conformar sus propias estructuras mentales personales. A la vez, se puede argumentar que existen, entre todos los marcos culturales, diferencias que hacen a los sujetos identificarse con unas y no con otras. Asimismo, tan difusa es la línea entre igualdad y diferencia, que dentro de lo que se podría considerar el seno de una misma cultura, existen proyectos culturales distintos, subculturas muchas veces contradictorias. Por ello, consideramos que los grupos culturales no son homogéneos ni están carentes de contradicciones. La socialización y la enculturación son procesos abiertos y recursivos y, por lo tanto, en permanente cambio.

### 3.5.2. Exclusión e incorporación social

A partir de que las migraciones han pasado a ser uno de los temas importantes desde el fin de los colonialismos y actualmente con la llamada globalización, se vienen formulando diversos conceptos como el de *asimilación e integración*, que responden a modelos de organización etnocultural. Se habla de la *integración* como de una meta a lograr con la llegada de las personas inmigradas, mientras algunos sectores la valoran sólo como

una *asimilación* encubierta. Los conceptos rápidamente son reinterpretados, caen con extraordinaria velocidad en desuso, sobre todo en un campo de estudio que continuamente sufre modificaciones. En los últimos años hasta el concepto de *integración* que buscaba precisamente destacar que los sujetos inmigrados o las culturas minoritarias pudieran desarrollar libremente sus manifestaciones culturales, ha caído en desgracia y ya se comienzan a usar otros términos como el de *inclusión* o bien el de *integración mutua*.

Sin embargo, más allá de las expresiones terminológicas, en este apartado queremos hacer ver que para describir a los movimientos migratorios se suele destacar, como dijimos, los factores económicos y culturales, sin prestar mayor atención al modelo de gestión social que se utiliza para la incorporación de estas personas, el cual, posteriormente, también generará imágenes y formas de relación entre los sujetos. Por poner un ejemplo sencillo: las fuertes regulaciones para la entrada o la concesión de permisos de trabajo, influyen en que las personas de las comunidades receptoras, se sientan supuestamente amenazadas ante esos otros que llegan de afuera. Tanto las relaciones cotidianas de las personas como los modelos de gestión sociocultural, entretienen las variables que terminarán generando un sistema de exclusión o de incorporación social de las personas inmigradas. De ahí que consideremos necesario hacer un breve repaso por las diversas formas de incorporación social que han utilizado algunos estados de recepción hacia la población inmigrada. Explorar cómo los estados han tratado las peculiaridades culturales en el territorio, tanto si éstas son vistas como parte de una nueva fusión cultural, o elementos a integrar en una identidad nacional, o bien, negadas bajo la primacía cultural del lugar de acogida. Cabe precisar que la descripción que haremos de los distintos modelos es un ejercicio teórico que responde a la necesidad de definir estos fenómenos que, en la realidad, no se expresan de manera pura o íntegra sino, más bien, de manera simultánea y compleja, en determinados momentos y contextos sociales. De esta manera, consideraremos: a) el *segregacionismo*; b) el *asimilacionismo*; c) el “*melting pot*” (fusión cultural) y d) la *integración mutua*.

#### a) *El segregacionismo*

Durante mucho tiempo los mecanismos utilizados desde el Estado para gestionar la convivencia tuvieron un carácter discriminatorio y de exclusión radical y explícita, basándose en la marginación del “otro” por el mero hecho de ser diferente. La exclusión, planteada en términos étnicos, raciales o culturales, apuntaba a una completa separación entre la sociedad de acogida y las poblaciones extranjeras. Esta acción política ha sido desarrollada no sólo en los países donde la heterogeneidad sociocultural ha aumentado como producto de la demanda laboral, sino también en los regímenes coloniales pasados. Bajo este modelo, la sociedad es segmentada en grupos estancos, separados, incluso espacialmente. R. Bauböck plantea que “la segregación preserva la estructura social existente confinando a los individuos en los grupos insertados en segmentos claramente marcados. La segregación proporciona, por tanto, una externalización de la diferencia”

(Bauböck, 1996, 114). Con este modelo, la sociedad establece derechos diferenciados para los diferentes grupos que habitan un territorio, generando una estratificación social explícita, tanto desde el punto de vista económico como de estatus legal y cultural. Un ejemplo aún reciente de esta lógica de intervención política fue el régimen sudafricano del *Apartheid*.

### b) *El asimilacionismo*

Se habló del término *asimilacionismo* cuando en Estados Unidos a comienzos del siglo XX comenzaron a llegar inmigrantes mediterráneos y eslavos (Malgesini y Giménez, 1997). De ellos, se esperaba que asumieran el *main stream* (corriente principal) de los que vivían ya en Norteamérica. Era el símbolo de la americanización, lo mismo que después fue considerado en Inglaterra como la anglicanización. El *asimilacionismo* equivale a una uniformización cultural donde se supone que las minorías o los grupos considerados como foráneos adoptan la lengua, los valores, las normas y la *simbólica* de la cultura dominante. Bajo esta postura asimilacionista, yacen los supuestos de que la homogeneidad es una necesidad para la igualdad de oportunidades, que los foráneos serán menos discriminados al tomar esta opción, y que la cultura dominante es homogénea. Se piensa bajo esta noción de organización, que sólo si los sectores minoritarios se incorporan, se asimilan, tendrán igualdad de derecho y estarán integrados a la sociedad. En definitiva, responde a una propuesta de uniformización cultural que pretende eliminar la *diferencia*. En la Escuela de Chicago, en los años 30, se pensaba que la interacción entre los inmigrados y la sociedad de acogida sería un proceso de contacto que daría paso a la acomodación y, finalmente, a la asimilación, entendida como “la desaparición de los grupos étnicos por la incorporación paulatina a las instituciones americanas” (López Sala, 2005, 80).

Las políticas asimilacionistas primaron en la Europa posterior a la Segunda Guerra Mundial. Muchos estados exigían para la incorporación social de las personas, la adopción de los valores de la sociedad de recepción, como el caso de Gran Bretaña en su momento, y el de Francia<sup>15</sup>. Sin embargo, las dificultades de este modelo pueden evidenciarse si consideramos que las sociedades complejas actuales son muy diversas y no perfectamente definidas. Por otro lado, no deja de resultar paradójica la creencia de que el proceso de cambio, si es que se realiza, se haya de verificar de manera unilateral y unidireccional, sin afectar también a la mayoría en una sociedad. En las consecuencias sociales negativas de casos como el francés<sup>16</sup> en que ha primado este modelo asimilacionista, se constata la influencia de la acción de los estados respecto de la inmigración.

---

<sup>15</sup> Francia se ha ido conformando a través de la historia por procesos de asimilación, primero de carácter regional de las poblaciones con peculiaridades lingüísticas y culturales; y luego de las poblaciones de sus ex colonias y de los inmigrados laborales. La asimilación recaía en instituciones de peso como la escuela o el ejército (López Sala, 2005).

<sup>16</sup> En octubre de 2005 se produjo una fuerte movilización de jóvenes franceses, cuyos padres o abuelos fueron inmigrados en Francia. Reclamaban por las desigualdades sociales y la exclusión social que venían padeciendo ellos y sus familias. Las movilizaciones constituyeron un estallido social que terminó en episodios de violencia. Las imágenes llegaron a diversos puntos del globo. Actualmente continúan algunas movilizaciones.

### c) *Melting Pot (Fusión Cultural)*

La asimilación fue perdiendo terreno a partir de la década de los 50, sobre todo por la crítica a la noción etnocéntrica que la sustentaba, por la evidencia de que la asimilación no eliminaba las diferencias y por la no tolerancia de los derechos culturales. En la obra *Assimilation in American Life*<sup>17</sup>, M. Gordon (1964) expuso un modelo de organización, un poco diferente al asimilacionismo, pero que coincidía con el mito estadounidense del crisol de culturas: *melting pot*. La idea central de este argumento es que la cultura general de un grupo debe configurarse con la contribución de todos los sectores que están incorporados en él. Sin embargo, con el paso del tiempo, ha quedado difusa la frontera entre esta idea de *crisol cultural* y la asimilación cultural. Los aspectos positivos que proporcionó este modelo fueron, por un lado, que logró posicionar la idea de que el cambio cultural no es unilateral y unidireccional, sino que implica a las dos partes, tanto a los grupos minoritarios como a los mayoritarios y, por otro lado, logró que se considerara como un aporte lo que los grupos minoritarios podían ofrecer. Sin embargo, los dos modelos buscan como resultado final, una pretendida *sociedad homogénea*: el objetivo es sacrificar las particularidades para la búsqueda de una identidad única y nacional. En el caso de Estados Unidos, se puede ver que este modelo ha provocado un alto segregacionismo espacial de los diversos grupos sociales, además de un fuerte etnicismo en algunos grupos inmigrados.

### d) *Integración Mutua*

Tanto el modelo del segregacionismo como el del asimilacionismo y el del *melting pot* han sido criticados no sólo porque fomentaron diversos niveles de exclusión social, sino también porque la diversidad cultural de los grupos inmigrados no fue considerada como relevante para la construcción de la comunidad en general, e incluso llegó a valorarse como incompatible con la identidad nacional.

Sólo a partir de los años 50, y sobre todo en los 60, desde algunos sectores de la antropología se comienzan a considerar las diferencias culturales como beneficiosas (Malgesini y Giménez, 1997). Así surge la idea de *integración*. Si bien el término *integración* es el más usado, también despierta discrepancias y recelos porque se argumenta que puede caer en una cierta *asimilación encubierta*. Se señala que aquella supone, a priori, una falta de *integración*, porque deja entender que es “integrarse a...” y además, no se ve clara la forma concreta de cómo lograrla, quedando como un ideal más que como una práctica.

La *integración*, vista bajo una filosofía de corte pluralista cultural, buscó oponerse a lo que era la asimilación, partiendo de la base de que la *integración* de un grupo o minoría no debe suponer el abandono de sus costumbres y tradiciones. Surgió como un concepto

---

<sup>17</sup> En Malgesini y Giménez (1997).



que promovía la importancia de la diferenciación cultural dentro de una unidad social y el reconocimiento de los derechos de los grupos a ser diferentes, en la medida que estas diferencias no lleven a la dominación. Después de la Segunda Guerra Mundial, a los modelos del *melting pot* y el asimilacionismo, les hizo frente el modelo del pluralismo cultural, tomando como base la idea de la *integración*. Entre las características que la corriente del pluralismo cultural le da a la integración se encuentran: el que el proceso de integración o de cambio afecta al todo y no sólo a algunas partes, confrontando e intercambiando valores, modelos de comportamientos, normas tanto por parte del sujeto minoritario como de la comunidad mayoritaria (Malgesini y Giménez, 1997).

Si bien, ante las críticas al término *integración*, se ha comenzado a hablar de *inclusión*, aún no existe una diferenciación muy explícita entre *inclusión* e *integración* (desde esta mirada del pluralismo cultural) y parece que obedece, por ahora, más a una “huída” terminológica que a un cambio real de significado. Por ello, para dar más claridad teórica, en este trabajo de investigación, tomaremos el concepto de *integración mutua* considerando que se trata de una incorporación social de todos los miembros de una comunidad, independiente de su procedencia, cuyo cambio afecta al sistema en general.

### 3.5.3. Del multiculturalismo a la interculturalidad

En los años 70 del siglo pasado, la idea de multiculturalismo apuntaba a la búsqueda del pluralismo cultural, y planteaba una propuesta de organización social donde se destacaba el respeto a todas los referentes culturales, el derecho a la diferencia y a la igualdad de oportunidades. En cierta forma, el multiculturalismo tomó como bandera a la idea de *integración* como forma de organización social.

Con el paso del tiempo, se ha ido transformando el término *multiculturalismo* en una simple situación de hecho: la existencia de varias personas que poseen referentes culturales variados en un mismo espacio social. La crítica al multiculturalismo apunta actualmente, a que sólo se busca una simple coexistencia sin potenciar una real convivencia, con el consiguiente riesgo de la generación de ámbitos culturales separados (surgimiento de guetos) o de etnicismos por parte de los nuevos grupos asentados. Más bien, como dice J.M. Rodrigo, la alusión a lo *multicultural* podría reflejar “la situación en un momento determinado en una sociedad, como si se tratara de una fotografía” (Rodrigo, 1999, 74).

El riesgo de asumir este *multiculturalismo* es la tendencia a la concreción de guetos sociales y culturales. En otras palabras, una aceptación de coexistencia entendida en el nivel interpersonal como sinónimo de no-relación, es decir que las personas inmigradas y las autóctonas evitan establecer algún vínculo, pues parten de la base de que sus diferencias –culturales, idiomáticas, idiosincrásicas- son tan profundas que es imposible que lleguen a aceptarse y comunicarse constructivamente. Materialmente hablando, los guetos consistirían en la concentración de las personas de un mismo origen en determinados

barrios claramente identificados en la ciudad, en los cuales se reproduce a menor escala los patrones de organización y comportamiento de sus sociedades de origen. A nivel estructural, este modelo de convivencia puede ser reforzado por los estados a través de la creación de entidades y servicios exclusivos para los diferentes colectivos (escuelas, centros residenciales, sanitarios, etc.), con lo cual reducen al mínimo los espacios de interacción entre las personas inmigradas y las autóctonas. Como señalamos anteriormente, un ejemplo de este modelo es que el existe actualmente en algunas ciudades de Estados Unidos e Inglaterra, donde existen barrios exclusivos para los colectivos, chinos, latinoamericanos, etc. (Malgesini y Giménez, 1997).

Por otro lado, sin necesariamente llegar al establecimiento de ghettos, el modelo multicultural también puede llevar a una *convivencia simple*, donde las relaciones interpersonales sean sólo de *tolerancia*; es decir, marcadas por una actitud mutua de negación postergada del otro. Se soporta su presencia sin llegar a una mayor vinculación social. Al igual que en el modelo de guetos, la convivencia basada en la tolerancia también se fundamenta en una serie de prejuicios negativos respecto del "otro", pero que son reprimidos ya sea por una cuestión de corrección política o para evitar el conflicto. A nivel estructural, la tolerancia se puede manifestar en que las administraciones abren mecanismos para garantizar las condiciones mínimas de sobrevivencia de las personas inmigradas pero, a la vez, las políticas migratorias están pensadas para obstaculizar al máximo posible su regularización y establecimiento en forma permanente.

A partir de las críticas a este modelo multicultural, se han planteado nuevas posibilidades y posiciones intermedias: una de ellas es la *interculturalidad*. En el ámbito académico hemos visto que han aparecido la educación intercultural, la comunicación intercultural, programas de mediación intercultural, etc. (García y Sáez, 1998). El concepto es algo ambiguo y surge ya sea para intentar reflejar la dinámica social, las relaciones que se gestan en el encuentro de grupos minoritarios y mayoritarios, o para formular una meta como organización socio-cultural. El concepto de interculturalidad es controvertido, sin embargo tiene algunas características particulares que para efectos de esta investigación resultan pertinentes: introduce una perspectiva dinámica de la gestación de la "cultura" a partir de las relaciones sociales, lo que evita su esencialización; por otra parte, este mismo carácter de *relacionalidad* hace que su centro sea la interacción, por lo tanto, abre paso a la mutua influencia, lo que llevaría a pensar que los procesos de interacción sociocultural podrían derivar en un cierto mestizaje cultural.

Sin embargo, también el concepto de interculturalidad puede tener sus puntos débiles como modelo de organización social. Podrían quedar en el tintero, las dimensiones político-económicas y jurídicas de las relaciones interpersonales, sobre todo si se considera que las interacciones no necesariamente se dan entre iguales y que todas están afectadas por diversas dinámicas de poder. De esta manera, la visión intercultural podría favorecer una *convivencia no igualitaria*, es decir, que en el aspecto interpersonal pueden evidenciar-

se actitudes positivas de diálogo y aceptación del otro, tanto de las personas inmigradas como autóctonas, donde se valore la riqueza de la diversidad. Pero también que el marco estructural y político obstaculice la regularización y establecimiento permanente de las personas inmigradas en los países receptores, atribuyéndole unos derechos y no otros, con lo cual reproduciría institucionalmente “una brecha entre ciudadanos de primera y segunda clase” (Malgesini y Giménez, 1997, 139).

Pero si el modelo de la interculturalidad contemplara los aspectos estructurales y políticos, promovería una cierta *convivencia igualitaria* que conjuga una actitud de aceptación, apertura y no discriminación a nivel de las relaciones interpersonales con unas políticas de inmigración que reconozcan la ciudadanía –con sus deberes y derechos- a las personas inmigradas. En la base de este modelo se haya la voluntad política y social de considerar como iguales en derecho a las personas inmigradas, por tanto, se les ofrecen todas las condiciones necesarias para su regularización y establecimiento en el país de acogida. En este modelo, el lugar de nacimiento de las personas que viven en un mismo territorio no tiene nada que ver con su estatus de *ciudadano/a*. Hasta ahora esta noción es más bien una propuesta teórica, o incluso una meta de algunos sectores sociales, más que un caso concreto de gestión de la diversidad (López Sala, 2005). Como vemos, el concepto de *interculturalidad* considera a la “cultura” como algo dinámico, no estático, ni esencialista, lo que permite abrirse a nuevas síntesis culturales.

## Cuadro sinóptico N° 1: Complejidad en las migraciones internacionales

<b>Interdependencia de múltiples factores: Contexto macro y microsocioal</b>	
<b>Visión histórica:</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>● Liberalismo y reafirmación de la “nación”. Control de fronteras y aumento de movimientos de personas.</li> <li>● Aceptación selectiva de inmigración.</li> <li>● Crisis económicas: restricciones.</li> <li>● Auge económico: necesidad de mano de obra.</li> <li>● Neocolonización: movimientos metrópolis-colonias.</li> <li>● Conflictos mundiales: mano de obra y asilo. Visión de transitoriedad de la inmigración.</li> <li>● Descolonizaciones: movimientos hacia las metrópolis.</li> <li>● Requerimiento de mano de obra no cualificada. Efecto llamada.</li> <li>● Envejecimiento de la población y sostén del sistema de bienestar. Efecto llamada.</li> <li>● Actualidad: refuerzo de mecanismos de control y dificultades de inserción. Reclutamiento selectivo de personas.</li> </ul>
<b>Estados-Nación:</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>● Globalización: impacto en los Estados. Cambio en la noción de “fronteras”.</li> <li>● Contraste: Pérdida de control del Estado frente actores económicos v/s aumento de control de inmigración.</li> <li>● Impacto del papel del Estado en las relaciones sociales locales.</li> <li>● Estado: consideración de factores económicos, pero también de identidad nacional y unidad cultural.</li> <li>● Políticas mayores de control de fronteras, que de inclusión social interna.</li> <li>● Control: de fronteras, de acceso laboral, acciones de integración, concesión de ciudadanía.</li> <li>● Resultado: diversas categorías de extranjeros.</li> </ul>
<b>Conjunción de aspectos:</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>● <i>Macrosocioal:</i> Factores políticos y actuación de los Estados; globalización neoliberal y desigualdad mundial; vinculación histórica entre países de procedencia y destino; nivel de desarrollo de los países emisores; factores de expulsión y de atracción (cambios en el mercado laboral y necesidad de mano de obra), etc.</li> <li>● <i>Microsocioal:</i> Procedencia de las personas (ruralidad o ciudad); edad; experiencia laboral; rasgos culturales concretos; decisiones particulares de personas emprendedoras; existencia de redes migratorias próximas.</li> </ul>

Cuadro sinóptico N° 2: Gestión de la diversidad

Exclusión/Inclusión	Formas de incorporación	Relaciones sociales
Modelos de exclusión	<ul style="list-style-type: none"> <li>● Segregacionismo</li> <li>● Canibalismo cultural</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Sociedad segmentada- Heterofobia</li> <li>- Anulación del otro</li> <li>- Heterofobia</li> </ul>
Modelos de exclusión/inclusión diferenciada	<ul style="list-style-type: none"> <li>● Asimilacionismo</li> <li>● Melting Pot</li> <li>● Integración simple</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Anulación de la diferencia</li> <li>- Heterofobia</li> <li>- Convivencia no igualitaria</li> <li>- Monocultural</li> <li>- Heterofobia</li> <li>- Coexistencia simple</li> <li>- Monocultural</li> <li>- Aceptación de la diferencia cultural</li> <li>- Heterofilia</li> <li>- Convivencia no igualitaria en derechos</li> <li>- Pluricultural</li> </ul>
Modelo de inclusión	<ul style="list-style-type: none"> <li>● Integración mutua</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Aceptación de la diferencia y del cambio cultural general</li> <li>- Heterofilia</li> <li>- Convivencia en igualdad</li> <li>- Pluricultural</li> </ul>



# CAPÍTULO IV

## LA CONSTRUCCIÓN DEL “YO”: EVOLUCIÓN DE LA IDENTIDAD

### 4.1. Consideraciones sobre la identidad



A partir de algunos datos exploratorios de esta investigación, pudimos constatar que dentro de las relaciones entre sujetos de procedencia diversa, adquiriría un peso importante la forma en que se conciben las personas como tales; es decir, cómo se ven a sí mismas, cómo creen que se construye su *identidad* y los fundamentos en que se asientan las diferencias para poder discriminarse como individuos integrantes de un grupo y no de otro. Por ello, consideramos que resultaba significativo hacer un breve apartado sobre la conformación del sujeto respecto de su posición identitaria, lo que terminará afectando, en definitiva, a su forma de asumir la alteridad.

El concepto de *identidad*, en temas relacionados con las dinámicas interculturales, se ha asociado de forma genérica con aspectos tales como conflictos sociales, grupos étnicos o nacionales e incluso, asimilándolo a la idea de marco cultural (cuando se cataloga a determinados grupos de acuerdo a unos símbolos concretos, a una historia, o bien, a la procedencia desde un territorio). Podemos decir que las posturas dominantes consideran a la identidad como una *esencia*, como algo inamovible, invariable, permanente en

el tiempo y homogénea para diversos sujetos. Las identidades nacionales, religiosas, étnicas, de género, muchas veces se definen desde esta perspectiva *esencialista*. Así surgen características asociadas a la identidad como si fueran algo intrínseco, dice R. Pinxten, incluso aparecen valores vinculados a ciertas nominaciones identitarias, como si se tratara de "un núcleo inasible e inalienable como el código genético de una persona" (Pinxten, 1997, 47).

Aunque científicamente ya no se sostiene el discurso de las razas como entidades biológicas, el discurso de la diferencia identitaria se mantiene aunque algunos autores consideran que "es ficticia a la hora de determinar el límite de su contexto real, geográfico, psicológico e histórico" (Pinxten, 1997, 48). Como ejemplo podemos referirnos al análisis que desarrolla E. Said sobre las formas en que el discurso etnocéntrico de Europa ha ido conformando lo que se considera como la esencia de *Oriente*, solidificándose en los prejuicios hacia las personas provenientes de estas zonas geográficas, muchas veces asignándoles características de primitivismo a los pueblos no europeos meridionales. Esta esencia, de acuerdo al estudio de E. Said, no es más que un producto de la imaginación que no coincide con la multiplicidad identitaria manifiesta en cualquier agrupación social (Said, 2003). De esta manera, la noción tradicional de identidad supondría una cierta unidad y homogeneidad, negando la diversidad; concepto que estaría relacionado con los procesos de dominación de unos grupos sobre otros.

Según L. Íñiguez, en el tratamiento convencional de la identidad, las orientaciones más sobresalientes han sido la *biologicista*, la *internalista*, la *fenomenológica* y la *narrativa*. En la primera, el elemento que prima es la naturaleza biológica de la identidad. De esta manera, las experiencias psicológicas tendrían el fundamento en lo supuestamente "natural", aludiendo a cierta determinación biológica del comportamiento y la personalidad y, por tanto, de la identidad. Aquí no se tiene en cuenta la dimensión simbólica de las personas, que pasa a ser el sustento de la interpretación que los sujetos hacen de sí mismos y de los demás. El hecho de considerar que el comportamiento es algo completamente natural puede llevar a legitimar la marginación y las formas de exclusión de algunos grupos sobre otros. Esta suerte de *cosificación* de la identidad puede resultar útil para quienes pretenden discriminar a los grupos sin poder y quienes buscan un chivo expiatorio para responsabilizarlos de los problemas. "La naturalización y la reificación del comportamiento que la explicación biologicista comporta, está en la base de la exclusión, cuando no la eliminación física, de aquellos y aquellas que son vistos como inferiores" (Íñiguez, 2002, 4). Algo similar plantea A. Sen cuando destaca que la promoción de un sentido de identidad con un grupo de personas "puede convertirse en una poderosa arma para tratar brutalmente a otro grupo" (Sen, 2007, 15).

Por su parte, la noción *internalista* coloca como causa de los comportamientos solamente el "interior" de la persona. La identidad vendría marcada así por la fuerza de unos impulsos internos. Brevemente podemos decir que el psicoanálisis plantea que la identidad



es una construcción interna propia, donde tienen un peso importante las habilidades, creencias, historia individual y pulsiones (Martínez e Íñiguez, 1987). A esta corriente, se le critica el carácter determinista que le da a la personalidad, al encasillarla sólo como respuesta a pulsiones internas. Sin embargo, las revisiones del psicoanálisis –según M. Pujal– han permitido integrar la historia de la persona como parte de la historia social donde “el inconsciente se entiende como el remanente del colectivo que influye en el comportamiento individual” (Pujal, 1996, 74).

Por su parte, las posiciones *fenomenológicas* consideran a la identidad en relación con la *conciencia* tanto de la persona autopercibida como de ésta con el mundo. No tenemos una experiencia directa de la identidad sino sólo por medio de la conciencia, la cual resultaría de actos subjetivos de interpretación de los hechos. J. Glover dice que “el proceso de autoconformación de nosotros mismos depende de las creencias que tenemos sobre cómo somos: de las historias que explicamos sobre nosotros. Explicamos a los otros lo que ellos esperan de nosotros, o bien otras cosas enviándole señales encaminadas a acciones o estilos concretos” (Glover, 1988, 139). De esta manera, la constitución de la identidad surgiría como producto de la conciencia de uno/a mismo/a, pero además de la *agencia* -que hemos llamado autonomía en el primer capítulo- y el afrontamiento de las limitaciones propias del contexto social. La noción de *agencia* tendría que ver con la capacidad de producir efectos en mí y en los otros, cimentada en la idea de que los sujetos son libres y pueden elegir y decidir por qué hacen lo que hacen. Pero esta autonomía también estaría inserta en las condiciones sociales de cada sujeto, lo que generará diferentes posibilidades de acción de acuerdo a los respectivos marcos sociales. Por último, las posiciones *narrativas* consideran al lenguaje como fundamental en la constitución de la identidad ya que a través de él, la persona se interpreta a sí misma y a sus congéneres, a través de valoraciones e imaginarios.

Nosotros entenderemos la noción de *identidad* desde una perspectiva compleja. Asumiremos una posición ontológica que considera a todo ser como una organización, donde variables de orden y desorden se entremezclan, se relacionan; como dirá G. Balandier, una organización que “es generadora de nuevas formas de ser” (Balandier, 2003, 57). Desde esta perspectiva, las identidades obedecen a procesos dinámicos, por tanto, son flexibles, interactivas, cambian, nacen y desaparecen. Las identidades se adaptan a los diferentes contextos, en un proceso continuo. De esta manera, la identidad pasa a ser una categoría histórica y, por tanto, evolutiva y cambiante. La noción de identidad correspondería a una encrucijada donde convergen factores pasados, presentes y las proyecciones de futuro, factores personales y exógenos, endoculturales y exoculturales.

Las personas nacen con un determinado patrimonio genético, pero no con un patrimonio cultural inamovible. Las identidades se van creando dentro de los grupos humanos, en condiciones sociohistóricas precisas. Según B. Ghalioun, la identidad es una forma de definirse en relación a los demás, “a otro que tampoco es inmutable, ni dado de una vez

por todas" (Ghalioun, 1997, 97). La conformación de la *identidad* conllevaría procesos de individualización, pero a la vez, de identificación grupal y, también, comunitaria. R. Pinxten señala que se pueden distinguir estos tres niveles en la forma en que un sujeto se determina como tal, proceso en el que "la identidad individual correspondería a las clasificaciones que nos identifican como persona única" (Pinxten, 1997, 47).

La identidad no sería así algo fijo con propiedades que pudieran trascender los contextos culturales y temporales, sino que la entenderemos en relación directa con la sociedad, con la historia y con los diversos grupos en que la persona participa. No se puede desconocer que el *cuerpo* tiene una función importante en la relación que la persona mantiene consigo misma y con los demás (la presencia, la voz, la apariencia tiene una incidencia directa en las relaciones interpersonales) además de que por medio de éste la persona percibe y se hace consciente de las emociones y los sentimientos. En este sentido, el *correlato biológico* tiene que ver también con la construcción de la identidad, pero no únicamente, sino en conjunción con un *correlato social* y *contextual*. La identidad de la persona se conformaría en este cruce de significados que social y culturalmente se establecen como marco de acción pero que, a la vez, son variables y contingentes.

La identidad sería un fenómeno dinámico, un proceso que intenta resolver los problemas de relación y de constitución del ser, cuyas formas de resolución son variadas según los individuos y los grupos humanos. La conformación de esta identidad es un proceso de identificación simbólico, de selección y omisión, que va constituyendo *imaginarios* tanto de la persona misma como de los grupos de referencias y los "otros" considerados ajenos. L. Íñiguez dirá que "la identidad es, por encima de todo, un dilema. Un dilema entre la singularidad de uno/a mismo/a y la similitud con nuestros congéneres, entre la especificidad de la propia persona y la semejanza con los/as otros/as, entre las peculiaridades de nuestra forma de ser o sentir y la homogeneidad del comportamiento, entre lo uno y lo múltiple. Pero la identidad es también un constructo relativo al contexto socio-histórico en el que se produce" (Íñiguez, 2002, 1).

#### 4.1.1. Identidad personal

Si bien hay aspectos que, inevitablemente, pertenecen a una determinada persona (como las huellas, las codificaciones genéticas, su morfología, etc.) y datos que no pueden ser modificados (como el lugar de nacimiento o la edad), otras demarcaciones que hacemos de nosotros mismos dependen de nominaciones subjetivas que pueden ser interpretables y también intercambiables en el tiempo (nombre, nacionalidad, estado civil, lugar de residencia, etc.). La identidad individual se conformaría, también de esta manera, por lo que se piensa que se difiere de los demás, y aquello que nos une al grupo al que nos adscribimos. La *comparación* aparece entonces como un método, ineludible para establecer la propia identidad.

En general, se podría señalar, como indica R. Pinxten, que la identidad individual "es considerada como un sentimiento subjetivo de unidad de la persona, susceptible de experimentar desórdenes (...) cuyas formas son culturalmente específicas" (Pinxten, 1997, 41). Sin embargo, estas comparaciones van cambiando a través del tiempo, y de ahí que la construcción de la identidad no esté basada en la homogeneidad o la permanencia, sino en un campo de tensión entre esta constancia y la evolución a través del tiempo, aunque muchas veces el cambio sea visto y vivido como una especie de "traición". La concepción del *yo*, dice P. Ricoeur, estaría en un juego permanente entre ser *uno mismo* y *uno diferente*. Este autor distingue dos conceptos dentro de la identidad: por un lado, la *mismidad* que sería las ideas sobre sí mismo que tienen una cierta continuidad en el tiempo en el sujeto; y la *ipseidad* que sería el conjunto de identificaciones que toleran el cambio y la evolución dentro de la persona. Ambos aspectos mantendrían una relación dialéctica (Ricoeur, 1996). La comprensión de "uno mismo", por tanto, pasaría por la interpretación que el sujeto desarrollaría de sus propias acciones y emociones en la relación que mantiene con su entorno.

Para ello, las personas desarrollan ciertas imágenes del mundo que les rodea, modelos de *representaciones* que les permite aventurar predicciones y, por tanto, mecanismos para controlar sus propias vidas. Dentro de estas representaciones también se elaboran imágenes de sí mismos como parte de ese mundo que establecen. Estos imaginarios muestran cómo las personas construyen la realidad a partir de categorías y establecen diversas etiquetas para estructurar la información que reciben.

Las personas hacen uso de estas etiquetas y categorías para poder actuar e interpretar la información que les llega desde el exterior, y también para reaccionar frente a lo desconocido. Cuando alguien se siente ofendido, lo más usual es que movilice recursos para hacer frente a este acontecimiento y preservar su identidad personal. Sin embargo, como hemos dicho, las construcciones tanto de lo que se considera real y también de la propia identidad, no son permanentes sino que pueden ser rediseñadas. Las etiquetas y las categorías pueden variar, de acuerdo a nuevas experiencias o conocimientos adquiridos. Por tanto, la identidad personal se definiría en este juego constante entre el sí mismo y su relación con el mundo, y sería dinámica de acuerdo a las circunstancias que van rodeando al sujeto y a la nueva información que adquiere.

#### 4.1.2. Identidad individual y social

Cuando se responde a la pregunta ¿quién eres?, aparece un doble sentimiento identitario que va desde la autodefinición hasta la autoidentificación con otras personas. Por ello, más allá de la identidad personal que aludiría a las características de cada individuo como rasgos de personalidad, sentimientos, capacidades, cualidades corporales, intereses intelectuales, gustos, etc., también existe una serie de características de la persona que se conforman en sus relaciones con grupos determinados ya sea en términos de gé-

nero, grupo étnico, nacionalidad, religión, etc. H. Tajfel señala que la identidad de la persona tiene rasgos individuales pero también sociales a partir de las afiliaciones grupales que sostiene. Para este autor, *la identidad social* es la conciencia que las personas poseen de pertenecer a un grupo o categoría social, unido a la valoración de dicha pertenencia. El concepto de "sí mismo", según este autor, derivaría tanto del conocimiento y su pertenencia a determinados grupos sociales, "como del valor y el significado emocional agregado a esa pertenencia grupal" (Tajfel, 1984, 52).

La *identidad social* de una persona se construye a partir de la afiliación a diferentes grupos, que pueden ser muy variados, además de evolucionar a través del tiempo. Aquí aparecen la familia, el trabajo, los amigos, grupos políticos, religiosos, etc. Según A. Sen, "estamos influidos, en una manera sorprendente, por los individuos con los que nos identificamos" (Sen, 2007, 15). Son los procesos de comparación intra e intergrupales que desarrolla el individuo, los que crean las bases de lo que se considera como identidad y también la categorización de los "otros"; es decir, la diferencia clasificatoria del mundo social entre quienes somos socialmente y de quienes son los otros socialmente.

Por otra parte, la persona posee características de personalidad (motivación, historia personal, actitud ante el trabajo, conciencia social, etc.) que influyen en el desarrollo de los grupos a los que se adscribe. Asimismo, el sistema social y cultural influye en los comportamientos individuales ya que éste desarrolla un conjunto de normas y expectativas, tradiciones, procedimientos aceptados, sistemas de control, difusión de ciertos valores y costumbres, etc., que organizan los comportamientos aceptados dentro de un grupo determinado. De esta manera, la persona conforma su identidad en la paradoja y la tensión de la libre expresión individual con la limitación por parte de los grupos sociales a los que se suma.

Sin embargo, pese a la relación permanente con su entorno social y sus relaciones con otros individuos, la persona no deja de ser autónoma en la construcción de su propia identidad. Uno de los expositores del interaccionismo simbólico, G. Mead destacaba el rol activo de la persona en la construcción de sí y su capacidad de transformación en el entorno social. Es la capacidad que anteriormente hemos llamado *agencia* o *autonomía*. Desde el interaccionismo, se puso énfasis en la comunicación y el proceso social que implica la construcción de la identidad, además del papel de las representaciones. Si la persona surge en un contexto social, pasaría a ser entonces en "sí misma", una construcción social.

Para G. Mead, la persona se sitúa en un juego dialéctico entre lo que denomina *mí* y *yo*: el *mí* aludiría al conjunto de actitudes de los otros que cada persona interioriza como propios, los comportamientos que son orientados desde el grupo o la comunidad. El *mí* respondería a la herencia social y cultural adquirida en los procesos de socialización, a lo habitual, que puede cambiar ante la emergencia de otros factores (Mead, 1982). El *mí*

se apreciaría en el uso compartido de símbolos y valores, como el lenguaje. El *yo*, por su parte, sería la reacción del individuo al grupo, de la cual es consciente. El *yo* aparecería, entonces, en la memoria, sólo después de la actuación, como una especie de reconstrucción. Sería la conciencia de los elementos de la situación de interacción y la voluntad de incidir de alguna forma concreta (Mead, 1982).

Por otra parte, el carácter dinámico de la conformación identitaria se evidenciaría en la fluctuación del grado de pertenencia que los sujetos tienen respecto de los grupos: en un momento la pertenencia a una comunidad específica puede ser importante mientras que, en otras ocasiones, esta participación puede variar a favor de otra comunidad. A veces la clase, el sexo, el grupo étnico, la nacionalidad, entran en competencia por el lugar dominante, y se generan nuevas identificaciones y desplazamientos en las identificaciones personales.

Considerar la identidad como algo exclusivamente individual cuestiona lo adquirido colectivamente, y significa una reducción de la influencia de lo social en su conformación. Para M. N. Eddine, la construcción identitaria se movería en un bucle dialéctico entre la individualización y lo colectivo (Eddine, 1997). De esta manera, la identidad pasaría a ser algo más que una realidad "natural", biológica y/o psicológica. Sería más bien algo relacionado, como dice T. Cabruja, con la elaboración conjunta de cada sociedad particular a lo largo de su historia, "con las reglas y normas sociales, con el control social, el lenguaje, el poder" (Cabruja, 1998, 49).

Ya el interaccionismo simbólico había planteado la identidad no como algo pre-existente a las relaciones sociales sino como algo contingente a ellas, que surge en el transcurso de las comunicaciones entre individuos. Las respuestas que las otras personas dan a nuestro comportamiento así como nuestras propias conductas, son los procesos constitutivos de la identidad. Ésta dependería, así, del contexto interaccional y del significado que éste tenga para el individuo (Íñiguez, 2002, 8). Por su parte, E. Goffman redundará en esta vinculación entre identidad e interacción social, pero tomando en consideración también la estructura social que envuelve al sujeto, es decir, su contexto. Para este autor, esta identidad será contingente y dependiente de los diversos ambientes en los que se sitúe. Por este camino, se asumirían roles identitarios, dependiendo de la posición social, el género, el grupo étnico, etc. (Goffman, 2006).

Como hemos señalado, G. Mead y los seguidores del interaccionismo simbólico, señalaban que la persona no podía constituirse como tal a menos que perteneciera a un grupo o comunidad. Por tanto, consideraban que el proceso identitario era social e involucraba la interacción con otros individuos del grupo. Se destaca al *otro generalizado* que es la comunidad o grupo social que proporciona al individuo su unidad como persona. Según A. Garay, "una persona lo es porque pertenece a una comunidad, en la medida que ésta le proporciona lo que son sus principios, las actitudes reconocidas de todos los

miembros de la comunidad hacia lo que son los valores de esa comunidad" (Garay, 2002, 22). Así, los sujetos participan en diversos grupos sociales de pertenencia, lo que los deja abiertos a la concreción de relaciones sociales con una gran cantidad de individuos que, a su vez, pertenecen a otros subgrupos (Mead, 1982).

### 4.1.3. Identidad grupal

Las personas, a través de su devenir existencial, varían sus diversas afiliaciones grupales y, por tanto, sus propias identidades personales van cambiando y modificándose de acuerdo a estas derivas historiográficas. Una de estas comunidades es el grupo referencial de acuerdo a los rasgos culturales preferentes que la persona identifica según su socialización. La referencia *al grupo cultural* es una de las identificaciones a las que los sujetos recurren más frecuentemente en el momento de hacer la comparación entre ellos mismos y la alteridad.

Esta pertenencia grupal comienza por establecer una categoría, el nombre, que sirve de referencia y orientación personal y social (ya sea por características nacionales, religiosas, etc.), el cual puede variar con el tiempo o desaparecer; puede ser una etiqueta autoasignada o bien apropiada de la designación dada por otros grupos, y permite marcar las fronteras entre un grupo y otro. Esta pertenencia grupal también está cimentada en elementos que son utilizados por las personas de dicho agrupamiento para designarse como "miembros", a partir de eventos históricos, usos y rasgos culturales concretos compartidos, una lengua, a veces una religión, hasta un cierto sentimiento de solidaridad entre los miembros de esa comunidad.

Como veremos más adelante, es a partir de estas adscripciones identitarias grupales de donde la persona recoge elementos para su relación con el "otro", sobre todo, utilizando la diferenciación de lo que considera su grupo de pertenencia y los otros agrupamientos. Un sentido de pertenencia fuerte a un grupo, en muchos casos dice A. Sen, puede conllevar una percepción de distancia y de divergencia respecto de otros grupos. "La solidaridad interna de un grupo puede contribuir a alimentar la discordia entre grupos" señala el autor y agrega "la desgracia de la exclusión puede ir de la mano del don de la inclusión" (Sen, 2007, 23-25).

El tema de la identidad vinculada a los grupos sociales nos remite a cuestiones de vida como las formas de organizar la estructura familiar, maneras de hacer, los roles sexuales, etc. En esta constitución del *yo*, el verbo "ser" pasa a primer plano y configura la palabra identitaria por antonomasia: *ser* mujer, *ser* hombre, *ser* trabajador, *ser* empresario, etc. En las relaciones entre personas con referentes diversos, la alusión a la nacionalidad suele adquirir prioridad (*ser* español, árabe, chino o catalán, etc.), además de otras nominaciones ya sea derivadas de la lengua, referidas a adscripciones religiosas (*ser* musulmán o católico, etc.).

La identidad social de la persona va gestándose en la identificación de sí mismo, además de la tipificación del grupo al que se considera como referente como una entidad separada de otras, con aquello que es confirmado por el uso compartido de ciertas manifestaciones y discursos, respecto del orden político y económico, la uniformización que genera la lengua, la ocupación de un territorio, la convergencia en objetivos e intereses, etc. De ahí que *las fronteras* aparezcan como símbolo importante en la diferenciación de un grupo nacional frente a otros y, consecuentemente, el discurso de control de fronteras fomente en las comunidades una cierta prevención entre las personas que se relacionan en el día a día, dependiendo de su origen geográfico.

Algunas veces, el discurso que se elabora a partir de estas adscripciones identitarias grupales puede alimentar una idea fija como sistema -como si el grupo fuera homogéneo e invariante- además de un discurso de exclusividad, estableciendo las fronteras de lo que es permitido y lo que no es tolerado. Sin embargo, la idea de una identidad unitaria, estable y fija en el tiempo, es una ilusión a pesar de su funcionalidad para distinguirse del otro.

#### 4.1.4. Identidad flexible

Como puede observarse parte de la identidad depende de las situaciones que debe afrontar la persona, ya que los diferentes contextos exigen distintos comportamientos. En cierta forma, la constitución de la identidad sería de carácter complejo y dependería de las relaciones que se establecen y de los escenarios en los que la persona se sitúa. Cada sujeto desempeña diversos *roles*, en relación a su situación dentro de la estructura social en la que está inserto y de acuerdo al conjunto de relaciones que mantiene. Estos roles establecen una serie de normas de comportamiento que son consideradas aceptables para cada uno de ellos. Dichas representaciones pueden ser parte importante en la configuración de la identidad, en función de la relación que mantenga el sujeto con otras personas y la interiorización que haga de los roles que ejecuta. Además, éstos estarán jerarquizados por "el estatus social que ese rol tenga para la comunidad", lo que también terminará siendo un factor importante en la conformación identitaria (Pujal, 1996, 93). E. Goffman dirá que cualquier actividad que haga una persona tendrá influencia en el comportamiento de los que están alrededor (Goffman, 2006).

De ahí, que no resulte sorprendente que algunos autores planteen una suerte de *multiplicidad del yo*, producto de las diversas comunicaciones y relaciones que mantiene. Uno de ellos es K. Gergen, quien habla de la *multifrenia* al señalar la pluralidad de aspectos en los que la persona se ve inserta y su dificultad para establecer una única autoimagen ante el resto de sus congéneres (Gergen, 2003). Este autor señala frente a la noción de personalidad íntegra e inmutable, la idea del *yo saturado* por las múltiples relaciones que mantiene con otros; una personalidad multifacética que es versátil y posible de cambio. En el yo habitarían muchos *yoes*. K. Gergen destaca que, en cada momento, la persona

despliega rasgos que en otros momentos quedan inhibidos o relegados. De esta manera, las personas pueden ser por momentos responsables y, otras veces, lo contrario; a veces comprometidas y, a veces, indiferentes; ser simpáticos con unos y antipáticos con otros; egoístas o solidarios, dependiendo de los contextos y de las relaciones sociales que los sujetos mantienen. En cada relación, la persona definiría su *yo* de una manera diferente. Así, este autor plantea que la creación de la autoimagen no puede ser unificada y total, sino que se desarrolla parcial y momentáneamente de acuerdo a nuestras relaciones; dejando que el *yo* se convierta en algo variable –él dirá fragmentado- al ser distinto en cada momento.

K. Gergen pone como ejemplo las diferentes formas de comportamiento que una persona puede activar de acuerdo a la cantidad de personas con las que un sujeto se pone en relación en un solo día (desde la familia cercana y lejana, compañeros de trabajo, vecinos, jefes, subordinados, vendedores, personas en la calle, etc.) y en todas las variedades de formas y comunicaciones actuales (teléfono, mails, etc.). Esta múltiple identificación lejos de ser una fuente de incoherencia o contradicción, refleja la complejidad de las sociedades actuales y la posibilidad de enriquecimiento de la persona al vivir colectivamente (Gergen, 2003). A. Sen pone como ejemplo el Islam y señala que esta religión “no desdibuja la elección responsable de los musulmanes en muchas esferas de sus vidas (...) Los musulmanes como todos los otros pueblos el mundo, tienen muchas metas diferentes, y no todas sus prioridades y valores deben ser colocados dentro de la identidad singular de ser islámicos” (Sen, 2007, 39).

Para la construcción del *yo*, la persona parte de esta pluralidad de relaciones y experiencias pero, además, de versiones interpretadas de cada una de las otras personas con las que se relaciona. Así pues, para D. Dennett no hay un flujo de experiencias internas que la conciencia de una persona pueda garantizar como verdad o como realidad, pues la misma conciencia no es un mero espectador sino un constructor que intenta dar coherencia y sentido a la información que recibe, donde el *yo* también emerge *construido*. La conciencia de los otros y la propia autoconciencia no resulta, de esta manera, una imagen fiel de la persona, sino una construcción bio-social, donde los marcos socioculturales y las relaciones cotidianas brindan los estímulos necesarios para esas construcciones (Dennett, 1991).

Es por ello, que la experiencia de la identidad se percibe en el intercambio con los demás, en la red de relaciones cotidianas de las personas. Es en el curso de estas relaciones donde se dan las identificaciones y diferenciaciones entre quienes rodean al sujeto. La identificación permite ser parte de algo, decir quiénes somos, y la diferenciación permitirá señalar lo contrario. Sin embargo, la distancia entre lo uno y lo otro vendrá dada por parámetros interpretativos. De ahí que A. Sen plantee que es sumamente importante reconocer el papel del *razonamiento* y *de la elección* en la reflexión sobre la identidad (Sen, 2007).



El proceso de identificación personal refleja de qué manera las personas están expuestas a múltiples posibilidades de vinculación. En cierto modo, se autodeterminan en relación a los otros, generan su espacio y sus relaciones de conexión en función de esas otras personas. Obviamente, como decíamos anteriormente, lo hacen en función de los *atractores* comunes ante los que, en ese momento concreto, las personas se sitúan: el lugar de nacimiento, la educación, la clase, el género, etc. Pero las posibilidades de identificación son múltiples y, por tanto, pueden cambiar en el tiempo según los nuevos contextos y coyunturas que se presenten. Las identidades que parecen cristalizadas hoy en día, derivarán en otras, en otro momento histórico, de acuerdo a los criterios dominantes de identificación. En su momento, en la Edad Media, por ejemplo, el criterio prioritario de identificación fue el religioso, y quizás actualmente, con el advenimiento de los Estados-nación se mantiene la pertenencia nacional como eje diferenciador que trasciende a otras valoraciones. Por ello, en las actuales sociedades complejas, la identificación nacional sigue teniendo un peso importante a la hora de que la persona se autodefina. En definitiva, en el proceso de constitución de la identidad observamos que tiene preponderancia, por un lado, la influencia del medio en la conformación de la misma (entendido como la red de relaciones y comunicaciones de la persona con otros sujetos); y por otro, la importancia de la percepción del sujeto al situarse por contraste o cercanía con otras personas.

La identidad surge como algo *situado, múltiple y flexible* ya que dependerá de las interacciones y de la significación del contexto donde estas relaciones se llevan a cabo. Además de poseer una identidad *negociada* por medio de los ajustes sucesivos que se construye en la intersubjetividad. "Los otros son mi espejo, pero no me conformo de forma total con la imagen que los otros me dan de mí, sino que la ajusto a mi manera de pensarme a mi mismo, lo que repercute en la interacción con el otro" (Pujal, 1996, 100). Esta visión de la identidad como algo dinámico permite que ya no se vea al *yo* como una mera introspección o reflexión personal sin contexto ni historia; sino que nos lleva a reconocer el papel de los "otros" en la construcción de ese *yo*.

#### 4.1.5. El "yo" en las relaciones interculturales

Esta idea de identidad flexible plantea un cuestionamiento respecto de las mismas relaciones interculturales. ¿Pueden seguir considerándose como vinculaciones entre sujetos con pertenencias a grupos cerrados con demarcaciones culturales concretas y homogéneas? La alusión a lo *intercultural* puede perfectamente alimentar una visión de sistemas cerrados al considerar las identidades como fijas e inamovibles; mientras que una visión crítica del concepto, favorecería una aproximación transitoria de las expresiones culturales y sociales, teniendo en cuenta la permeabilidad de los contextos y las fluctuaciones de las personas en sus propias adscripciones y pertenencias. A partir de aquí, todo grupo social con rasgos culturales concretos se expone a cruzamientos, a préstamos y a interferencias y, por tanto, estaría abierto al *mestizaje*, a la fusión. Como señala A. Sen las identidades culturales pueden ser muy importantes pero no se encuentran aisladas y

distantes de otras influencias en la identidad, como pueden ser la clase, la raza, el género, la profesión y la política (Sen, 2007).

La identidad individual se ve influenciada por esta "cultura" en tránsito, este contexto nunca acabado. Una "cultura" entendida como el conjunto de tradiciones, normas, símbolos y valores que conforman una sociedad pero que está en permanente construcción y evolución. Asimismo, cabe destacar que, dependiendo del grupo cultural, también se concibe la identidad de forma diferente. Puede ser que en Occidente la idea de este concepto tenga un significado relacionado con la autonomía y la vida privada, mientras que en algunos grupos orientales pueda verse como un concepto relacionado con el actuar completo del grupo (Pujal, 1996). Por otra parte, la flexibilidad identitaria se daría en cualquier grupo social ya que toda sociedad se funda en una cierta *heterogeneidad cultural* (ya sea por las adscripciones religiosas, de edad, clase, género, ubicación geográfica, etc.). Incluso en un mismo grupo de referencia, la identidad se manifiesta diferente si se trata de un banquero, un agricultor, una persona religiosa, una mujer, un homosexual, etc. Sin embargo, las actuales migraciones internacionales han puesto en evidencia el carácter dinámico de las conformaciones individuales, sobre todo por los efectos políticos y económicos que éstas conllevan.

Cuando se evoca a lo *extranjero* o a lo *nacional* se apela a las consideraciones psíquicas y emocionales que las personas tienen en torno al grupo de referencia, en busca de una identidad social que justifique la presencia del "otro". Pero, ciertamente, el discurso de la identidad conlleva un arma de doble filo porque una identidad única, totalmente definida, unidimensional no tiene lugar en las actuales sociedades complejas porque las personas están en permanente relación, en multiplicidad de roles, en interconexiones mundiales y locales que se dan a todos los niveles tanto políticos, como económicos y sociales. Las personas, en definitiva, gestionan sus acciones y emociones alimentándose de diversas fuentes y abriéndose a mundos plurales.

El fenómeno migratorio ha generado aspectos paradójicos respecto a la relación identitaria (tanto en las personas nacionales como las emigradas) que fluctúan entre la fascinación y el rechazo, entre el deseo de adaptarse y el temor a perderse. El *Yo emigrado* y el *Yo receptor* viven conmociones internas, bien de distanciamiento de lo foráneo –que la presencia extranjera hace presente- o de acercamiento, de cuestionamiento de las identidades psíquicas y corporales que cada uno posee, ya sea para su reafirmación, su fusión, su cambio, o su muerte (siempre considerando al colectivo de referencia). Tanto el *Yo emigrado* como el *Yo receptor* se ven exhortados a la flexibilización de sus rasgos identitarios; se encuentran en el trance de tener que realizar una elección angustiada entre fusionarse, confundirse con el otro, rechazarle o decantarse hacia una supuesta identidad de origen. Las personas viven el dilema de escoger entre la *conservación* o el *cambio* y su identidad se forja en esa tensión dialéctica. M. N. Eddine dirá que "cuanto más me desmarque de las creencias o de los modelos de comportamiento que yo no he elegido, tanto más me sujeto

al aquí y ahora, a mi medio cultural, a los símbolos que me determinan en el tiempo y en el espacio. La identidad está ahí cuando uno se inscribe en el presente y uno se crea, se realiza y se subjetiviza" (Eddine, 1997, 36).

En la conformación identitaria se podría decir que existen *atractores sociales* que hacen que la persona pueda organizar la información y conformarse como un *yo* dentro de ese ámbito social; en cierta forma estabilizar su sistema. Como señalamos anteriormente, estos *atractores* pueden ser socioculturales como la religión, la clase, el género, la estructura del Estado, entre otras características del sistema. La identidad se va formando de acuerdo a los valores y creencias predominantes que las personas van incorporando como formas legítimas de categorización de la realidad, de justificación de sus acciones y comportamientos. Algunos contextos sociales asumen ciertos valores que privilegian cierta visión de identidad y ciertos roles identitarios. El obstáculo en la visión dominante sobre la identidad es considerarla esencial, inamovible, y no *contingente* de acuerdo al contexto en que se produce y a la "cultura" que la rodea.

A veces, también se evidencian *atractores extraños o caóticos* –como el mismo hecho de cambiar de marco sociocultural, o bien, la llegada de personas con diferentes referentes a un contexto concreto- que surgen fuera de lo que se consideraba como regular, y lo que parecía fijo termina por cambiar, haciendo evidente su movimiento. El sistema oscila a valores alternos. Es lo que sucedería también con la *identidad*. La persona y las sociedades son sistemas autoorganizados abiertos, generan nuevas autoorganizaciones, nuevos modos de comportamientos complejos. Los seres humanos como sistemas complejos son adaptativos a los cambios con el exterior y reaccionan activamente ante ellos.

Así, la identidad puede ser vista como formando parte de un mismo proceso: cada "cierre operacional" en el sentido de la autopoiesis, cada identidad individual lo es en tanto que producto colectivo definido en la multiplicidad de acciones conjuntas que establece la inteligibilidad de ser una persona. En cada acción se realiza, para un sistema social dado, la concepción de identidad pero, al tiempo, se transforma (Íñiguez, 2002). Asimismo, en las relaciones interculturales es donde más puede verse claramente el carácter sociohistórico y contingencial de la conformación de las identidades ya que, en estos vínculos, las maneras en que los sujetos se experimentan a sí mismos y a los demás no resultan ni universales ni fijas. Por tanto, surge una posición menos etnocéntrica en torno a la identidad, que está más vinculada a las sociedades y a las historias que las producen, que a variantes no espaciales ni temporales. K. Gergen plantea que la identidad no existiría "independientemente de la sociedad y la historia que la construye" (Gergen, 2003, 22).

Cuadro sinóptico N° 3: Concepciones de la identidad

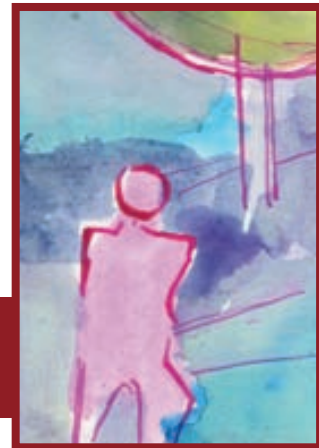
Diversas orientaciones	Identidad personal y social	Identidad compleja y flexible
<ul style="list-style-type: none"> <li>● <b>Biologicista</b> Determinación biológica del comportamiento. Identidad como esencia, invariable y homogénea.</li> <li>● <b>Internalista</b> Identidad como respuesta a pulsiones internas. Identidad como esencia, invariable y homogénea.</li> <li>● <b>Fenomenológica</b> Como producto de la autoconciencia. Menos esencialista y variable de acuerdo a la relación con los otros y el contexto.</li> <li>● <b>Narrativa</b>: el lenguaje como fundamento de la constitución personal y de los otros.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>● <b>Individual:</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>● Nominaciones subjetivas en relación a la comparación (diferencia y similitud).</li> <li>● Construcción de imaginarios y categorías como método de comparación.</li> <li>● Campo de tensión entre la constancia y la evolución.</li> </ul> </li> <li>● <b>Social:</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>● El "yo" en relación con los grupos de pertenencia.</li> <li>● Mutua influencia del ambiente sociocultural en la construcción del yo, y del yo en la sociedad (agencia o autonomía).</li> <li>● Identidad sujeta a las relaciones sociales. Contingente al entorno.</li> </ul> </li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>● Construcción identitaria en base a <b>procesos dinámicos</b>, interactivos y cambiantes.</li> <li>● <b>Conjunción de individualización y de identificación social</b>. Relación directa con la historia, los contextos sociales y las similitudes grupales.</li> <li>● <b>Diversidad de roles</b>, multiplicidad que genera comportamientos concretos.</li> <li>● <b>Multifrenia</b>. Personalidad flexible, multifacética y abierta al cambio.</li> <li>● <b>Negociación</b>. Ajustes identitarios sucesivos en relación con la intersubjetividad.</li> <li>● <b>Fenómeno migratorio</b>: acercamientos y distanciamientos, cambio sociocultural, construcciones del yo en relación a la alteridad.</li> </ul>





# CAPÍTULO V

## LA CONSTRUCCIÓN DE LA ALTERIDAD: DIFERENTES CONCEPCIONES ANTROPOLÓGICAS SOBRE “EL OTRO”



### 5.1. Identidad y alteridad

Como vimos en el capítulo anterior, la construcción de la identidad se encuentra en relación permanente con otras construcciones identitarias de sujetos que se sitúan en nuestro ámbito de percepción. Como dice A. Maalouf, las identidades sólo se podrían concebir como tales en la *relación* que se forma entre los sujetos que se vinculan “y se influyen mutuamente, a través del proceso de socialización que se realiza durante toda la vida” (Maalouf, 2006, 33). Así, la *relación* pasaría a ser el hecho que posibilitaría la constitución de las características del yo individual y social, y a la vez, establecería los límites de lo que se concibe como un “Otro”. La *alteridad*, de esta manera, surgiría como relación complementaria y, por tanto, de forma no excluyente, entre los “yoes” que se relacionan. Así, la identidad y la alteridad no podrían establecerse unívocamente, sino en este juego complejo de complementariedad necesario para concebirse como tales. Frente a las posiciones que consideran a las personas y a los grupos como realidades prefijadas e inmutables, intentaremos en este trabajo priorizar las *interacciones sociales* que se producen en determinados espacios y que modifican constantemente la vida colectiva y a los mismos sujetos en sus propias identificaciones. La *relación* interpersonal cotidiana pasa a ser, así, la fundadora de los vínculos sociales.

La palabra *alteridad* viene del latín *alter* que significa “el Otro” y que, tradicionalmente, ha sido considerado desde “el Mismo”. No obstante, el concepto ha tenido un uso polisémico, sobre todo desde el punto de vista filosófico y ha aludido a una metacategoría de análisis que intenta evitar la ubicación del “Mismo” en el lugar de fundamento único (postura defendida por perspectivas filosóficas que intentan no exaltar al “Mismo”, tal como sucedía anteriormente con la visión del “cogito” cartesiano) <sup>18</sup>.

En la presente investigación, al hablar de *alteridad* nos referiremos a la vinculación permanente entre el “Mismo” y el “Otro” como co-productores que se entrelazan en la relación social. Así, incluso el acto de reconocer las formas particulares de la personalidad implicaría un proceso de reconstrucción relativa, que dependería de la forma en que el sujeto mira el mundo que le rodea desde su concreto marco de referencia. Pero tanto la “lente” al igual que dicho marco de referencia, son co-construidos con “Otros” que están en relación con la persona durante su proceso de socialización permanente. De esta manera, creemos que la producción de sentido que el sujeto hace sobre el mundo y de los otros que le envuelven, está cimentada en un proceso de apropiación de estos conocimientos y sus experiencias a partir de la relación misma de alteridad. En esa tensión y en ese devenir, la relación con otras personas resulta fundamental porque éstas pasan a formar parte integrante del “Mismo”. Las personas estarían ligadas a las experiencias durante toda la vida, a una trama que se reorganiza durante el curso del tiempo y que afecta a lo concebido por *mismidad* y *alteridad*.<sup>19</sup>

La dificultad para aceptar esa identidad compleja y flexible de la que antes hablamos, puede deberse precisamente a que está ampliamente difundida una norma cultural, individualista, que asocia el comportamiento manifiesto de las personas a cualidades internas pre-existentes, sin que nos demos cuenta de las influencias que ejerce el contexto sobre esas actuaciones cotidianas. De esta manera, planteamos que la identidad y la alteridad surgen como *procesos negociados* por medio de ajustes constantes que van configurando las personas en *la relación*. Esta idea nos permite considerar a *la relación* entre el “Mismo” y el “Otro”, vital tanto para la propia autoconcepción como para la concepción del “Otro”, donde el “Mismo” no es una mera introspección sino que nace como entidad que sobreviene desde los otros.

La autoconcepción y la alteridad se moldearían en el seno cultural, donde se inscriben los modos de saber hacer y estar; es decir, el contexto concreto donde se inserta cada sujeto.

---

<sup>18</sup> Para P. Ricoeur, por ejemplo, la identidad no estará referida a la homogeneidad como tradicionalmente se pensaría, sino a un campo de tensión entre la permanencia del “Mismo” pero que a la vez cambia en el decurso del tiempo en relación a Otros. “La persona (...) no es una identidad distinta de sus experiencias. Muy al contrario: comparte el régimen de la identidad dinámica propia de la historia narrada” (Ricoeur, 1996, 147).

<sup>19</sup> P. Ricoeur habla de un trípode de alteridad para señalar las formas en que este concepto es concebido como categoría de análisis. La alteridad se utilizaría para: 1) referirse a la relación entre el Mismo y el mundo; 2) explicar la relación del Mismo con el extraño; en el sentido del Otro distinto del Mismo -y por tanto la alteridad inherente a la relación de intersubjetividad; y 3) para referirse a la relación del Mismo consigo mismo (Ricoeur, 1996, 353).



Y esta relación entre ese “Mismo” y la alteridad se entretrejería en el *discurso*, en la forma de concepción de ese “Otro” y en las propias estructuras de sensibilidad para delimitar fronteras entre lo que concebimos qué somos o suponemos “ser nosotros” respecto de lo que son o creen ser “los otros”. En cierta forma, se recurre a una especie de ontología relacional, donde el “Mismo” no aparece como entidad clausurada -menos aún el “Otro”- sino en permanente relación e influencia. De esta manera, la “Mismidad” sólo aparecería como posibilidad en relación con la “Alteridad”, no como contrapartida sino como parte de su constitución. Para profundizar en una idea antropológica de alteridad consideraremos como ejes fundamentales en esta investigación, algunos de los planteamientos de dos de los filósofos llamados *de la diferencia*: J. Derrida y E. Lévinas.<sup>20</sup>

## 5.2. Alteridad y diferencia

En la tradición filosófica se ha puesto más énfasis al “Mismo” para desde ahí comprender a lo múltiple, es decir, lo considerado como “Otro”. En esa búsqueda de la unidad se ha tendido a reducir la diversidad, eso “Otro”, pasando por alto aquello que se resiste al saber unificador. Por ello, surge, en autores como J. Derrida, la idea de *diferencia* para resaltar la alteridad que se niega a esa operación de unificación. En esta emergencia de la diferencia, hay una cierta llamada a no pensar lo “Mismo” sino a pensar lo “Otro”. Tanto J. Derrida como E. Lévinas intentan desenmascarar, en esa exigencia de unidad y de primacía de la identidad, una cierta voluntad de dominio por parte de una subjetividad sobre lo ajeno y diverso que está presente en la misma identidad propia. En el pensamiento clásico, la *diferencia* es pensable sólo en la continuidad del ser, dentro de una cierta naturaleza propia y estable. Una diversidad que resiste la unidad del ser era considerada como contradicción o falsedad<sup>21</sup>. La búsqueda de la unidad remite a la autoposición que se lee, en J. Derrida y E. Lévinas, como gesto de coacción de la diversidad, de la variedad misma de la vida. En otras palabras, aunque la vida diversa evidencia y trastoca la identidad fija, las concepciones filosóficas de predominio del “Mismo” buscan un “igual”, “un idéntico”. Frente a esta inmovilidad, aparece la idea de devenir, donde el ritmo vital es “lo Otro” que emerge frente a la presencia única.

<sup>20</sup> Es importante aclarar que tomaremos algunos conceptos de estos autores más relacionados con una perspectiva antropológica, donde creemos que estos autores resultan coincidentes, tanto para explicar, por un lado, la *alteridad* en el caso de E. Lévinas y, por otro, la *diferencia* desde J. Derrida. Sobre todo nos referiremos a las ideas que ambos sustentan sobre la emergencia y la primacía del “Otro”. No olvidamos que estos dos autores mantienen diferencias en otros planteamientos ontológicos y en sus respectivas perspectivas éticas; divergencias que incluso fueron replicadas teóricamente por los autores. Mientras para J. Derrida ningún término existe para sí, sino para otro, en un proceso contaminante, para E. Lévinas lo humano no es dialógico sino que siempre prima lo Otro radicalmente por sobre la constitución del Mismo. De hecho, J. Derrida vendrá a criticar el intento levinasiano de radicalizar esta irreductibilidad del Otro. Por otra parte, en *La escritura y la diferencia* de J. Derrida, se evidencia además una cierta crítica al lenguaje metafísico de E. Lévinas. De esta manera, el autor lituano en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, ya no utiliza este lenguaje y se vuelca a una priorización del carácter ético de la emergencia del Otro.

<sup>21</sup> Según L. Samonà, en el pensamiento filosófico clásico, “la alteridad humana aparece sujeta a la tutela del Mismo” (Samonà, 2005, 9).

Por ello, consideramos que la tesis de J. Derrida sobre la *diferencia*, no nos conduce a la dialéctica “Mismo v/s Otro”, “Uno v/s Muchos” o “Idéntico v/s Diverso”, ya que esta oposición clásica no permitía la coexistencia de términos, sino que implicaba el dominio de un término sobre el otro, cuyo resultado no hace más que volver a destacar una unidad hegemónica. Más bien, este autor, *contamina* esa unidad con la diferencia; mezcla identidad con alteridad, permitiendo la emergencia de la diversidad que antes estaba excluida por esa tendencia a la unidad. Es decir, se da una relación entre identidad y diferencia, donde ningún término existe para sí, sino para el otro. La diferencia permite la conformación identitaria misma. La apertura filosófica que genera el pensamiento de J. Derrida –y veremos más adelante que también de E. Lévinas– “transforma profundamente también el repliegue reflexivo del Sí mismo, confiriéndole un carácter de respuesta, situándolo en una dimensión temporal de ‘demora y a la vez de anticipación’, inscribiéndolo en una relación con la alteridad, imposible ya de inclusión dentro de un proyecto de unificación” (Samonà, 2005, 15).

J. Derrida vendrá a cuestionar ciertos presupuestos básicos del estructuralismo, corriente de pensamiento que surge precisamente como un intento de respuesta/ruptura al pensamiento occidental tendiente a la primacía de la unidad. La crítica del autor apuntaría a hacer evidente la contradicción de considerar la *estructura* como una nueva unidad objetiva que, paradójicamente, no puede ser explicada más que a partir de identidades negativas: sus componentes no pueden expresarse sino en términos negativos porque cada uno de ellos no puede señalar “lo que es”, sin la remisión a otras conexiones. La estructura vendría a ser cuestionada por la resistencia de la diversidad a entrar en la esfera de la identidad. Es decir, que “lo Otro”, no sólo estaría en *lo diverso*, sino dentro de la misma unidad. En otras palabras, todo *algo* vendría expresado siempre como *otro*, sin que pueda ponerse límites a esta remisión, ni objetivarla dentro de una unidad estructural. Entonces, “no hay sino diferencias” (Samonà, 2005, 23). Esto no implica la muerte de la unidad en pos de una estructura general, sino una muerte de esa unidad por la emergencia de la alteridad y la diversidad.

Así, la relación permanente entre alteridad e identidad implicará una diferenciación que no excluye a ninguna de las dos partes. En esta investigación no consideramos el término *diferencia* como sinónimo de distancia irreductible, como la expresión de una identidad deficiente de un “Otro” en relación a una identidad propia clausurada. De ahí que decidamos utilizar la idea de *diferenciación no radical* para señalar un tipo de reconocimiento, entre lo “Mismo” y lo “Otro”, que no sea insalvable y que no haga referencia precisamente a entidades cerradas y herméticas. Más bien el “Otro” aparecería como la excepción, simplemente aquello que el “Mismo” no es, aquello que no puede ser reducido a la Unidad.

Estas ideas nos ayudan a considerar que la forma de construcción de la *alteridad* se sustentaría en la delimitación de una persona que nos aparece, nos sorprende y que conside-

ramos como *diferente* desde un “sí mismo” enunciador que se co-construye en esa misma relación. Y, creemos que, en ese proceso de delimitación, son generadas las propias ideas de identidad en un doble juego de construcción de esa alteridad y mismidad: surge la identificación por igualdad en contraste con la diferencia. De esa forma, las personas pueden concebirse a sí mismos como parte de un grupo y dar forma a un “nosotros”.

En este sentido, J. Derrida dirá que la relación consigo mismo no puede ser más que de *différance*. Cabe destacar que el autor haciendo un juego fonético en francés con la letra “a”, crea la palabra *différance* –en lugar de sólo expresarse a través del vocablo *différence*- para referirse a un proceso de diferenciación que significa, a la vez, que “difiere y demora”, donde lo “Otro” aparece como la posibilidad única para que el “Uno” pueda considerarse fugazmente en el tiempo en una cierta estabilidad. En cierta forma, entiende por *différance* algo temporal ya que demora una presencia plena y única. El “Uno” presente, contendría esa presencia del “Mismo” pero también la ausencia que remitiría a lo externo, diverso, distante, y no presente; a lo “Otro”. De esta manera, lo “Otro”, *demora y difiere* la aparición del “Uno”<sup>22</sup>. Para el autor, lo “Otro” brinda las orientaciones para las relaciones permanentes entre ese “Otro” y el “Mismo” (Derrida, 1998). En la *différance*, se desbarata la pretensión de alcanzar un elemento puro y único –identitario- que pueda ser sustraído a la remisión. Es decir, que no se da un ser presente en sí, subjetivo y autorreferencial. Todo término estaría conquistado por una remisión que lo convierte en huella de un “Otro”, y por tanto, sujeto al cambio, a otras posibles correlaciones, que no se dan de una vez por todas. La relación entre el “Mismo” y el “Otro” no se daría como entidades irreductibles sino *contaminadas* –dice J. Derrida-, más bien, en un proceso de desapropiación. De esta manera, no produciría una identidad plena en el sentido de abertura-cierre, sino que la identidad contaminada surgiría a partir de la diferencia que se establece con el mundo y con los otros también contaminados. En otras palabras, el “Otro” –todo lo que no es el “Mismo”- estaría también en el “Mismo” y viceversa. Incluso, el “Otro” estaría en una presencia-ausente dentro del “Mismo”.

Así creemos que la *diferencia* –que posibilita la diversidad- no sólo aparecería como un mero producto psicológico de una subjetividad individual para poder distanciarse de otras, sino que surgiría como una especie de *visagra*: un mecanismo de apropiación conjunta del “Mismo” y del “Otro”; o bien, como elemento base de la relación misma entre identidad y alteridad. Se podría señalar que para el “Mismo”, la alteridad es una relación significativa. Esta manera de concebir la propia identidad y su relación con la alteridad, basándola en la *diferencia* hace que emane una relación ética entre ambas identificaciones. La contaminación derridiana implicaría el paso de la exterioridad a la interioridad, una contaminación que habla de una cierta imposibilidad de reducir la autoconformación a

---

<sup>22</sup> Según L. Samonà, J. Derrida intenta hacer un enfrentamiento respecto de este carácter subjetivo del ser –o identidad- como presencia permanente. Lo que intenta es insertar en la lógica subjetivista, el vínculo diferido, lo opuesto que rompe la identidad sin recaer en una jerarquía nueva (Samonà, 2005, 33).

formas identitarias cerradas. De ahí que el “Mismo”, “nunca es en sí mismo ni idéntico a sí mismo” (Derrida, 1989, 40). Sin embargo, paradójicamente, esta contaminación vincularía a aquello que sigue siendo “Otro”, que no puede ser tomado hegemónicamente como tal por el “Mismo”, sino en cuanto dividido y separado.

En J. Derrida, la relación con “Otro” surge cada vez con más fuerza como un núcleo efectivamente imposible de ser coaptado en su totalidad, aunque la unidad requiera necesariamente la referencia a la multiplicidad para su propia constitución. En cierta forma, se daría, según el autor, una especie de *doble vínculo*. Para J. Derrida todo lo que es comprendido como algo único y absoluto, sería señal de violencia de la persona en cuanto “Otro”. Así, dirá que lo “Mismo” se guarda de lo “Otro”, se protege, aunque paradójicamente dentro del propio “Mismo” “se encuentre la alteridad o la diferencia de sí” (Derrida, 1997, 86). En cierta forma, este autor planteará que en el cierre del “Mismo” se estaría atentando contra su misma lógica de constitución, al no considerar al “Otro” como cofundador de ese “Mismo”. De esta manera, “el Uno” sería radicalmente el “Otro”. Pero a la vez, el *doble vínculo* estaría dado porque lo “Otro” a la vez resulta irreductible para un Uno. J. Derrida buscaría pensar de otra forma la relación Uno-Otro, donde la crítica a la idea de *identidad* apuntaría a desarticular la identificación violenta de lo diverso. El “Uno” resultaría contaminado por efecto de la apropiación de lo ajeno, entretejido en su génesis por la diversidad.

Este *doble vínculo* podría verse en que “la exclusión del Otro comporta el nacimiento de la jerarquía, o sea de una relación de dominio que define la posición subalterna de aquello que, en su independencia, resulta excluido (lo Otro). Y sin embargo, esta relación de dominio se invierte a causa de la referencia incancelable a aquello que excluye” (Samonà, 2005, 41). De esta manera, se podría decir que en este doble vínculo, J. Derrida planteará una cierta relación ética<sup>23</sup> entre los términos Uno-Otro, ya que la afirmación de la identidad estará en deuda permanente en su referencia a lo diverso: la necesidad del “Otro” para su propia conformación. Para J. Derrida, este *demorar y diferir* como fuente misma de inestabilidad de la visión tradicional del “Mismo”, posibilitaría a la vez, la aparición de una ética en las acciones cotidianas que daría una cierta estabilidad en la relación de lo “Uno” y lo “Otro”, al menos temporalmente. Existirían estabilidades de algo que se forma caóticamente (Derrida, 1998).

Se vuelve necesario estabilizar porque la estabilidad no es natural; porque hay inestabilidad es que la recuperación de un cierto equilibrio se vuelve necesaria; J. Derrida señala que porque hay caos es por lo que hay necesidad de estabilidad, y agrega que “lo que llamo justicia es el peso de lo Otro, que dicta mi ley y me hace responsable, me

---

<sup>23</sup> Aunque el pensamiento crítico de J. Derrida ha sido rebatido por su aparente carácter destructivo en su planteamiento de la deconstrucción, coincidimos con L. Samonà en ver que hay un cierto perfil ético en su planteamiento como una intención política antidespótica de lo totalizante. “Hay una apelación sin coerción. Derrida revaloriza la dimensión ética de la contaminación y del doble vínculo” (Samonà, 2005, 47). El rasgo ético de la posición de J. Derrida quedaría caracterizado como apertura a lo ajeno, imposible de ser coaptado.

hace responder al Otro, obligándome a hablarle. La pregunta no es la última palabra del pensamiento (...) Supone una afirmación –“sí”–, que no es positiva ni negativa, ni es un testimonio o declaración. Este “sí” consiste en comprometerse en oír al Otro o hablar con él, es un Sí más viejo que la propia pregunta, un Sí que se presenta como una afirmación originaria sin la cual no es posible la deconstrucción” (Derrida, 1994, 9-10). De esta manera, la identidad persistiría, pero en forma de simulacro: “no sólo oculta una forma de contaminación”, la presencia del Otro en el Uno, “sino que no es otra cosa que esa contaminación” (Samonà, 2005, 44).

### 5.2.1. Lévinas y el concepto de alteridad

Desde otra perspectiva, el filósofo E. Lévinas planteará que ante todo aparece lo “Otro” como prioritario y, por tanto, “lo Mismo” le estará supeditado. E. Lévinas haciendo una crítica a la ontología tradicional -que reducía a “Lo Mismo” a todo lo que se oponía a él, es decir, a “Lo Otro”- rescata la idea de *alteridad*, señalando que antes de “Lo Mismo” está “Lo Otro”. En cierta manera, E. Lévinas viene a plantear una cierta *antropología no subjetivista* donde la persona pasa a estar constituida éticamente desde los Otros <sup>24</sup>. Creemos que con esta visión antropológica sobre la *alteridad*, se pasa del tradicional ego cartesiano –esa entidad cerrada que piensa primero desde ella y luego se relaciona con el mundo- a una apertura, que antepone al “Otro”. Para E. Lévinas, en definitiva, el referente de la existencia humana resulta ser lo “Otro” <sup>25</sup>. “Nuestra relación con lo Otro consiste ciertamente en querer comprenderle, pero esta relación desborda la comprensión. No solamente porque el conocimiento del Otro exige, además de curiosidad, simpatía o amor, maneras de ser distintas de la contemplación impasible, sino porque, en nuestra relación con Otro, él no nos afecta a partir de un concepto” (Lévinas, 2001, 17).

En este sentido, E. Lévinas intenta destacar esta excepcionalidad del “Otro”, sustrayéndole tanto la posibilidad al “Mismo” de homogenización, como también evitando la emergencia de una diferencia radical que, muchas veces, se expresa en forma de prevención en la relación social. Esto implicaría considerar otras actitudes éticas hacia el “Otro” desde el “Mismo”, ya que su presencia, sorprende. Este carácter de excepcionalidad del “Otro” está dado en lo que E. Lévinas considera como el afuera, *la exterioridad*. Es en este espacio de exterioridad donde cohabitan y actúan las alteridades (Lévinas, 1997). Para este autor, intentar sentar la igualdad o reciprocidad sería como buscar uniformizar la alteridad, ocultándola en aras de la unidad y la homogeneidad, lo que inhibiría, en defi-

<sup>24</sup> Como vimos J. Derrida también toma esta idea de la emergencia del “Otro” para caracterizar su idea de diferencia (como algo que *difiere y demora*).

<sup>25</sup> Cabe aquí matizar que los argumentos que tomamos de E. Lévinas para este trabajo no pretenden relevar la visión de la alteridad como una ruptura radical, como una alteridad absoluta, donde se da una asimetría entre el Mismo y el Otro, dando primacía absoluta al Otro. Tal como lo critica J. Derrida y también P. Ricoeur, la separación total puede llevar al callejón sin salida de la no comunicación. Esto puede suceder a menos que entrecrucemos el movimiento del otro hacia el Mismo con el movimiento del Mismo hacia el otro. “Hay que reconocer al sí una capacidad de acogida que resulta de una estructura reflexiva” (Ricoeur, 1996, 377-378).

nitiva, la responsabilidad. De esta manera, lo “Otro” –expresado en *el rostro*- aparecería antes de la operación subjetiva misma de la conformación de la identidad y de la separación o diferenciación con ese mismo “Otro”. En cierta manera, E. Lévinas planteará un cierto exceso de “lo Otro” sobre “lo Mismo”: frente a la autoafirmación, el rostro del “Otro” tendrá su propia exigencia, dirá este autor, “no matarás” (Lévinas, 2001, 130).

De esta manera, consideramos que este planteamiento nos ayuda a reformular la conformación identitaria en la medida en que las personas no se relacionan consigo mismas para su autoidentificación, sino que requieren una relación con el mundo, con el “Otro” y los “Otros”. No es un proceso dialéctico, sino más bien, de complejidad complementaria. Creemos que considerar al “Otro” en tanto “Mismo” llevaría a cuestionar esta cierta dialéctica excluyente -entre lo “Mismo” y lo “Otro”- que ha primado en la forma de concebir las relaciones entre los sujetos. Esto llevaría a que la relación intersubjetiva no sea absorbente, ni totalizante donde se encasille al “Otro” en unas supuestas diferencias radicales. E. Lévinas localiza en la relación ética una referencia que se opone, no a la identidad, sino al subyugamiento de lo diferente de ella, es decir, “lo Otro”.

En definitiva, pensamos que la experiencia de la propia existencia del sujeto se generaría en la coexistencia con algo más que él mismo; y que la propia identidad, se conformaría con el afuera, el mundo cultural donde habitan los otros. Lo que integramos de afuera, que nos viene del “Otro” (lo ajeno) resultaría de ese juego de separación y conexión permanente. El “Otro” respondería a aquello que no soy “yo”, a lo que es anterior a mí y, gracias a lo cual, yo soy quien soy. Sin embargo, E. Lévinas planteará que esta relación entre “lo Mismo” y “lo Otro” no se da en términos de posiciones igualitarias y recíprocas sino en un tipo de relación donde lo “Mismo” emerge con retraso: su concepción sería consecuencia de la configuración de lo “Otro” (Lévinas, 1997). Para este autor, la relación complementaria entre “lo Mismo” y “lo Otro” tendría un carácter netamente ético ya que “lo Otro” afecta permanentemente “al Mismo”.

Creemos que de esta manera, la ética no se basaría en el *ser* sino en la *relación* misma ya que cada persona se constituiría como tal de acuerdo a la suma de vinculaciones que posee. Desde un punto de vista ético, este autor hará surgir la presencia del *Tercero* al lado del “Otro”, para referirse a la multiplicidad de personas que coexisten. Creemos que E. Lévinas descentra al “Mismo” ya que éste sólo es posible ante la presencia del “Otro” y del “Tercero” (Lévinas, 2001, 33). Así consideramos, según las ideas de E. Lévinas, que la subjetividad deja de ser anterior al proceso de relación con el mundo, y aparece como respuesta a la alteridad; es decir, que la presencia de ese “Otro” es previa a cualquier constitución identitaria. “La humanidad de la conciencia no está en sus poderes sino en su responsabilidad. En la pasividad, en el acoger, en la obligación con respecto a Otro: el Otro es primero y, por eso, la cuestión de mi conciencia soberana no es la cuestión primera” (Lévinas, 2001, 138).

Resumiendo, creemos que la visión que aportan tanto J. Derrida como E. Lévinas, poniendo el acento en la *diferencia* y en la *alteridad* respectivamente, contrarresta la posición hegemónica dentro del pensamiento filosófico de la *Unidad*. En cierta forma, sus dos conceptos constituyen una crítica a la exclusión de todo lo que queda fuera de la recogida hacia el "Mismo". La diferencia y la alteridad terminan por desestabilizar el carácter central de sujeto e identidad, por la emergencia de la *relación de doble vínculo* entre "el Mismo" y "el Otro". En J. Derrida, la *contaminación* permite que la diversidad "ponga freno a las pretensiones jerárquicas del Uno" (Samonà, 2005, 90); mientras que en E. Lévinas, el acento sobre la alteridad subraya la separación, haciendo de ella "el principio de la comunicación con una vinculación más fuerte al Sí mismo. Tiende a ver en la separación el testimonio de la diversidad que rompe la tendencia neutralizante de lo idéntico" (Samonà, 2005, 90). Podríamos concebir así la *alteridad* como esa relación complementaria tanto de lo Otro *del* Mismo; lo Otro *que se conserva en el* Mismo; y lo Otro *como* Mismo.

### 5.3. Construcción social del "otro"

En nuestra opinión la idea misma de alteridad pasa a ser relativa -si es que consideramos que la identidad es flexible y mutable. E. Santamaría dice que "los otros siempre son los otros de un heterogéneo nosotros (...) La alteridad deriva de una relación sociohistórica y situacional" (Santamaría, 2002, 7). De esta manera, la alteridad surgiría como producto de esa relación entre sujetos sociales que, además, se encuentran vinculados umbilicalmente al tipo de sociedad de referencia y a sus propias derivas históricas.

La idea de "Otro" está conformada por los significados que socialmente se establecen, pero que son variables y contingentes con el devenir propio de los grupos sociales. Entendemos que las relaciones con el "Otro" dependerán de las situaciones que las personas deben de afrontar y de las exigencias de los propios contextos: se expresarán de diversa forma dependiendo de quien se tenga enfrente, ya sea un vecino, un subordinado, un extranjero, etc.

La construcción social del "Otro" es importante ya que muchos de los actuales conflictos interculturales que se plantean con las migraciones internacionales se relacionan con la forma de configuración de la identidad y la alteridad. Para Z. Bauman "las identidades comunales ostensiblemente compartidas son los efectos secundarios de un trazado de fronteras inacabable (...) Sólo cuando se clavan los postes fronterizos y se apuntan los cañones a los intrusos se forjan los mitos de la antigüedad de las fronteras y se encubren cuidadosamente, mediante las 'historias de génesis', los recientes orígenes culturales y políticos de la identidad...". (Bauman, 2003, 23-24).

Si los conceptos de alteridad e identidad se conciben bajo la premisa tradicional –la visión cartesiana del “pienso, luego existo” –que hace primar a un yo clausurado y prioritario frente al mundo y los otros; se refuerzan las premisas individualistas que llevan a que un “Otro” sea negado. E. León destaca que “hasta en las circunstancias más extremas de aniquilación física, se registra la expresión de una reacción ante la alteridad, que no depende de conciencia, voluntad o intencionalidad alguna (...) Esta reacción es la respuesta a la necesidad existencial personal cuya formulación requiere de la realidad ajena” (León, 2005, 40). Para esta autora, no se pueden establecer ni siquiera ciertas formas perversas de poder, sin elaborar los límites de esa realidad que no es lo propio, esa realidad que es el “Otro” que, según la visión hegemónica, requiere ser sometida, degradada o consumida.

Estos planteamientos dejan ver que no nos podemos remitir a una entidad personal como si estuviese despegada de la *relación*. El “Yo” y el “Otro” no se pueden abordar como entidades solas en el mundo. En ese juego relacional aparece *lo social*, conformado por los prójimos del prójimo, la multiplicidad de terceros, que rebasan la relación cara a cara y que, incluso, puede ir más allá de la intención voluntaria. Es, en definitiva, las voces de los otros enmarcadas en la cultura y en las estructuras de poder que conforman también a las identidades particulares y a los “otros” que se relacionan.

R. Panikkar señala que las personas tratan de comprender cualquier realidad ajena desde su propio baremo de medida sin considerar, a veces, que estas miradas están construidas en un marco social también conformado por una multiplicidad de “otros”. Es decir, sin reparar en que las personas han de mostrarse constantemente abiertas a las formas y maneras de hacer de las alteridades. Lo que viene a plantear es que la identidad aporta cierta seguridad personal pero que debe llevar a ponerse en contacto con otros individuos. “El invariante humano se percibe solamente dentro de un determinado universal cultural. Todos los hombres comen y duermen, pero el sentido del comer y del dormir no es el mismo en las distintas culturas” (Panikkar, 2006, 18). Por ello, la alteridad no sólo se reduciría a aceptar que hay realidades y seres en relación permanente con uno mismo, que configuran nuestras propias identidades, lo que genera la diversidad social; sino que esta relación plantea en sí misma, una coyuntura ética: la de aceptar las consecuencias mismas de dicha relación identidad-alteridad vehiculada por una diferencia no excluyente.

Pese a este afán de cierre y clausura sobre sí mismo que experimentan las personas, constantemente se recurre al “Otro” para poder objetivarse a sí mismas. Incluso en las situaciones en las que se intenta aniquilar al “Otro”, es desde el reconocimiento de ese “Otro” que se le da al “Yo” la posibilidad de existencia. Así, las alteridades son fuente de posibilidad de la propia experiencia personal en el mundo y, el “Otro”, surge antes de la necesidad de una prioridad subjetiva, dando pie a la coexistencia. La diversidad no sólo emerge como un mero resultado del ejercicio de diferenciación entre un “Yo” y un



“Otro”, sino que se transforma en el criterio que constituye la relación complementaria misma, entre ese “Yo” y el “Otro”. En otras palabras, la negación de dicha diversidad genera, en definitiva, el propio aniquilamiento del “Yo”, al estar conformado, paradójicamente, por esa relación.

Las tensiones relacionales surgen con las visiones tradicionales de identidad y de alteridad desde una concepción de diferencia radical. De ahí que E. Said plantee que la relación tradicional entre identidad y alteridad está traspasada por *el poder*, lo que hace posible que aparezcan “otros” situados como totalmente diferentes, como si estuvieran en las sombras y debieran ser atraídos a “nuestras” realidades iluminadas. Ese “Otro” lejano pasa a conformar un *espacio colonial*, según el autor, y la diferencia radical expresada frente a ese otro lejano, se convierte en una forma de relación abierta al expansionismo de la identidad concebida como verdad sobre territorios ajenos. Este autor analiza la construcción de la alteridad que se desarrolló en Occidente sobre lo que se consideraba acerca de Oriente, y destaca que en ese proceso influyó de forma importante la experiencia colonial de algunos países, sobre todo, en la generación de un sentimiento de superioridad que se tradujo en la instauración de relaciones de poder. En el lenguaje, dice E. Said, se construyó una idea de las personas de Oriente como un “Otro” totalmente opuesto a un “Nosotros”. Señala el autor que “Oriente es una idea que tiene una historia, una tradición de pensamiento, unas imágenes y un vocabulario que le han dado una realidad y una presencia en y para Occidente” (Said, 2003, 24).

Para el autor, en estas divisiones radicales se entrecruzan impulsos de poder hacia el “Otro”, para justificar los afanes de expansión de la propia identidad, al situar a la alteridad como algo deficiente a lo “nuestro”. Así no sólo aparece la negación explícita sino también la *tolerancia*, como método para sobrellevar a ese “Otro” que está jerárquicamente en una posición inferior, suspendiendo la negación explícita. Sin embargo, esa negación en cualquier momento podría volverse vocación de totalitarismo y universalidad, al considerar la alteridad con atributos completamente ajenos a los considerados como propios y, por tanto, aceptables.

El estudio desarrollado por E. Said muestra que el conocimiento de la alteridad es una elaboración tipificada que obedece a las propias estructuras formadas previamente por el marco cultural, y que el propio sujeto actualiza al relacionarse con esa alteridad lejana. Esto conduce a que tengamos una idea poco rigurosa de lo que hay en el exterior, más allá de nuestro propio marco. Respecto de la imagen de Oriente que se tiene en Occidente, E. Said dice “el orientalismo se fundamenta en la exterioridad (...) el orientalista está fuera de Oriente tanto desde un punto de vista existencial como moral. El producto principal de esta exterioridad es, por supuesto, la representación (...) lo que comúnmente circula por ella (la cultura) no es la verdad, sino sus representaciones” (Said, 2003, 45). De esta manera, dirá E. Said no necesariamente el conocimiento directo conduce a

la comprensión de cómo se viven a sí mismas las realidades ajenas<sup>26</sup>. De esta manera, las personas también utilizarían sus propios conocimientos previos –dados por la cultura– para establecer la distancia y la cercanía entre las alteridades, dando lugar a una *geografía imaginaria* respecto del “Otro”<sup>27</sup> (Said, 2003).

En este afán de intentar comprender lo desconocido del “Otro”, se escondería cierta tendencia al control –y el ejercicio del poder– sobre ese “Otro”. La visión de algunos teóricos, como E. Said, sobre el contacto e intercambio entre sujetos que se consideran diferentes no implica necesariamente apertura y sensibilidad hacia esos “Otros”. Aparecería una cierta lógica etnocéntrica pero de carácter jerárquico que llevaría a intentar controlar al “Otro” diferente para incorporarlo dentro de los marcos reconocibles y aceptables de sujeto, justificando lo que se considera como superioridad propia. Este poder se reflejaría en las *formas discursivas* establecidas para conocer las realidades culturales ajenas. E. León dice que “cualquier realidad ajena, extraña o desconocida queda marcada con el sello de lo Otro, como todo lo que es diferente bien sea sujeto u objeto, pero con un carácter del Otro constitutivo y esencialista, pasivo, no participativo, no autónomo y no soberano con respecto a sí mismo: la única otredad o sujeto que podría ser, a lo sumo, admitido es el ser alienado, es decir, el otro que en relación a sí mismo, es poseído, comprendido, definido y tratado por otros” (León, 2005, 51).

En otras palabras, las personas recurren a estructuras del propio entorno sociocultural, para intentar ordenar la realidad que supone el “Otro”, para poder hacerla más o menos comprensible. Cada persona utilizaría su sistema epistemológico para codificar las realidades ajenas a partir de sus propias estructuras de referencia. El riesgo de este tipo de comprensión es que se considere a ese “Otro” como totalmente diferente y justifique, por tanto, las acciones de intervención sobre ese “Otro” para encausarlo a lo que se considere como “normal”. Lo “Otro” desde esta visión cerrada del “Mismo” es asumido como algo perturbador, y lo desconocido puede generar cierta aprehensión. Después de haber intervenido en las realidades ajenas a las que les construimos una identidad, aparecería la *catalogación* de acuerdo a la concepción propia, sin percatarnos que esta categorización, a su vez, nos viene traspasada por visiones de “otros”, en la voz de la “cultura”. Otro de los teóricos postcoloniales, S. Dube, planteará que nuestros actos sobre realidades ajenas están constituidos por una cierta indiferencia, al no considerar los contornos de violencia que generan esos mismos actos de apropiación del mundo ajeno. De ahí, explica este autor, que se produzca una decepción frente a la dificultad de captar esa alteridad que consideramos como radicalmente diferente cuando se sale de los márgenes identitarios

---

<sup>26</sup> E. León, parafraseando a Said, dirá que estas relaciones son como el interior de una casa: en ella, las cosas y el espacio mismo tienen un sentido emocional y racional de intimidad para un sujeto. “Lo que queda fuera de esas extensiones desconocidas, se llenan de significaciones de acuerdo a ese propio sentido racional y emocional establecido al interior, lo que dota de sentido y de valor imaginario a esas extensiones” (León, 2005, 49-50).

<sup>27</sup> Esta visión es reforzada por H. Tajfel quien planteó que los procesos de ordenamiento y elaboración de la identidad de las experiencias, están basadas en mecanismos cognitivos que consideran las diferencias o similitudes, agrandándolas o empequeñeciéndolas, para ajustarlas a las estructuras cognitivas establecidas ya desde antemano (Tajfel, 1984).

establecidos como permitidos y aceptados. “Después de todo, más allá de las representaciones naturalizadas de la violencia como algo puramente físico, la violencia epistémica ya forma una parte importante de nuestro aquí y ahora, definiendo los turbios mundos en que habitamos” (Dube, 2001, 15).

En cierto modo, se produce una *disonancia cognitiva* entre lo que podemos conocer del “Otro” y lo que el otro sujeto considera de sí mismo<sup>28</sup>. Se recurre así a mecanismos de explicación que nos mantengan en cierto equilibrio frente a esa disonancia cognitiva respecto de dicha alteridad. Los sujetos tienen ciertos modos de vivir la propia existencia, nociones adquiridas por la “cultura” de la que se sienten miembros. A partir de estos marcos culturales, los sujetos se instalan en el mundo y ante los demás y pueden hacerlos objetos de sus experiencias de apropiación. De esta manera, evidenciamos que en estas relaciones entre alteridades, en este juego de contactos permanentes, cada sujeto se ve “comprometido”, en alguna medida, en esa misma relación ya sea por sus maneras de reacción, de clasificar a las otras personas, o por las formas de apropiación o de control de ese “Otro”.

### 5.3.1. El extraño

Dentro de estas formas de catalogación de lo “Otro” como algo distinto del “Mismo” -y cuando, además, aparece la identificación grupal del “nosotros” v/s “ellos”- es el momento en que surgen evocaciones de *extrañeza* frente a esa persona o grupo desconocido. El *extraño* es la persona que no pertenece al grupo de referencia de otro que le observa, y que puede ser catalogado por su diferencia respecto de quien está dentro. Pero que a una persona se le considere *extraño* no es algo que venga asignado naturalmente o bien que responda a parámetros fijos sino que, según E. Santamaría, es una posición relativa y mutable a través del tiempo, que depende de la relación entre los sujetos que interactúan y su forma de considerar a las alteridades (Santamaría, 2002).

De ahí, que esta palabra se asocie con lo *extranjero*. Desde la escuela de Chicago, G. Simmel verá en la idea de *extranjero* una construcción social variable que, según el espacio y el tiempo, adquiere un significado diverso y que, en algunos casos, terminará influyendo en las relaciones de las personas que interactúan en un contexto determinado (Simmel, 1977). Se apela a cierta identidad grupal que se percata de la presencia del “Otro” que es conceptualizado desde la diferencia. Concretamente lo extranjero es una expresión de separación existencial entre una y otra persona, a partir de categorías jurídico-espaciales: extranjeros son las personas que provienen de otros marcos nacionales diferentes

---

<sup>28</sup> E. Lévinas considerará esta distancia como radicalidad del “otro” para señalar la imposibilidad de vivenciar por completo a esa otra persona. Este autor planteó un cierto cuestionamiento a la fenomenología, la que consideraba a la alteridad desde un primado del “yo pienso”; visión que para E. Lévinas resultaba incompatible con la apertura ética a los otros. Este autor planteará la apertura del mismo ante el rostro ajeno, más que como un fenómeno, como un enigma. Al utilizar el “rostro del otro”, E. Lévinas critica la centralidad del subjetivismo y el tradicional cogito cartesiano en el pensamiento filosófico, para relevar la acción ética por sobre la sola observación empírica y teórica. El rostro no sólo aparece, sino que habla. “Llamo a ser a la persona con la que entro en relación, pero al llamar ser apelo a ella. No pienso únicamente que es, sino que le hablo” (Lévinas, 2001, 19).

del “nuestro” al que pertenece el sujeto que nombra. Los extranjeros son ciudadanos de otros Estados-nación. Es el Estado quien determina qué personas son miembros jurídicos de él, y el lazo de extranjería jurídico sólo se extingue bien con el *jus sanguinis* -cuando las personas dejan su estatus de extranjería por vinculaciones pasadas con personas del Estado nación al que se llega- o el *jus solis* -por la permanencia durante un tiempo en un territorio determinado.

No obstante, en las relaciones sociales cotidianas puede percibirse una cierta *extranjería social* (Santamaría, 2002) que va más allá de las delimitaciones que el marco jurídico establece. Esta *extranjería social* depende del valor que se le asigna a la *alteridad* y en función de las diversas distancias que se establecen entre las formas de hacer y actuar entre los sujetos que se relacionan cotidianamente. Al respecto se observa que la diferencia radical sustenta una alteridad extrema que representa la trasgresión a la norma aceptada socialmente. De ahí los comportamientos de prevención de ciertos grupos locales sobre el supuesto problema que implicaría la llegada de personas consideradas bajo esta extranjería social a un contexto determinado.

Se establecen diversas *escalas de proximidad* de acuerdo al nivel de identificación, desde los más cercanos a ese “nosotros” hasta la diferencia radical: los considerados como locales, nacionales, comunitarios, extranjeros, inmigrantes, ilegales, identificaciones étnicas, etc. No habría un solo tipo de *extranjero* porque el endogrupo valora diferencialmente a las personas provenientes de otros marcos de procedencia de acuerdo al nivel de distanciamiento o proximidad. Incluso a una persona nacional que emigra del grupo de referencia y asume rasgos considerados foráneos puede criticársele su *extranjerización*, al diferenciarse del supuesto denominador común del endogrupo y establecer con ello una primera *distancia cultural*.

Y estos estados de prevención frente al “Otro” se evidencian precisamente porque *el extranjero* no es un individuo que está totalmente fuera, sino que está en un posición intermedia en un espacio “dentro/fuera” (Santamaría, 2002). El extranjero-inmigrado aparece como una figura que influye en que, quienes se consideren como no extranjeros conceptualicen la exterioridad dentro del mismo espacio geográfico y social. Es decir, que la visión del elemento *extraño*, dentro de un sistema social, se vuelve más palpable cuando se conceptualiza al grupo a partir de un espacio “interior” y uno “exterior”. Esta visión viene a conjugar formas concretas de inclusión y exclusión dentro de ese espacio común, generando: formas de resguardo o control de cierto orden considerado como lo normal; cierta coacción sobre lo que pueda divergir; y formas de subordinación entre los sujetos que cohabitan esos mismos espacios. La pertenencia al grupo comunitario local estará así limitada por la emergencia de esta barrera que separa lo que es *interno* de lo que es *externo* dentro de un mismo espacio geográfico. Lo *extranjero* pasa a ser una forma de clasificación de las personas para considerar los límites que cada cual tiene dentro de ese determinado grupo social.

E. Santamaría señala que el extranjero no es el nómada –alguien que no está vinculado al espacio, en movilidad absoluta- ni tampoco es el sedentario –quien tiene un asentamiento social de permanencia indefinida- sino que surge como una forma transversal entre ambos estados: “aunque se haya detenido no se ha asentado completamente” (Santamaría, 2002, 71). Es por ello que este autor destaca que el extranjero no es la alteridad lejana o imaginada de otros contextos (como lo planteaba Said), sino que es aquella imagen que se ha fijado en un territorio.

El extranjero está en el “adentro” grupal, por tanto, nos aparece en el coexistir diario, y su presencia –temporal y duradera a la vez- interpela. “El extranjero es el intruso que con sus expresiones sociales, habita. (...) Es el que está fuera de lugar (...) De esta forma se definen las diferentes funciones sociales y económicas que aquél cumple o le son impuestas, así como la compleja y ambivalente posición que ocupa en el imaginario social” (Santamaría, 2002, 72). Consideramos así que el fenómeno migratorio y las circunstancias sociales en las que se inserta, ha generado nuevos mecanismos para construir la *alteridad* a nivel local. Surgen nuevos lenguajes de catalogación de la separación grupal y se acentúa la frontera relacional entre los que se consideran como *iguales* y quienes son vistos como *diferentes*. Esta acentuación en la *diferencia radical* puede ir desde el posicionamiento básico de distinción, que no necesariamente es negativo, hasta llegar al racismo como producto agresivo de una cierta reivindicación identitaria cerrada, que toma la diferencia como algo insuperable, ya sea porque se concibe incomunicable biológica, nacional, étnica o culturalmente.

### 5.3.2. Sujetos Subalternos

Como hemos comentado anteriormente, la mayoría de las personas realizan este proceso de distinción con el “otro” a partir de cierto proceso de diferenciación tanto para configurar su propio sí mismo o su identificación grupal. No obstante, se dan procesos sociales que conllevan el que esta diferenciación vaya acompañada de una exaltación del endogrupo en relación a las personas que vienen de otros marcos sociales. Siguiendo los términos de E. Goffman, la idea del “otro” como *extraño* a lo considerado como normal, es múltiple y relativa ya que dependería de los contextos sociohistóricos (Goffman, 2006). En el caso de la figura del *extranjero* se superpone esta distinción entre lo de “dentro” y lo de “afuera”, reafirmando con ello una distinción donde el “Otro” está subordinado al “Nosotros”. El “Otro” pasa a ubicarse en las afueras del sistema aunque su presencia implique la cohabitación. E. Santamaría dirá que este mecanismo de subordinación y la exaltación del endogrupo pone en evidencia las zonas de repulsión que delimitan los miembros de un grupo mayoritario, generando ciertas formas de relación entre diferentes categorías de sujetos (Santamaría, 2002).

Esta escala de diferenciación radical lleva a la generación de mecanismos que van constituyendo un nuevo sujeto social: el *extranjero-inmigrante*. Esta categoría social surge no sólo del traslado de personas a un contexto concreto, sino de la relación entre sujetos que se consideran diferentes. Se refiere a la concepción de una persona proveniente de otra nación a partir de ciertas características particulares *culturalistas*, que les son asignadas desde el endogrupo. La categorización de *inmigrante* representa el producto de un proceso social global –político, económico y de transacciones simbólicas- en el que se entrecruzan las influencias generadas por sociedades de recepción y las de emigración.

Esta configuración social del *inmigrante*, conformada por procesos económicos y de clase, hace surgir una diferenciación interna entre los mismos extranjeros: por un lado, los *extranjeros* propiamente tales, que no pertenecerían al mismo grupo nacional local pero que son considerados bajo ciertos estatus socioeconómicos; y por otro, los *inmigrantes*, extranjeros de quienes se tiene cierta imagen de estatus socioeconómico –que no necesariamente corresponde a datos empíricos concretos- que los ubica como *subalternos* dentro del sistema, en condiciones de precariedad y como competidores con cierto sector del grupo local. E. Santamaría comenta que este distanciamiento del “nosotros/ellos” puede observarse claramente en el tipo de dedicación laboral que es permitida o favorecida a estos grupos inmigrados, sobre todo en actividades periféricas dentro del sistema social tales como la venta ambulante, tareas agrícolas, trabajo sumergido, con condiciones laborales provisionales, etc. “En este carácter específico de movilidad, se manifiesta aquella síntesis de lejanía y proximidad que lo configuran (al inmigrante). (...) no es ni ciudadano ni extranjero, ni verdaderamente del lado de Lo Mismo ni totalmente del lado de lo Otro. Está en la frontera del ser y del no ser social” (Santamaría, 2003, 73). Así, el *inmigrante* como categoría dentro de la relación social, aparece como un sujeto producto de un sistema que lo instituye como un *subalterno* dentro del grupo que comparte un mismo espacio social.

Uno de los primeros que empleó el término *subalterno* fue Gramsci (1934), quien lo utilizó como sinónimo de subordinación o aquello que tenía un rango inferior por estar bajo una situación de dominio. En cierta forma, buscaba describir a los grupos dominados respecto de quienes ejercían el poder político. Posteriormente, en los años 80, el término es recuperado por el Grupo de Estudios Subalternos –constituido en la India postcolonial- para referirse al rango inferior tanto político, económico y cultural de unos sujetos dentro de un conflicto social o para caracterizar el modo en que los excluidos de un determinado orden social eran conceptualizados desde la posición dominante, analizando además la posibilidad de *agencia* de estos individuos. Entre algunos autores que han desarrollado el tema de la subalternidad están E. Said (2003), S. Dube (2001) y G. Spivak (1999). La palabra *subalternización* vendría a indicar la dinámica histórica, social y cultural entre los grupos hegemónicos y las personas que son sometidas a esta mayoría, y la posibilidad

de autonomía y resistencia de éstas. Haría referencia a los sujetos apartados que están desplazados incluso físicamente hacia los márgenes, y categorizados desde la concepción del “otro” radicalmente diferente, cuya presencia aparece como subordinada. G. Spivak irá más allá e incluso cuestionará la posibilidad de resistencia de estos grupos subordinados, en el mismo título de su principal obra *¿Puede hablar el sujeto subalterno?* (Spivak, 1999) <sup>29</sup>. De esta manera, la dinámica hegemónica de ciertos grupos sociales no sólo sería un fenómeno económico, político y territorial sino también una forma cultural de catalogación de los sujetos y el establecimiento de diferencias infranqueables entre unos y otros.

---

<sup>29</sup> El subalterno es descrito en los imaginarios sociales del Otro, y esta representación tendría una voluntad política de dominio. Pero, G. Spivak también señalará que paradójicamente quienes pretenden denunciar esta voluntad de poder sobre el subalterno, ejercen una superioridad sobre él, al considerarse como una voz autorizada para hablar por ese otro que se piensa sin voz.

---

## Cuadro sinóptico N° 4: Construcción de la alteridad

<b>Mismo y Otro: relación de mutua influencia</b>	
<p><b>“Diferencia”. Derrida.</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>● Crítica a: la tendencia de reducir la diversidad (lo Otro) a la unidad (Mismo). La alteridad queda negada en una operación de unificación.</li> <li>● Devenir: no oposición clásica Mismo/Otro. Complementariedad y contaminación mutua.</li> <li>● Ningún término es para sí mismo, sino para otro. La “diferencia” hace siempre aparecer una referencia a lo Otro, a lo que queda excluido para concretar la propia autoidentificación.</li> <li>● “Différance”: dimensión temporal ya que “demora” una presencia plena y única. El Uno engloba a lo Mismo pero también a la ausencia de lo Otro.</li> <li>● Contaminación: no se da una identidad plena (abertura-cierre), sino que en el proceso de apropiación de lo diverso, la unidad se contamina ya que lo ajeno apropiado, a la vez está también contaminado por la diversidad.</li> <li>● Doble vínculo: la unidad requiere de lo Otro para la autoidentificación, pero lo otro a la vez no es posible de ser coaptado en totalidad.</li> <li>● Relación ética: la afirmación identitaria está en deuda en su referencia a lo diverso (lo Otro). Lo Otro me hace responsable.</li> </ul>	<p><b>“Alteridad”. Lévinas.</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>● Crítica a la ontología tradicional que reducía a “Lo Mismo” a todo lo que se oponía a él (“Lo Otro”). Antes de “Lo Mismo” está “Lo Otro”.</li> <li>● Lo mismo se constituye a partir de lo Otro. La subjetividad nace como respuesta a la alteridad.</li> <li>● Excepcionalidad de lo Otro. No puede ser coaptado por la tendencia a la homogenización del Mismo. Intentar la reciprocidad implicaría uniformizar la alteridad.</li> <li>● La separación dada por la alteridad rompe la tendencia neutralizante de buscar una unidad central.</li> <li>● Relación entre “lo Mismo” y “lo Otro” no se da en términos de posiciones igualitarias y recíprocas sino en un tipo de relación donde lo “Mismo” emerge con retraso: su concepción sería consecuencia de la configuración de lo “Otro”.</li> <li>● El Mismo es posible en relación al Otro y al Tercero (mundo social).</li> <li>● Relación ética: referencia que se opone, no a la identidad, sino al subyugamiento de lo diferente de ella, “lo Otro”. La ética no se basa en el ser propiamente tal, sino en la relación.</li> </ul>



## Cuadro sinóptico N° 5: Geografía imaginaria del “Otro”

<p>Lo “otro” aparece como espacio para la <b>autoafirmación</b> personal y grupal.</p> <p>Se recurre a lo “otro” para la auto-identificación como forma de moderación del etnocentrismo (lo otro siempre está en lo Mismo).</p> <p><b>Diferencia constructiva.</b></p>	<p><b>Lo extraño:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>● Categoría no fija. Mutable en el tiempo y el contexto.</li> <li>● Puede estar fuera del marco local (alteridad imaginada) o dentro del contexto (alteridad fija).</li> <li>● Construcción social con diverso significado y que afecta las relaciones cotidianas.</li> <li>● Apelación a la identidad grupal, cimentada en una diferencia radical respecto del Otro.</li> </ul> <p><b>Extranjero:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>● Lo no nacional (jurídicamente).</li> <li>● Extranjería social (distancia en las formas de hacer y actuar).</li> <li>● <b>Valoración diferencial</b> de acuerdo al endogrupo. Escala de proximidad: locales, nacionales, comunitarios, extranjeros, inmigrantes, ilegales, identificaciones étnicas, etc.</li> </ul>
<p>O por lo contrario, como expresión de la situación de poder respecto de unos grupos sociales sobre otros.</p> <p><b>Diferencia radical.</b> (Ellos v/s Nosotros).</p> <p>La alteridad es deficiente a lo nuestro.</p>	<p><b>Subalternización:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>● Subordinación de ciertos sujetos por la exaltación del endogrupo. Existencia de zonas de repulsión de parte del grupo mayoritario, generando formas de relación entre diferentes categorías de sujetos que se ubican en una situación desventajosa de poder.</li> <li>● Nueva categoría social: el inmigrante (traspasada por consideraciones culturalistas, de clase, de acceso al poder hegemónico).</li> </ul>



# CAPÍTULO VI

## DISCURSOS Y PRÁCTICAS EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA ALTERIDAD

### 6.1. El lenguaje: constructor de realidad



Tal como sostuvimos antes, consideramos que la realidad es una construcción del observador; un ser humano que está en permanente interacción con su contexto. De ahí, que *el lenguaje* aparezca como una pieza fundamental en la construcción de su entorno, de su propia autoidentificación personal y grupal, y de sus relaciones con las otras personas que le rodean. El lenguaje consistiría, en palabras de H. Maturana y F. Varela, en una “coordinación de coordinaciones consensuales” y, por tanto, no es algo abstracto, reflejo de una realidad independiente del quehacer cotidiano de las personas (Maturana y Varela, 1990, 18). Siguiendo a estos autores, bien se podría decir que la vida humana se caracteriza por la emisión de señales culturales configuradas socialmente, conocidas y re-conocidas por una comunidad concreta. Las palabras y los símbolos no sólo revelarían el pensamiento de las personas sino que también afectarían el quehacer de éstas. Todo lo que hace una persona, lo haría dentro del lenguaje. La persona construye símbolos para estructurar su realidad y su relación con el mundo. Desde su nacimiento la introducción al lenguaje, al universo simbólico comunitario, resulta fundamental para que asuma sus características personales. L. Duch señala que el universo del símbolo es, en definitiva, básico para la persona porque “en él y por mediación de él acontece su humanización como consecuencia del buen uso de los símbolos” (Duch, 2002, 37).

En el juego de lenguaje, la persona se transforma “en una empalabradora” de la realidad, de sí misma y de las otras personas (Duch, 2002, 11). El sujeto se habilita como tal a través de estos juegos simbólicos; estas mediaciones que le permiten entablar relaciones sociales con otras personas. En otras palabras, poseer un *sistema de nominación* significa adquirir medios para articular pensamientos y sentimientos de acuerdo a las propias historias particulares. De esta manera, los sistemas de nominación tendrían un papel de condición constitutiva para los *modos de ser y estar* de las personas en los contextos sociales, que pueden ser totalmente nítidas para un grupo que las practica y, quizás, ser considerados como diferentes para otros grupos. Ya el mismo léxico dentro de un sistema lingüístico nace como producto de un juego cultural, en un tiempo y espacio concreto que afecta tanto al surgimiento como a la desaparición de enunciados y símbolos.

M. Foucault planteará que la nominación de una realidad se convierte en ejercicio de un poder de designación de los principios de identidad que, en un momento dado y en una concreta cultura, llevan a establecer un número limitado y definido de posibilidades para lo que se puede o no se puede hablar. Asimismo, los discursos que se establecen, según este autor, no son sólo las expresiones que se dicen cotidianamente, sino que son *prácticas sociales concretas* que implican representaciones asociadas (Foucault, 2001). Estas representaciones no se reducen a simples reflejos de algo, sino más bien a unas formas de constitución y producción de lo que se considera como real o con sentido. T. Ibáñez señala que “la representación social es un proceso de construcción de la realidad y debemos entender esta afirmación en un doble sentido. Primero, en el sentido de que las representaciones sociales forman parte de la realidad social, contribuyen pues a configurarla. Segundo, en el sentido de que las representaciones sociales contribuyen a construir el objeto del cual son una representación” (Ibáñez, 1988, 36-27).

Sin embargo, no es suficiente tener conciencia de la acción nominativa cuando se designan las cosas que entran en el campo de experiencia de una persona -sobre todo cuando estas nominaciones se hacen al entrar en contacto con otras formas de existencia que resultan lejanas o desconocidas. De ahí que, por ejemplo, E. Lévinas llame a hacer de estos *actos de nominación* un objeto de reflexión ética en sí mismos ya que, en el fondo, en esta nominación existe un poder explícito de quien nombra. Este autor dirá que “el lenguaje, en su función expresiva, se dirige a otro y lo invoca” y agregará que “la palabra es, pues, una relación entre libertades que no se limitan ni se niegan, sino que se afirman recíprocamente” (Lévinas, 2001, 46). Se requiere, en otros términos, un tipo de reflexión que incorpore una actitud crítica sobre las responsabilidades que implica la capacidad misma de nominar las cosas y, especialmente, a las personas y grupos sociales. E. Lévinas recupera la noción de *respeto* para señalar la reciprocidad de los hablantes no como contemplación serena, sino como condición de la ética. “Es lenguaje, es decir, responsabilidad” (Lévinas, 2001, 48).

Se podría decir que las nominaciones y el discurso van configurando las realidades y a las mismas relaciones sociales, imponiendo unas formas de hacer que, finalmente, dotan de existencia a esas realidades designadas que, al ser usadas por las comunidades sociales a través del tiempo, terminan siendo canónicas, o incluso, hegemónicas. Se establece así qué cosas se deben conservar o rechazar, qué se considera permitido o censurable, el estatus que ostenta un discurso u otro, etc. Todo ello termina generando prácticas discursivas diferenciadas de índole nacional, cultural y étnica. El lenguaje no aparece, en definitiva, como algo *neutro* ya que este proceso de simbolización está enmarcado en sistemas culturales de autoridad y poder; esquemas de representación que implican una cierta dominación y control sobre ciertos grupos sociales. Así, T. Ibáñez dice que el discurso social resulta ser un entramado de *haceres y decires*, de prácticas y representaciones, de retóricas sociales desde donde no sólo se “habla de”, sino que se le instituye como tal, y se da sentido a los seres y cosas. Al respecto, las creencias y las concepciones que dan sentido a la vida cotidiana, tendrían raíces sociales e históricas, y no serían meras superestructuras o reflejos, sino que son parte constituyente de la realidad (Ibáñez, 1988).

El lenguaje define a cada cosa nombrada de acuerdo a la pertenencia identitaria de quien nombra, lo que otorga cierta jerarquía de valor a las experiencias de ese sujeto. Conocer lo que pertenece a *lo propio* sería, a la vez, clasificar *lo ajeno*. S. Moscovici afirma que el mismo sentido común no es de primera mano ya que esa supuesta experiencia ordinaria obedece a una re-elaboración de los saberes, conocimientos y lenguajes especializados que son diseminados por diversas instituciones sociales a la vida social cobrando con ello, funciones hegemónicas en las formas de percibir la realidad, generando a la par marcos subalternos de nominación (Moscovici, 1985). Así, la *nominación* y la *representación* son dos procesos de construcción de la realidad que manifiestan una cierta violencia simbólica al atribuir ciertas propiedades, excluyendo otras clasificaciones posibles.

E. Said planteará que los procesos de comprensión desde una posición concreta sobre otra, no simplemente nombran y categorizan, sino que crean esa realidad que es nombrada (Said, 2003). Se forjarían entonces *geografías imaginarias*, según este autor, para referirse a esas fronteras entre lo que unos consideran su territorio y el territorio más alejado. “La práctica universal de establecer en la mente un espacio familiar que es nuestro y un espacio no familiar que es el suyo es una manera de hacer distinciones geográficas que pueden ser totalmente arbitrarias (...) La geografía imaginaria que distingue entre ‘nuestro territorio y el territorio de los bárbaros’ no requiere que los bárbaros reconozcan esta distinción. A ‘nosotros’ nos basta con establecer esas fronteras en nuestras mentes; así pues, ‘ellos’ pasan a ser ellos y tanto su territorio como su mentalidad son calificados como diferentes de los ‘nuestros’ (Said, 2003, 87).

Estas *geografías imaginarias* operarían simbólicamente en torno a ciertos grupos sociales y sobre las personas que nos resultan, de primera mano, distantes. La inconmensurabilidad

de los sistemas sociales, quedaría así sujeta a los poderes simbólicos de quienes realizan los actos mismos de nominación. Este proceso de poder que implica la creación de esta geografía imaginaria, legitima ciertos discursos que se asumen como evidentes sobre personas provenientes de ciertos marcos culturales que se transmiten por efectos de repetición y aparecen como realidades comprensibles y con ciertas características de identidad asignadas.

El lenguaje supone, pues, una forma de poder al tener un papel fundamental en la constitución de la realidad al generar cualidades y adjetivaciones a partir de un canon etnocéntrico de nominación. Es importante hacer notar que estos lenguajes concretos soportan la creación de las identidades sociales, sobre todo cuando se convierten simbólicamente en un *problema social*, como es el caso de la personas inmigradas. Es necesario considerar que estos discursos están condicionados a una institucionalización y a unos sistemas de representación, fundamentados en prejuicios, estereotipos y estigmatizaciones hacia ciertos grupos sociales. La nominación social genera y reproduce estas fronteras identitarias, llevando a que las realidades heterogéneas se vean como conjuntos estancos que se alejan o se acercan a los cánones normalizados o considerados como válidos. E. León dice que “el lenguaje en general, se vuelve prescripción y la prescripción se hace geografía: desplaza, canaliza, exilia las diferencias dentro de campos, ghettos o reservas que justifican los actos de colonización, dominación y conquista” (León, 2005, 85).

Por ello, creemos que la catalogación lingüística en torno a lo que se considera como “normal” y lo que se establece como “fuera de lo común”, moviliza actos individuales y colectivos concretos que, dependiendo de la cercanía al canon establecido, puede incluso llegar al desprecio, la indiferencia y la violencia, o bien a la apertura o la recepción, según el grado de cercanía. M. Mafessoli llamará *la eficacia social de lo imaginario* a todas aquellas consecuencias que se generan por la catalogación social -que no es que forme parte de la realidad, sino que la constituye como tal. Este imaginario simbólico se constituiría y reconstituiría constantemente a través de las interacciones sociales. “El vínculo se configura alrededor de imágenes que compartimos con los demás. Puede tratarse de una imagen real o de una imagen inmaterial, o incluso de una con la que comulgamos, cualquiera que sea. Lo que por el contrario me interesa aquí es que esta ‘cosa mental’ tiene una eficacia que no se puede ignorar” (Mafessoli, 2003, 152).

### **6.1.1. Categorización social: la distinción ellos/nosotros**

La influencia del imaginario simbólico de unos grupos respecto de otros se hace evidente al hablar del fenómeno de la inmigración ya que suele aparecer públicamente un discurso social que muestra a los grupos como entidades homogéneas. La forma en que las personas y las instituciones sociales generan estos discursos hegemónicos en torno a

hechos sociales como la inmigración, va creando y solidificando realidades e imágenes concretas desde el endogrupo hacia las personas extranjeras y, más aún, asignándoles valoraciones, positivas o negativas. De ahí, la necesidad de tomar conciencia sobre el discurso que se elabora en torno a los movimientos migratorios para ser capaces de reflexionar y dar nuevas significaciones sobre este fenómeno.

Desde la psicología social, H. Tajfel planteó tres procesos cognitivos íntimamente relacionados con las nominaciones del entorno: *la categorización, la asimilación y la búsqueda de coherencia*. A su juicio, todas las categorizaciones que se hacen del mundo circundante son el resultado de una interacción “entre la información obtenida del exterior y su organización interna activa por parte de los seres humanos” (Tajfel, 1984, 100). El sistema de *categorización* cumple, en sí mismo, una función de adaptación al contexto ya que posibilita la comprensión de los *inputs* sociales pero, además, define el lugar de las personas dentro de un grupo determinado. La categorización permite introducir simplicidad y poner orden ante el cúmulo de informaciones que recibe la persona. Según este autor, las categorizaciones de objetos, personas o hechos se establecen de acuerdo a consideraciones de  *semejanza o equivalencia*, al compararlos con las valoraciones propias del sujeto.

Este proceso puede darse de dos formas: *inductiva o deductivamente*. La fase inductiva consistiría en designar una categoría a partir de ciertas características de un objeto; mientras que la deductiva consistiría en que el sujeto, a partir de una categoría, extraería una serie de características que corresponderían a esa categoría. Según H. Tajfel en la fase inductiva, las personas pueden incurrir a veces en errores al asignar características a ciertas categorías; mientras que en la fase deductiva, se pueden sobreincluir o excluir propiedades importantes. De esta manera, H. Tajfel señala que, muchas veces, se produce una *sobre-estimación perceptiva* en las personas, lo que quiere decir que en el caso de dos estímulos pertenecientes a distintas clases se producirá una exageración de las diferencias percibidas entre ellos. A modo de ejemplo, el autor destaca que “puede muy bien suceder que, prácticamente, no se produzca una acentuación de diferencias de tamaño entre dos pinturas, una que gusta y otra indiferente o que no gusta. Pero cuando se trata del color de la piel, la altura o algunos rasgos faciales de valor social, habría una marcada agudización de las diferencias en cuanto al grado en que se percibe que estas características pertenecen a los individuos que son asignados a diferentes categorías” (Tajfel, 1984, 93).

Esta *sobre-estimación perceptiva* de los acontecimientos sociales, se manifestaría de acuerdo a la relevancia que estos acontecimientos tienen para el sujeto. Pero, paralelamente, este autor también resaltaré la acentuación de *las similitudes intra-clase*: una minimización de las diferencias percibidas entre los estímulos que pertenezcan a una misma clase. En otras palabras, las personas se concebirían como más iguales con personas que son parte de su endogrupo.

La categorización resulta importante, sobre todo, cuando en el discurso social cotidiano aparece la distinción entre “ellos/nosotros” (los semejantes a uno mismo y los que se consideran como diferentes). Se manifiesta una serie de consecuencias sociales evidentes en las relaciones cotidianas que no sólo conlleva la percepción de diferencias, sino la concreción de comportamientos y actitudes discriminatorias y de exclusión, o bien de aceptación e inclusión. Las personas consideradas dentro de un “nosotros” -el endogrupo- tienden a ser favorecidas con el comportamiento social. Mientras los “ellos” -el exogrupo- dependiendo del grado de cercanía a la norma social aceptada, pueden ser tratados de manera diferencial y jerárquicamente. Esto se debe a que con la categorización social, las personas se perciben dentro de una categoría concreta, generando una autoidentificación personal -con significado racional, emocional y valorativo de esta pertenencia- respecto de un grupo. Para que el sujeto considere esta autoidentificación grupal como algo positivo, se requiere, según H. Tajfel, compararse con otros grupos o categorías sociales, y de esa manera, poder distinguirse y valorar positivamente la propia autoidentificación.

La comparación se sustenta en un proceso de *asimilación*, por el cual las personas dan contenido a las categorías de acuerdo a su propia identidad grupal. La asimilación estaría directamente relacionada con el hecho de que las personas buscan una *coherencia cognitiva* al establecer las atribuciones sociales esperadas ya que han de servirle para ajustarse a nuevas situaciones sociales y preservar su autoimagen. En la vida cotidiana, se producen situaciones de cambio en el entorno social importantes, ante las cuales el sujeto debe recurrir a estas categorizaciones aprendidas para poder comprender y dar coherencia a lo que sucede. Por un lado, hay variaciones en las propias circunstancias del sujeto dentro de su grupo de pertenencia y, por otro, también existen cambios que se presentan en las relaciones intergrupales, y que terminan afectando directamente a su vida. Frente a estas variaciones, las personas necesitan darse una explicación satisfactoria, con el afán de mantener su identidad social -entendida como la atribución de características al endogrupo compartidas por el individuo.

Sin embargo, muchas veces estas comparaciones distintivas entre un grupo y otro son sustento de un cierto *etnocentrismo jerarquizador* que puede llevar a prácticas discriminatorias concretas. En ese sentido, A. Sen destacará que una importante fuente de conflictos potenciales en el mundo contemporáneo “es la suposición de que la gente puede ser categorizada únicamente según la religión o la cultura (...) se ignoran las otras identidades que los individuos tienen y valoran, entre ellas la clase, el género, la profesión, el idioma, la ciencia, la moral y la política (...) Cuando las relaciones son tomadas en términos intergrupales singulares (...) se pierden muchas cosas importantes de la vida humana, y los individuos son encasillados” (Sen, 2007, 16-17).



### 6.1.2. Prejuicios y estereotipos

A partir de estas representaciones o imaginarios sociales contruidos a base de las comparaciones constantes entre lo que se considera como un “nosotros” y un “ellos”, es como nacen unas categorías que son más utilizadas que otras. Las representaciones sociales van organizando las percepciones que se tienen respecto de otras personas y todo ello va cristalizando en actitudes, valores y prácticas cotidianas. Por un lado, aparecen *los prejuicios* –en gran parte negativos- que manifiestan las personas hacia otras por su pertenencia a un grupo concreto. Por otro, surgen *los estereotipos* que son las creencias generalizadas asociadas a una categoría grupal, “que están fuertemente arraigadas emocional y racionalmente y que son difundidas por una comunidad” (Pujal, 1996, 86-87).

Tanto los prejuicios como los estereotipos forman parte del proceso de *categorización social*, pero simplifican lo que se considera como real, permitiendo con ello la emergencia de ciertas relaciones de poder y el mantenimiento de desigualdades sociales concretas. Los estereotipos introducen simplicidad en un contexto social cambiante, haciendo que las diferencias difusas se conviertan en claras, o bien, generando nuevas diferencias. Pero, además, los estereotipos son *resistentes al cambio* incluso conociendo la información que los pueda contradecir. “La persona con prejuicios está comprometida emocionalmente en el mantenimiento de la diferenciación entre su propio grupo y los otros (...) la preservación de estos juicios es auto-recompensante y esto sucede así cuando las estimaciones basadas en prejuicios se hacen en un contexto social que apoya fuertemente las actitudes hostiles respecto a un grupo particular” (Tajfel, 1984, 162).

En torno a los prejuicios, H. Tajfel dice que cuando los temas son de gran importancia para las personas que emiten juicios sobre otras personas, se produce una polarización de éstas aseveraciones. Así, “cuando las diferencias entre los estímulos juzgados por el sujeto han adquirido en el pasado algún tipo de significación emocional o de ‘valor’ para él, tenderá a usar en sus estimaciones de magnitud una proporción relativamente alta de juicios extremos” (Tajfel, 1984, 131). Ello influiría en la formación de los prejuicios y el nivel de implicación emocional que las personas tienen respecto de los temas que están valorando en el momento de emitir las aseveraciones. H. Tajfel considera que se enjuicia a las personas en términos de atributos de una escala de mayor a menor, pero que la importancia de éstos atributos varía de persona a persona. Por ejemplo, el autor a través de diversas pruebas psicológicas realizadas a personas con prejuicios raciales, muestra que un grupo de sujetos con prejuicios racistas acentúa más las diferencias en el color de piel que los grupos de sujetos que no manifiestan este prejuicio. “La diferencia entre los dos grupos de sujetos evaluados sólo se puede definir en términos de la relevancia emocional (...), valorativa de la clasificación para los sujetos” (Tajfel, 1984, 100).

El mismo autor comenta que los estereotipos resultan de la asignación en común de “ciertos rasgos a los individuos que son miembros de un grupo, y también la atribución en común de ciertas diferencias respecto de los miembros de otros grupos” (Tajfel, 1984, 142). Así, con la *estereotipia* se podría producir un aumento de la acentuación de las diferencias entre los grupos sociales al asignar valor a ciertas características que, supuestamente, compartirían los miembros de una categoría concreta. En otras palabras, las personas de un grupo se tienden a concebir, desde una mirada externa, más semejantes entre sí en relación a las características del estereotipo existente socialmente sobre ese grupo. “Un estereotipo acerca de un grupo (...) se define en términos de un consenso de opinión concerniente a los rasgos que se atribuyen a ese grupo. Si se les presenta a los sujetos una lista de atributos y se les pide que indiquen aquellos que en su opinión se aplican a un grupo en concreto, se puede presumir que los atributos elegidos más frecuentemente pertenecen al estereotipo culturalmente mantenido” (Tajfel, 1984, 143). E incluso puntualizará, por un lado, que la escasez de información específica sobre algunas personas contribuye a que los sujetos tiendan a recurrir a lo que saben o creen saber respecto del grupo al que pertenece el individuo; y, por el otro, que las personas son más sensibles a establecer diferencias individuales entre los miembros de un grupo cuando el sujeto pertenece al propio grupo. Dicho de otro modo, las personas para establecer juicios respecto de otras personas, utilizarían la generalización de las características que, supuestamente, tiene un determinado grupo a todos sus miembros, pero no utilizarían el mismo procedimiento, cuando se trata del propio grupo social, donde si se establece más diferenciación individual.

### 6.1.3. Hacia la estigmatización

Como hemos visto, las categorizaciones sociales permiten asignar una serie de atributos a las personas que son percibidos como corrientes entre los miembros de un grupo social. Es el mismo medio social quien refuerza esas categorías y las personas que pueden ubicarse dentro de ellas, y quienes se sitúan fuera. Sin embargo, al encontrarse con personas “extrañas” a la propia categoría, se buscan otras categorías para asignarles una identidad social concreta. Ante esta asignación de categorías también se generan expectativas sobre las normas de comportamiento y unas demandas sociales sobre la ubicación de esas personas dentro del grupo social. Muchas veces, todo este proceso de construcción de imaginarios simbólicos en torno a los grupos sociales también degenera en la creación de *estigmatizaciones* de esas clases grupales.

E. Goffman señala que “mientras el extraño está presente ante nosotros puede demostrar ser dueño de un atributo que lo vuelve diferente de los demás y lo convierte en alguien menos apetecible –en casos extremos, en una persona casi enteramente malvada, peligrosa o débil. De esa manera dejamos de verlo como una persona total y corriente para reducirlo a un ser (...) menospreciado. Un atributo de esa naturaleza, es un estigma” (Goffman, 2006, 12). El *estigma* es la marca que termina generando identidades deterioradas y

que sirve como un medio de *control social formal*, ya que tiene como función eliminar la competencia o limitar las opciones del otro perteneciente a ese grupo social. La persona que podría haber sido aceptada en un intercambio corriente, al poseer un rasgo que se le impone por la fuerza externamente, lleva a que el grupo se aleje de ella, anulando el resto de sus atributos. En ese sentido, A. Sen señala que las “atribuciones vehementes pueden incorporar dos distorsiones distintas, aunque interrelacionadas: una descripción errónea de las personas que pertenecen a una categoría dada y la obstinación en que las características descritas erróneamente son los únicos rasgos relevantes de la identidad de las personas” (Sen, 2007, 30).

Las normas sociales aceptadas para el grupo mayoritario se muestran de forma más evidente aún cuando son trasgredidas por sujetos sobre los que recae un estigma concreto. Para este autor, la *normalidad social* comporta la existencia de sujetos que son considerados “normales” y quienes lo son como “desviados”, apareciendo con ello procesos de estigmatización de éstos últimos respecto de la norma social establecida. La *normalidad* estaría así determinada por una serie de consensos, no necesariamente explícitos, que constituyen la norma a seguir, y que se difunde en las interacciones sociales cotidianas. E. Goffman (2006) pone como ejemplo el ideal de hombre de la sociedad norteamericana: un joven casado, padre de familia, blanco, urbano, nortño, heterosexual, protestante, con educación superior, con buen empleo, aspecto adecuado, y triunfo deportivo. A su juicio, toda persona que no llegue a satisfacer estos criterios en ese grupo social, puede sufrir una crisis en la constitución de su propia identidad, ante la difusión mayoritaria de un cierto ideal de persona a cumplir. El hecho de ser estigmatizado genera una serie de comportamientos discriminatorios por los cuales se reduce las posibilidades de acción de los sujetos estigmatizados (Goffman, 2006).

El autor destaca que *el estigma* no proviene de las características particulares de una persona; sino que aparece en *la interacción y en la valoración de la identidad social*, activada en las relaciones entre los grupos mayoritarios y minoritarios. En este proceso de estigmatización, las personas comprenden los estigmas que sufren otros y, paradójicamente, las personas estigmatizadas bajo una categoría pueden mostrar prejuicios hacia otras personas que los tienen en otras categorías. E. Goffman dice así que “en la ciudad existen comunidades residenciales cabalmente desarrolladas –étnicas, raciales y religiosas- que cuentan con una elevada concentración de personas tribalmente estigmatizadas, en las cuales la unidad básica de la organización es la familia, no el individuo” (Goffman, 2006, 35). Creemos que lo que refleja o representa un estigma puede ayudarnos en el presente estudio para comprender las dificultades que se les plantea a las personas con referentes socioculturales diversos a la hora de establecer relaciones interpersonales. Según E. Goffman cuando una persona adquiere tardíamente un “yo estigmatizado” en su inserción a un nuevo entorno social, las dificultades que experimenta para entablar relaciones son obvias y pueden extenderse en forma lenta, incluso, hasta sus antiguos vínculos sociales (Goffman, 2006, 49).

## 6.2. Prácticas de apertura y rechazo hacia la alteridad

Los estereotipos y prejuicios aportan el abono que permite desarrollar ciertos comportamientos de *discriminación* dirigidos a determinadas personas. Si bien la palabra *discriminar* viene del latín *discriminare* que significa “separar”, “distinguir”, “diferenciar una cosa de otra”, los comportamientos discriminatorios están asociados más que a una simple distinción entre grupos, a una cierta *jerarquización social* de éstos, generando “acciones específicas que están dirigidas a las personas afectadas por los prejuicios y que tienen una doble función: favorecer a los miembros de la propia categoría, y al mismo tiempo, perjudicar a los miembros de otras categorías” (Pujal, 1996, 108). En otras palabras, las personas utilizan las ideas sobre ciertos grupos para favorecer al colectivo con el cual se identifican y para desvalorizar a otros.

Respecto de las conductas de discriminación, H. Tajfel (1984) señala que el constante cambio de las sociedades -con las consecuentes variaciones en las vinculaciones interpersonales- lleva al establecimiento de relaciones competitivas, de cooperación, hostiles o amistosas que están determinadas en gran medida por las situaciones dentro de las cuales surgen. A su juicio, en áreas donde históricamente se han incorporado tradiciones de intolerancia racial, los factores socioculturales son especialmente cruciales a la hora de evaluar el mantenimiento de este rechazo. Así, los actos de discriminación tiene que ser considerados a la luz de los prejuicios y estereotipos que predominan en la sociedad, pero también han de ser considerados bajo las condiciones económicas, sociales, políticas e históricas (Tajfel, 1984). Los actos discriminatorios o de cooperación dependen, entonces, tanto del imaginario instalado en el grupo social, como de las condiciones fácticas en las que los grupos se mueven dentro de un contexto concreto.

### 6.2.1. Racismo biológico

Entrar en el estudio de las relaciones entre los sujetos con referentes de origen diverso, conlleva contemplar tanto fenómenos de cooperación (que favorecen la integración mutua) como de discriminación sociocultural (que promueven la exclusión social) entre las personas que comparten un mismo espacio. Y esas discriminaciones nos llevan a las puertas de un lejano problema: el del racismo. La *teoría de las razas* fue dominante a fines del siglo XIX y parte del siglo XX, pero con el paso de los años ha ido decayendo, al menos en el ambiente científico, hasta llegar a considerarse en él, que en sí las razas no existen, y que tal como revela el genoma humano se trata tan sólo de valorar unas u otras secuencias genéticas en los seres humanos. M. Foucault decía que “el poder de los Estados modernos y el discurso biologizante se apoyarán sobre aquella contrahistoria para desarrollar las bases teóricas del racismo” (Foucault, 1992, 11) y agregará que estas posturas tendrán como objetivo establecer mecanismos de “defensa de la sociedad que se implementan desde los dispositivos disciplinarios y las estrategias biopolíticas” (Foucault, 1992, 13).

En el siglo XIX, el aparataje conceptual de la Biología Evolucionista de la especie humana permitió que en los países industrializados se desatara, según J. Sánchez, “el más descarnado racismo sobre los pueblos de origen no europeo, lejos de considerarse una ideología perniciosa, llegó a constituir para la inmensa mayoría de la población culta –incluso para muchos de aquellos que se mostraban enérgicamente en contra de instituciones como la esclavitud–, el resultado lógico de una verdad demostrada por las ciencias naturales más avanzadas” (Sánchez Arteaga, 2007, 30). Este autor destaca que desde la biología se ejerció una violencia conceptual con la noción de *raza* –transformada en una verdad irrefutable– que sirvió para legitimar una violencia directa y material sobre quienes fueron descritos biológicamente “como seres semi-humanos o cuasi-humanos, o en último término, no tan humanos como el hombre blanco” (Sánchez Arteaga, 2007, 31). Argumentos utilizados políticamente por el esclavismo y el imperialismo burgués. De esta manera, la ciencia de fines de siglo XIX, situó a diferentes grupos humanos en un plano de inferioridad evolutiva respecto del sujeto caucásico, que terminó justificando el ejercicio de poder y la dominación de estos pueblos.

Fue a partir de estos estudios genetistas de dónde apareció un modelo de la especie dividida en subgrupos, cuya herencia biológica llevaría de generación en generación un conjunto de características tales como el color de la piel o el tamaño del cráneo. De ahí bastaba sólo un paso para encontrar supuestas alianzas entre estos rasgos físicos y la afloración de valoraciones respecto de la inteligencia. Pronto este modelo se convirtió en el sustrato para que se elaborara una especie de jerarquía entre las supuestas razas, con las consecuencias negativas que se evidenciaron en su momento y aún se palpan en algunos hechos históricos (como fue el periodo de esclavitud).

Durante el siglo pasado, diversos estudios científicos trataron de demostrar que no existía tal alianza entre la herencia de determinados caracteres físicos y otros culturales, y se comenzó a asignar peso a las condiciones del contexto en que las distintas personas se desarrollan. Aparecieron teorías científicas desde diferentes ámbitos: desde el mundo biológico se comenzó a hablar de la inexistencia de diferencias culturales biogenéticas transferibles, mientras que desde la antropología, el *relativismo cultural* se esforzaba en demostrar que los factores culturales tenían un peso importantísimo en la configuración de la personalidad. Pero con el paso del tiempo, la mentalidad racista se apropió de las mismas argumentaciones proporcionadas por el relativismo cultural, y se comenzó a hablar de un cierto *determinismo ambientalista* que configuraría adaptaciones culturales específicas y que, por tanto, cada grupo formarían unidades únicas y cerradas. Como señala T. San Román “el fundamentalismo cultural tomó estos mismos argumentos, haciendo ver que las culturas eran rígidas, inalterables, y por tanto incompatibles unas con otras” (San Román, 1996, 42). Como se observa, si bien la reacción que tuvo el relativismo frente a las teorías de las razas contribuyó a la caída del determinismo biológico; le dio también una plataforma a los postulados diferencialistas entre los grupos

socioculturales. Esto con el paso del tiempo, ha dado sostén a miradas discriminatorias desde una perspectiva cultural o, más bien, como destaca T. San Román (1996), para el surgimiento de un cierto *racismo sin raza*. El prejuicio cultural que transmitía esta idea de *raza* –ampliamente cuestionada en nuestros días– continúa permaneciendo en los contactos cotidianos. Sea como fuere, el desarrollo científico ha aportado justificaciones para ambos sectores, tanto racistas como no racistas. En la cotidianidad, no obstante, seguimos evidenciando conductas discriminatorias explícitas. M. Foucault llegará a considerar que el racismo cotidiano sería finalmente “la condición de aceptabilidad de la matanza en una sociedad en la que la norma, la regularidad, la homogeneidad, son las principales funciones sociales” (Foucault, 1992, 14).<sup>30</sup>

### 6.2.2. Racismo cultural

Ya muy pocas personas se reconocen claramente racistas, o manifiestan explícitamente incomodidad frente a algún “otro” que consideren diferente. De hecho, ante cualquier sensación de que una persona esté topando con el tema étnico se puede escuchar de inmediato: “yo no soy racista”. Porque ser racista ya ha caído bajo la censura ética y social, sumado a que ya no existen argumentaciones científicas de peso que lo sustenten. Sin embargo, pese a que existe este posicionamiento ético en forma verbal, en la cotidianidad siguen percibiéndose conductas de prevención o de rechazo producto tanto del imaginario social instalado como de las condiciones sociales en que las personas se relacionan en un entorno concreto. Se trata de un racismo práctico, un racismo sin raza, un comportamiento de negación de los otros sin una dimensión ideológica. T. San Román ha catalogado a estas actitudes como *racismo cultural o alterofobia*, concepto que tomaremos para esta investigación. La *alterofobia* vendría a ser un cierto rechazo a la alteridad, “un racismo latente, a veces, no consciente, que no precisa remitir a la ideología, sino que es en el uso. Lo hace más inabordable porque no se somete a crítica” (San Román, 1996, 100).

Como vimos anteriormente este tipo de racismo aparece ligado, a su vez, a la formulación de prejuicios y estereotipos sociales sobre grupos minoritarios específicos, sean estas minorías nacionales o extranjeras; o bien por las diferencias en torno a algunos hechos socioculturales (formas de reunión, religión, etc.). Todo ello es el alimento de un cierto fundamentalismo cultural. Según A. Sen, al dividir a la población mundial entre aquellos que “pertenecen al ‘mundo islámico’, al ‘mundo occidental’, ‘al mundo hindú’ o ‘al mundo budista’, el poder disgregador de ese sistema clasificatorio se emplea en forma implícita para ubicar inflexiblemente a los individuos dentro de un conjunto único de casilleros rígidos” (Sen, 2007, 35). Otras divisiones posibles (de clase, profesional, grupos

---

<sup>30</sup> Según este autor el racismo podrá funcionar cotidianamente porque justamente los supuestos enemigos que se quiere suprimir no son los adversarios, en el sentido político del término, sino que “son los peligros, externos o internos, en relación con la población y para la población” (Foucault, 1992, 265). Consideramos que esta noción sirve para comprender la prevención y rechazo frente a las personas inmigradas de parte de la comunidad de recepción, en este estudio.

de idiomas, de género, políticas, etc.) están ocultas por esta primacía de la *diferenciación cultural* entre las personas. Por otra parte, esta *alterofobia* precisamente toma como base un argumento que los mismos antirracistas han elaborado, que es el supuesto *respeto a la diferencia*. A partir de ella, las personas racistas defienden la exclusividad y la separación de un “ellos” frente a un “nosotros”, para evitar una supuesta pérdida de identidad cultural.

### 6.2.3. Reacciones de resistencia

Brevemente señalaremos que frente a estos fenómenos de discriminación, exclusión y de racismo sociocultural, muchas veces, los grupos que son objeto de estas marginaciones, desarrollan acciones directas o indirectas, para poder sobrellevar la interacción cotidiana. Algunos estudios, sobre todo postcoloniales,<sup>31</sup> han hablado sobre las *estrategias de resistencia* de los grupos dominados o subalternizados ante los hegemónicos dentro de un determinado contexto social. En este sentido, S. Dube exploró las negociaciones, cuestionamientos y contestaciones que las personas subalternas desarrollan frente a la dominación (en su caso, en India), planteando las diversas respuestas que estos grupos dominados poseen, a pesar de que la creencia general es que éstos manifiestan actitudes pasivas ante “el poder de nominación de los grupos hegemónicos” (Dube, 2001, 12). Generalmente se piensa que los grupos dominados son víctimas *pasivas* de los sectores mayoritarios. Sin embargo, muchas veces las respuestas de los grupos subordinados a las dinámicas de exclusión social no son abiertas, ni explícitas (aunque también pueden serlo), y se desarrollan en espacios determinados y con manifestaciones sociales concretas que demuestran una disidencia marginal hacia el discurso oficial.<sup>32</sup> S. Dube dirá que “la cultura y la conciencia de los grupos subordinados, como se expresan en sus manifestaciones y prácticas, tienen una lógica y una racionalidad distintivas” (Dube, 2001, 44).<sup>33</sup>

En este sentido, consideramos que las personas inmigradas no miembros de la Comunidad Europea han pasado a ser hoy los sujetos de la alteridad por excelencia, y este imaginario social les hace estar sujetas a diversos procesos de subalternización social (políticos, educativos, económicos, etc.). Pero, al mismo tiempo, las personas desarrollan

---

<sup>31</sup> Entre estos investigadores se destacan R. Guha (1988) y S. Dube (2001), y desde una posición crítica, G. Spivak (1999).

<sup>32</sup> R. Guha le llama a este espacio Dominio Autónomo de los Subalternos (Guha, 1988).

<sup>33</sup> G. Spivak en su ensayo denominado *¿Puede hablar el sujeto subalterno?* (1998), cuestiona algunos de los planteamientos de los estudios postcoloniales que hablan de la subalternidad para señalar que los investigadores también narran una visión de lo que ellos creen que los grupos dominados sostienen. Sin embargo, la autora se cuestiona, si realmente en la práctica, estos sujetos subalternos tienen una voz efectiva, no directamente enunciativa, sino con poder efectivo dentro de las relaciones sociales. Según G. Spivak, la posición del sujeto es heterogénea y compleja, y está implicado en relaciones no menos complejas de dominación (de clase, de raza, de género), o está sometido a estrategias diversas de supresión y silenciamiento.

diversas estrategias de inserción social muchas veces afectadas por dinámicas de resistencia a la asimilación. Intentaremos esbozar algunos de estos comportamientos en esta investigación para poder ubicar este potencial de acción de las personas como parte importante de los procesos educativos no formales en los entornos actuales.

#### 6.2.4. Diferencia e igualdad

Durante mucho tiempo, las visiones racistas y no racistas han intentado utilizar las ideas sobre *la igualdad y la diferencia sociocultural* de las personas como términos excluyentes. Por un lado, han existido posturas racistas que rechazan la *igualdad* entre sujetos que comparten un entorno tomando como base argumentos biológicos y también culturales de una supuesta jerarquía grupal. Pero, a la vez, también se han dado posturas antirracistas que se enfrentan a la promoción de un cierto universalismo igualitario y defienden el respeto a las culturas propias de cada pueblo. Igualmente, hay colectivos antirracistas que defienden la igualdad entre todos los sujetos y de ahí que promulguen la inexistencia de una jerarquía social, mientras que también existen posturas racistas que alegan la misma *igualdad* para evitar la concesión de beneficios específicos a sectores minoritarios y subalternizados en las sociedades.

Como se aprecia, ambas ideas, tanto la de igualdad como de la diferencia radical, pueden ser utilizadas discursivamente para los propios intereses y fomentar con ello, ya sea conductas de discriminación o, por el contrario, de cooperación. Sectores racistas han erigido sus argumentaciones en el *derecho a la diferencia*, haciendo referencia a la identificación exclusiva de las personas con sólo ciertos caracteres culturales y el alegato del desarrollo autónomo de cada pueblo. De ahí, que las conductas cotidianas impliquen un rechazo a quienes buscan una cierta desestructuración de una identidad mayoritaria.<sup>34</sup> Por su parte, sectores antirracistas han elevado sus argumentaciones bajo el mismo *derecho a la diferencia*, exigiendo respeto por los hechos culturales divergentes que manifiestan algunos sectores sociales dentro de un contexto concreto (como puede ser el velo en la cultura musulmana). Estos dos conceptos, igualdad y diferencia, navegan en una atmósfera difusa, siempre que se tomen como conceptos totalmente contradictorios. Así lo señala S. Dube, “las diferencias culturales eran plasmadas siguiendo principios de orden y etapas de sucesión que debían transformarse en jerarquías de alteridad, las cuales mostraban una gran variedad de rasgos exóticos y eróticos, duraderos y peligrosos. Al mismo tiempo, las invocaciones de una humanidad común solían contener la dialéctica de la raza y la razón, que servía, por ejemplo, para declararse en contra de la esclavitud pero también para expresarse utilizando las categorías de lo ‘primitivo’ y lo ‘incivilizado’” (Dube, 2001, 22).

---

<sup>34</sup> San Román dirá que en este marco difuso entre igualdad y diferencia, actualmente cabe perfectamente ser racista, pedir la expulsión de “los otros” del contexto local “y simultáneamente ser anti-imperialista y denunciar el genocidio, como intromisión contra natura en el desarrollo autónomo de las culturas diferentes” (San Román, 1996, 26).



Al hablar de las relaciones entre personas con referentes de origen diverso, siempre aparecen posiciones que defienden una u otra vertiente: o desde un punto de vista más relativista se tiende a acentuar *la diferencia* (al decir que culturalmente las personas son diferentes y que eso se debe respetar) o, por otra, aparece un discurso universalista que señala que todas las personas *son iguales* y deben gozar por tanto de los mismos derechos.

En nuestro estudio se argumentará que es posible constatar un juego permanente entre éstos dos conceptos, de una manera no contradictoria. A nivel general, como miembros de la misma especie, las personas son semejantes, siguen un proceso biológico determinado y poseen las mismas estructuras biológicas. Todos los sujetos para constituirse como personas requieren de un proceso de socialización, de una entrada en un ambiente cultural concreto. Pero ese entorno sociocultural mismo ya es diverso *per se*, afectado por variables de género, edad, de clase, culturales, etc. Así, la *diferenciación* es parte de cualquier grupo social por más que se compartan parámetros y normas de acción similares. Por medio de esas adscripciones culturales, se propician determinados pensamientos, formas de sentir, comportamientos que son más comunes a unos que a otros. Se puede aceptar tanto un universalismo igualitario (como especie y además como motor de la asignación de derechos fundamentales por nuestra condición de personas) así como un relativismo (que acepte las decisiones particulares y las opciones culturales de cada uno de esos sujetos). Fomentar relaciones de cooperación entre las personas cohabitantes de un espacio, requiere aprender a convivir con esta paradoja compleja: decir que las personas son todas iguales, pero a la vez, todas diferentes. Asumir esta perspectiva conlleva, por un lado, relativizar el etnocentrismo cultural de cada grupo social, con lo cual se acepta la construcción de las verdades de cada colectivo como posibles y, por otro, evidenciar las similitudes que se niegan ante la acentuación de las diferencias en las manifestaciones culturales.

### 6.2.5. Alterofilia y cooperación

Por ello, el presente trabajo de investigación toma el concepto de *heterofilia* como sustento para el análisis de las relaciones interpersonales entre personas con referentes diversos considerando, por un lado, que esta noción permite apuntar a un flujo comunicativo entre los miembros de referentes culturales diversos (teniendo presentes las limitaciones estructurales de la gestión de la diversidad) y, por el otro, porque puede enriquecer a una sociedad diversificándola más que llevándola a un caos desintegrador.

T. San Román destaca que la *heterofilia* “es el precio por la otredad” y la posibilidad de mezcla y negociación de lo propio con lo ajeno, pero que implica una paridad previa, entendida exclusivamente como aquella que permite el uso de los derechos cívicos (San Román, 1996, 177). Esta igualdad no implicaría una asimilación étnica, es decir,

la renuncia a las características identitarias, sino que apuntaría a lo que anteriormente llamamos *integración mutua*. A juicio de la autora, “cualquier propuesta de convivencia y de un estatuto cívico igualitario en derechos comunes, pasa por la comunicación y el conocimiento, pero en la medida en que tal convivencia y tal estado dependen de la superación de intereses dispares, desigualdades y diferencias con contenidos y con relaciones asimétricas (...) se precisa una negociación (...) y antes del diálogo, una paridad” (San Román, 1996, 129).

Así, más que hablar de relaciones interculturales, en esta investigación esbozaremos las *relaciones heterofílicas o de cooperación*, siguiendo los planteamientos de T. San Román (1996). Esto nos permite centrar el tema de la *diferencia* no exclusivamente en cuanto a la procedencia de las personas, sino considerarla como parte inherente a cualquier grupo social, expresada en diversos aspectos. Además este concepto nos permite situar *la cooperación* en torno a otras consideraciones que comparten las personas más allá de su procedencia, como por ejemplo, el hecho de compartir un espacio residencial como *vecinos/as*. En definitiva, el concepto de *heterofilia* considera a la cultura como algo dinámico, no estático, ni esencialista, lo que permite abrirse a nuevas síntesis culturales.

## Cuadro sinóptico N° 6: Discursos en la construcción de la alteridad

<p><b>Lenguaje: constructor de realidad</b></p> <p>Los <i>sistemas de nominación</i> son básicos para articular los modos <i>de ser y estar</i> de los sujetos en un contexto. Son un ejercicio de poder y es una práctica social.</p> <p>Se requiere una reflexión ética sobre el poder de esta nominación porque permite la clasificación de <i>lo propio y lo ajeno</i>.</p> <p>Se generan “geografías imaginarias” de los otros. (Said, 2003).</p>	<p>● <b>Categorización social</b></p> <p>Las categorías solidifican realidades e imágenes desde el endogrupo al exogrupo. Ayudan a una adaptación al contexto pero generan procesos de sobre-estimación perceptiva y de similitud dentro de un mismo grupo. Permiten establecer una diferenciación entre “nosotros” y “ellos” (endogrupo/exogrupo), desde una perspectiva diferencial y jerárquica.</p>
	<p>● <b>Prejuicios y estereotipos</b></p> <p>Son categorizaciones que están arraigadas emocional y racionalmente. Simplifican lo que se considera como real, pero permiten la emergencia de relaciones de poder y el mantenimiento de desigualdades sociales. Se asignan, generalizando, ciertos rasgos a los individuos que son miembros de un grupo. <i>La estereotipia</i> está asociada a una valoración concreta positiva o negativa.</p>
	<p>● <b>Hacia la estigmatización</b></p> <p>Las categorías generan expectativas sobre las normas de comportamiento de las personas dentro de un grupo social. El <i>estigma</i> es la marca que termina generando identidades deterioradas y que sirve como un medio de <i>control social formal</i>. No proviene de las <i>características particulares</i> de una persona; sino que aparece en <i>la interacción y en la valoración de la identidad social</i>, activada en las relaciones entre los grupos mayoritarios y minoritarios.</p>

Cuadro sinóptico N° 7: Prácticas en la construcción de la alteridad

<p><b>Prácticas de apertura y rechazo hacia la alteridad</b></p> <p>Los <i>imaginarios simbólicos</i> respecto de la alteridad terminan teniendo una cierta "<i>eficacia social</i>" en las relaciones de las personas. (Mafessoli, 2003).</p> <p>Esta <i>eficacia social</i> se manifiesta en actitudes, comportamientos y actuaciones directas entre los sujetos que comparten un territorio.</p>	<p>● <b>Discriminación social</b></p> <p>Es más que una simple distinción entre grupos. Es una <i>jerarquización social</i> que influye en acciones específicas.</p> <p>Se sustenta en los prejuicios y estereotipos, pero también se produce bajo ciertas condiciones económicas, sociales, políticas e históricas.</p>
	<p>● <b>Racismo biológico</b></p> <p>Biológicamente, la teoría de las razas es insustentable, pero el prejuicio cultural que transmitía esta idea continúa. Se da un cierto <i>racismo sin raza</i>.</p>
	<p>● <b>Racismo cultural</b></p> <p>Es un comportamiento de negación de los otros sin una dimensión ideológica. La <i>alterofobia</i> es ese rechazo a la alteridad, un racismo latente, a veces, no consciente, que no precisa remitir a la ideología. Ligado a prejuicios y estereotipos sociales sobre grupos minoritarios.</p>
	<p>● <b>Reacciones de Resistencia</b></p> <p>Los grupos minoritarios desarrollan negociaciones, cuestionamientos y contestaciones a la dominación. Son sus respuestas al sistema -a pesar de que se tiende a pensar que son grupos pasivos respecto del poder de los grupos hegemónicos.</p>
	<p>● <b>Diferencia e igualdad</b></p> <p>Se utiliza la <i>igualdad</i> y la <i>diferencia</i> de las personas en términos excluyentes. Pero es posible plantear un juego permanente de estos conceptos, no contradictoria sino complementariamente. Considerar que es posible pensar que las personas son iguales y diferentes a la vez.</p>
	<p>● <b>Alterofilia y cooperación</b></p> <p>Conceptos que permiten apuntar a un flujo comunicativo entre los miembros de referentes culturales diversos (teniendo presentes las limitaciones estructurales de la gestión de la diversidad) y, por el otro, pueden enriquecer a una sociedad, diversificándola. La <i>heterofilia</i> es el precio por la otredad y la posibilidad de mezcla y negociación de lo propio con lo ajeno. Implica una paridad previa -aquella que permite el uso de los derechos cívicos.</p>





# CAPÍTULO VII

## HACIA LA EDUCACIÓN DE UNA ÉTICA DE LA CORRESPONSABILIDAD

### 7.1. La educación como intervención y apuesta ética



El desarrollo teórico que hemos concretado hasta ahora, ha obedecido a una cierta secuenciación de los diferentes factores –macro y microsociales- que creemos están implicados en la interacción cotidiana de los sujetos concertados en un mismo espacio y con referentes diversos, del cual pretendemos a posteriori, con el trabajo de campo, extraer algunas luces. Sin embargo, todo este encadenamiento ha sido ubicado siempre con un norte claro: entregar nociones propositivas, a nivel educativo, que puedan contribuir a un mejor entendimiento de estas mismas vinculaciones sociales. De ahí, que este capítulo presente a la *educación* como una forma articuladora y un camino de intervención social que permite generar una ética diferente, co-construida, capaz de desarrollar nuevas dinámicas de relación en el *espacio local* y formas de comprensión distintas entre quienes comparten unos u otros contextos locales en la actualidad. En este apartado, intentaremos así esbozar de qué forma la educación<sup>35</sup> puede ayudarnos a enfrentar los procesos de

---

<sup>35</sup> Hablaremos desde una perspectiva ética educativa, y a la vez, en un nivel práctico, desde la educación no formal.

exclusión social que algunas personas inmigradas padecen, con toda la carga simbólica que conllevan (imaginarios sociales negativos) y las discriminaciones explícitas; como también avizorar algunos pasos para avanzar en una *integración mutua* dentro de un contexto abierto y cambiante.

Considerar a la *educación* como posibilidad de acción concreta en estos entornos, nos lleva a pensar en los aspectos éticos de un entendimiento mutuo en la cotidianidad. Esto supone cuestionarse de qué forma actualmente se vive la sociabilidad en los contextos locales, cómo se entiende políticamente la diversidad social existente, y las nociones de *cultura, identidad, racismo o cooperación*. En definitiva, cómo se plantea *la ciudadanía y la vecindad*.

Consideramos por ello que para enfrentar la complejidad de *los espacios locales* actuales, se requiere educar en una cierta *ética de corresponsabilidad* en las relaciones cotidianas, que responda a los desafíos que implica vivir en una sociedad plural y abierta, sin olvidar las lógicas de poder entre sectores dominantes y dominados que convierten a éstos últimos en excluidos o subordinados. El sólo hecho de la llegada de personas de otras latitudes nos debería hacer pensar en una dimensión ética mínima: la desigualdad económica es una cuestión mundial que afecta a todos, que cuestiona los respectivos posicionamientos y nos lleva a pensar en los derechos sociales que cualquier sujeto posee por el solo hecho de ser persona.

El asentamiento definitivo en determinadas comunidades de mujeres y hombres venidos de otros países, nos exige pensar en formas de convivencia que no pasen por caminos ya ensayados que han dado resultados insatisfactorios (la asimilación, la simple tolerancia, o la violencia directa o encubierta de unos sujetos frente a otros). Se trata de responder al contexto diverso que es propio de cualquier entorno social; a una situación compleja donde es necesario esbozar claves y estrategias de relación y de diálogo que promuevan una convivencia pacífica, considerando la realidad poliforme de cada grupo social.

La inmigración, como hemos señalado en los capítulos anteriores, no remite exclusivamente a un problema cultural, sino a múltiples dimensiones de lo social (relaciones económicas, políticas, de género, etc.) que, obviamente, deben ser tratadas desde diversos sectores y disciplinas. El campo de la educación es una de ellas, sobre todo porque es una área que permite establecer medidas directas para trabajar las diferencias y similitudes entre las personas o, por el contrario, reproduce un muro de separación, de exclusión y de legitimación del imaginario social negativo respecto de lo que se considera como *foráneo*.



## 7.2. Claves para una educación de una ética de la corresponsabilidad

Creemos que la educación puede aportar un soporte ético construido de corresponsabilidad en torno a las relaciones cotidianas, que se base en la aceptación del “otro” como un legítimo “otro” en la vida diaria (Maturana, 1992). No sólo se trataría de fomentar una educación ética para responder a los conflictos interétnicos sino que se intenta evidenciar que este tipo de educación se requiere para responder a la diversidad inherente de cualquier sociedad actual. Como señala H. Maturana la solución de cualquier problema social pertenece al dominio de la ética, es decir, “al dominio de seriedad en la acción frente a cada circunstancia que parte de aceptar la legitimidad de todo ser humano, de todo otro, en sus semejanzas y diferencias” (Maturana, 1999, 36). Creemos que una educación que brinde luces de cómo se gestan las relaciones entre los sujetos miembros de una comunidad, independiente de su lugar de procedencia, sirve como reacción a los procesos de exclusión que se viven y que cuestionan, incluso, la vida democrática de estos mismos entornos.

Sin embargo, para que este tipo de educación pueda concretarse, deben considerarse algunos aspectos centrales que resultan imprescindibles. A nuestro entender, estas claves son: la opción por el carácter situado, la educación comunitaria, la promoción de la igualdad de oportunidades a nivel local, la apertura y reconocimiento del “Otro”, y el desarrollo de la comunicación y las relaciones dialógicas.

### 7.2.1. Opción por el carácter “situado”

Como considera C. Geertz, “todo conocimiento es ineluctablemente local” (Geertz, 1994, 4). Y, por tanto, consideramos que una de las claves para aproximarse a esta educación ética de la corresponsabilidad, implica asumir ese contexto local como marco de acción; como una apuesta *situada*. En este sentido, tomaremos algunas nociones de D. Haraway, autora que pone la atención en la producción de un *conocimiento situado*, lo que quiere decir, que está siempre localizado en un contexto concreto, que emana de verdades prácticas de sujetos encarnados en un espacio, y que, no considera universales absolutos sino verdades parciales. Este tipo de visión es responsable de las personas que intervienen, además de ser crítica y pretender transformar las prácticas sociales hegemónicas. Esta perspectiva posee una importante dimensión política e insiste en la *capacidad transformadora de las prácticas* que se desarrollan en lo local, privilegiando una matriz relacional como unidad de análisis (Haraway, 1995).

En este sentido, creemos que cualquier intervención social -también las educativas- parten de esta localización *situada* de los hechos sociales, lo cual es importante considerar a la

hora de caminar hacia la construcción de una educación ética de la corresponsabilidad. “Todos los ojos, incluidos los nuestros, son sistemas perceptivos activos que construyen traducciones y maneras específicas de ver, es decir, formas de vida. No existen fotografías no mediadas...” (Haraway, 1995, 327). La consecuencia de asumir esta visión *situada* es la responsabilidad de hacerse cargo de la co-construcción de la realidad que se enuncia o de las prácticas y discursos que se reproducen. “El yo que conoce es parcial en todas sus facetas, nunca terminado, total, no se encuentra simplemente ahí y en estado original. Esta siempre construido y remendado de manera imperfecta y, por lo tanto, es capaz de unirse a otro, de ver junto al otro sin pretender ser el otro” (Haraway, 1995, 331-332).

Por otra parte, tomar como centro “lo local” permite cambiar el foco de atención de las relaciones entre personas con origen diverso desde sus respectivos referentes socioculturales para situarlo en otras áreas de común acuerdo, independientemente de su lugar de origen. El acercamiento contextual permite la conjunción entre *la pertenencia local* de las personas y *el distanciamiento* de ese contexto, apareciendo en este proceso brechas que dan paso a la transformación social y personal. Estas transformaciones (muchas veces híbridas en sus aspectos culturales) son el fruto de los procesos de interpretación que realizan actores reales que entran en contacto en un espacio determinado. De esta manera, la *interacción* pasa a ser el concepto central de una intervención educativa, y el *barrio* aparece como posibilidad para fomentar los lazos comunitarios y la cooperación, valores que se ven amenazados por otras visiones predominantes como la competitividad y el individualismo (muchas veces, fermento para prácticas de exclusión).

### 7.2.2. Educación comunitaria

El papel de la educación es fundamental en cualquier dinámica de cambio social. En ese sentido, creemos que la educación social es una oportunidad de transformación de estas dinámicas de desigualdad y de exclusión que se están dando en los actuales marcos locales. El énfasis, hasta ahora, se ha puesto en la *educación intercultural* dentro de las escuelas y las diferentes organizaciones educativas<sup>36</sup>. J. Jordán considera que, muchas veces, el concepto de *educación multicultural* responde a una visión simple a modo de ideología y no tanto para adaptar la educación, efectivamente, en la práctica (J. Jordán, 1994). En este sentido, coincidimos con el autor en que, al hablar de educación en campos donde se intenta fomentar un respeto efectivo hacia la diversidad sociocultural, no se puede responder con acciones superficiales y esporádicas, y de ahí que pensemos en procesos educativos más allá de los marcos institucionales tradicionales.

---

<sup>36</sup> Existen diversos modelos educativos para entender la diversidad en las escuelas, que van desde modelos de compensación, integracionistas, pluralistas o interculturales. A. Muñoz (2001) Enfoques y Modelos de de Educación Multicultural e intercultural. Consulta en línea: [www.aulaintercultural.org/IMG/pdf/sedano.pdf](http://www.aulaintercultural.org/IMG/pdf/sedano.pdf) (7 de septiembre de 2005).

Tal como dijimos, creemos que es necesario, primero, asentar algunos principios formativos nuevos basados en esta *educación de una ética de la corresponsabilidad* y, luego, generar procesos educativos prácticos que superen los márgenes institucionales tradicionales para pasar a una acción transformadora de la propia comunidad local<sup>37</sup>. En otras palabras, ya no basta trabajar sólo en las aulas, sino que se debe apuntar a generar un clima comunitario favorable a la diversidad; avanzar en la creación de un cierto *espacio público educativo* que potencie relaciones locales menos centradas en la procedencia, para pasar a otros aspectos de vinculación social que generen unas relaciones más justas en cuanto al posicionamiento de los actores que comparten ese contexto.

Creemos igualmente necesario generar procesos de *educación no formal* porque la reproducción de los imaginarios simbólicos no sólo se dan en las instituciones tradicionales como la escuela, sino en el ambiente cotidiano y en medio de las relaciones sociales más comunes (el barrio, las familias, la vecindad próxima, etc.). Como señala H. Maturana, toda comunidad existe como una red de procesos, actos, encuentros, conductas, emociones, “que configuran un sistema de relaciones de convivencia que penetra en todos los aspectos del vivir”, y, agrega este autor, “es por esto mismo que la educación, como proceso de transformación en la convivencia, ocurre en todas las dimensiones relacionales del vivir, tanto de los espacios privados (...) como en los espacios públicos” (Maturana, 1999, 10).

Para esta investigación consideraremos como *educación no formal* a las intervenciones educativas que se pueden dar en contextos diferenciados al sistema educativo legalmente establecido y obligatorio, pero que posee una intencionalidad educativa y una planificación de experiencias de aprendizaje, según podemos extraer de la definición dada por J. Trilla (1993). En ese sentido, asumimos que la educación es una área que no puede ser considerada exclusivamente como una acción que sólo se ejecuta en ciertos momentos de la vida de las personas, sino que la formación es una educación permanente en la sociedad. La *educación no formal* se forma en torno a un eje *participativo* que asume las demandas de las personas de un determinado entorno, pero que además avanza hacia la adopción de un *diálogo permanente* como metodología, y rescata la *experiencia personal y colectiva* como fuente de aprendizaje.

Algo similar plantea J. M. Asensio cuando señala que “la complejidad de las relaciones humanas solicita adquisiciones no contempladas en las disciplinas curriculares (autoconocimiento, interpretación adecuada de las situaciones vividas, flexibilidad de los modelos mentales, comprensión del otro, habilidades emocionales diversas, etc.), que, precisamente por ello, no siempre son tenidas en cuenta por la educación” (Asensio, 2004, 44). Pero, a la vez, cabe decir que considerar una acción local no implica ignorar

---

<sup>37</sup> Tal como lo plantea O. Fullat todo proceso educativo tiene fines que responden a dos facetas: “los fines menores e inmediatos de la educación cobran inteligibilidad a partir de dichos macromodelos antropológico-ontológicos” (Fullat, 2000, 116).

los *aspectos macro-estructurales* que traspasan cualquier tipo de relación social, sino todo lo contrario. En esta investigación se sostiene que parte de los procesos de educación no formal están destinados al perfeccionamiento de la formación y de la condición social de los individuos, ya que la finalidad de este tipo de intervenciones tiene que ver con la mejora de la realidad social más próxima. En ese sentido, J. Trilla -reconociendo la amplitud de posibilidades existentes en la educación no formal- destaca que parte de las funciones de este tipo de intervención son las relacionadas con los “aspectos de la vida cotidiana y social” y agrega que la Educación No Formal (ENF) “cubre a menudo necesidades educativas particulares, inmediatas, autóctonas u ocasionales, que la educación formal, por su mayor rigidez estructural, no puede cubrir...” (J. Trilla, 1993, 32-33).

Esta apuesta por procesos de educación no formal también tienen un carácter político, al intentar revertir las dinámicas relacionales entre grupos favorecidos y desfavorecidos. En estos procesos educativos, los deseos de cambio se dan en conjunción con *procesos de concienciación* respecto de las propias situaciones sociales y con una comprensión de los factores más generales que las posibilitan. La pertinencia de este tipo de enfoque educacional, se justifica en el hecho de que los procesos de cambio social en la actualidad están siendo reforzados por los movimientos transnacionales.

Cabe destacar que -uno de los padres de lo que se considera como *educación no formal*- H. Coombs sostenía en un informe de la UNESCO que las necesidades de aprendizaje de las colectividades variaban permanentemente en el tiempo, y que ya el crecimiento demográfico, los fenómenos migratorios, la progresiva interdependencia mundial y los consecuentes cambios sociales y económicos que generaban, estaban convirtiéndose en factores de transformación de las necesidades de aprendizaje en los contextos locales (Coombs, 1973 en Pastor, 1999). Creemos que todos estos aspectos se interrelacionan en el *espacio local*: el “mundo común” que comparten tanto personas nacionales como quienes han venido de otras latitudes. Sin embargo, no puede reducirse a un espacio físico, sino que posee aspectos simbólicos importantes y relaciones de poder que deben cuestionarse para avanzar hacia una convivencia efectiva. H. Giroux (1994) sostiene que la *cultura popular* es aquella que tiene más sentido para quienes viven en ella; y de ahí que pensemos en la importancia de ver cómo se construye ésta actualmente con la intensificación de la diversidad social. Para este autor, muchas veces en los procesos de educación formal “se predica sobre un miedo a la diferencia y la indeterminación (...) y las diferencias de clase, raza y género son ignoradas (...) o subordinadas a los imperativos de la historia y la cultura que son lineales y uniformes” (Giroux, 1994, 97). Por ello, consideremos que la acción educativa no formal como intervención social se convierte en una apuesta política que intenta dilucidar en qué tipo de comunidad<sup>38</sup> queremos vivir y qué tipo de relaciones deseamos proyectar.

---

<sup>38</sup> Un enfoque educativo de este tipo podría encajar perfectamente con lo que R. Rezsóhazy plantea en torno al desarrollo comunitario “una acción coordinada y sistemática que, en respuesta a las necesidades o a la demanda social, trata de organizar el progreso global de una comunidad territorial bien delimitada... con la participación de los interesados”. (Rezsóhazy, 1988 en López Herrerías, 1994, 50).

El *espacio público comunitario* resulta imprevisible ante las múltiples interacciones que lo cruzan, pero creemos que si es considerado como un *espacio educativo*, se puede avanzar en la consideración de que ese contexto está abierto a la novedad constante, aceptando la pluralidad de expresiones que se vivencian en él. P. MacLaren dice que “los educadores tienen la responsabilidad de construir una pedagogía de la diferencia que no exotice ni demonice al otro, sino que intente situar la diferencia tanto en su especificidad como en su capacidad de proporcionar elementos para establecer críticamente relaciones y prácticas culturales” (MacLaren, 1997, 36). Las consecuencias éticas de asumir el ambiente comunitario como un *espacio educativo* saltan a la vista: la moderación del etnocentrismo de todas las posiciones, la comprensión situada de cada uno de los miembros de esa comunidad, y el cuestionamiento de las consideraciones fijas y estancas. Todo ello porque la acogida de la *pluralidad* como algo intrínseco a los grupos humanos puede contribuir a la renuncia a la homogeneidad en las actuaciones personales en función de las características culturales ya que no existiría un único modelo de ser humano, sino múltiples posibilidades. Sin embargo que esta acción educativa valore la multiplicidad, no cierra, sino todo lo contrario, la posibilidad de llegar a acuerdos a nivel local, a consensos de quienes se implican en una relación no instrumental.

Transformar el espacio comunitario en un espacio educativo también podría favorecer la aceptación de la imprevisibilidad de cualquier contacto entre personas, apartándose, con ello, de una cierta racionalidad que pretende programar cada área del quehacer humano. Todos los estímulos son recibidos de forma diferente por los distintos sujetos porque cada uno de ellos tiene un filtro interpretativo, asentado a través de todo el proceso de socialización, aunque no por ello, estancado y cerrado. La *presencia* y la *palabra* de las otras personas transforman la propia posición y, por tanto, puede terminar moderando las clasificaciones rígidas que en torno a esos “otros” se poseen, si es que existe un proceso de encuentro, diálogo y apertura a la escucha.

### 7.2.3. Igualdad en las oportunidades sociales

Sin embargo, no cabe ser ingenuo pensando que sólo las simples relaciones cotidianas desde una perspectiva más o menos ética, favorecerán un mejor entendimiento social ya que, como hemos dicho, muchas de estas relaciones están traspasadas por imaginarios consolidados sobre la alteridad como también por el ejercicio del poder de unos sujetos sobre otros. Estas situaciones se grafican claramente en la desigualdad en derechos que muchas de las personas inmigradas poseen actualmente. De ahí que una *educación para una ética de la corresponsabilidad* supone, además, una *apuesta política*, al asumir como suya la transformación social y la búsqueda de mejoras en las condiciones de igualdad de la ciudadanía. Por eso entendemos que los procesos de educación no formal en espacios locales pueden ser más pertinentes para liderar estas requeridas transformaciones sociales. P. MacLaren destaca que “las pedagogías debieran constituir una forma de criticismo cultural y social; que los individuos están sincrónicamente relacionados con

la sociedad en general a través de relaciones de mediación (familia, amigos, religión, enseñanza formal, cultura popular, etc.), que los hechos sociales nunca se pueden aislar de los valores dominantes..." (P. MacLaren, 1997, 268).

Por ello, esta propuesta educativa debiera considerar, por ejemplo, nuevos conceptos de *ciudadanía*, que se sustenten independiente del lugar de procedencia, por el simple hecho de compartir un territorio. En esta línea, J. del Campo plantea que el papel de la educación en la promoción de una nueva comprensión de la *ciudadanía* pasa por considerar que este concepto está vinculado a derechos y deberes dentro de un contexto de lucha contra la exclusión y marginalidad pero que, además, pone el acento en la valoración de la diversidad en un mundo plural, y la aceptación de la *visibilidad social* de expresiones distintas, entendidas como una riqueza para la comunidad (Del Campo, 2002). Ya el sólo hecho de educar en torno a las implicaciones de la vulneración de los derechos humanos de las personas inmigradas al ser excluidas de ciertos sectores sociales, es una estrategia básica para dar un paso en esta aceptación del cambio social.

Sin embargo, pese a que consideramos que la igualdad ciudadana es una base importante entre quienes habitan un determinado entorno para acceder a las oportunidades que éste ofrece, también es vital contemplar que las personas –independiente de su procedencia– tienen la libertad de adscribirse a diferentes manifestaciones culturales que no afecten a la misma convivencia comunitaria. Aquí coincidimos con C. Camilleri cuando dice que una educación que acepte la diversidad requiere también el "reconocimiento de valores, de los modos de vida, de las representaciones simbólicas que son las referencias de los seres humanos en sus relaciones con los demás y en su aprehensión del mundo, buscando el reconocimiento de su importancia, de su funcionamiento, de su diversidad..." (Camilleri, 1985, 158).

Por otro lado, otra clave de esta educación de una ética de la corresponsabilidad, es poner atención a las *construcciones discursivas* que se emiten y consolidan en torno a la alteridad, y que van cimentando este *imaginario social*, solidificando con ello prácticas de desigualdad y exclusión de ciertos grupos. En esta investigación consideramos que la desigualdad en el acceso a las oportunidades de las personas inmigradas, supone una *desventaja* en relación a la ubicación social que logran otras personas residentes en el mismo espacio (inserción económica sólo en nichos sociales específicos, barreras en el acceso a áreas de formación o en la participación política, etc.). Estas desventajas sociales pueden estar siendo provocadas por factores totalmente independientes a la persona: como rasgos físicos, origen nacional, cultural o situación jurídica. Muchos de estos aspectos están relacionados, como dijimos, con el *imaginario simbólico* que la comunidad posee respecto de las personas extranjeras, lo que conlleva prácticas concretas y relaciones sociales específicas (Mafessoli, 2003).

La educación comunitaria, en este sentido, puede contribuir a transformar este imaginario simbólico acumulado, si es que se asume un cierto paradigma de transformación, a la manera que lo describe Derman-Sparks. Este autor plantea que en los programas educativos sobre la aceptación de la diversidad, se pueden evidenciar dos paradigmas de intervención diferenciados: por un lado, *un paradigma de tolerancia* en que el contenido de la formación consiste en la exposición diferenciada de los grupos culturales –como entidades cerradas-, organizándose en una entrega parcelada de formación; y un *paradigma de la transformación* cuyo contenido intenta entrelazar temas como diversidad, justicia, género, clase cultura, etc., haciendo que estos contenidos se entreguen de manera transversal a todas las actividades de la acción educativa (Derman-Sparks, 1998). En cierta forma, este *paradigma de la transformación* tiene una orientación enfocada a una educación crítica que antepone una disposición contraria a la desigualdad y no a una simple celebración de la diversidad. Creemos que los procesos educativos, bajo esta lógica, podrían generar *habilidades críticas* para desafiar los discursos y prácticas establecidas, y generar posibilidades alternativas de vinculación. Algo vital en el ámbito de las relaciones entre personas con referentes de origen diverso.

#### 7.2.4. Apertura y reconocimiento del “otro”

Esta apuesta por la educación de una ética de la corresponsabilidad se sustenta también en *el reconocimiento de las personas como seres humanos*, independientemente de sus respectivas opciones y posiciones sociales y culturales. El *reconocimiento del “otro”* pasa a ser, de esta manera, un derecho fundamental de la humanidad, sólo por el hecho de co-existir. Sólo este reconocimiento permite cuestionar las injusticias y criticar las desigualdades que otras personas sufren en relación a las oportunidades que un determinado contexto ofrece. Este reconocimiento hace que las personas dejen de *invisibilizar* el aporte que otros sujetos pueden ofrecer. En definitiva, *dar voz* a quienes han sido violentados simbólicamente por sus características culturales. Ello no quiere significar que el simple reconocimiento cotidiano cuestione las estructuras de poder que, muchas veces, sustentan las relaciones entre personas con referentes diversos convirtiéndolas en relaciones de hegemonía y subalternidad. Sin embargo, creemos que el reconocimiento en los espacios locales permite, al menos, abrir un camino de crítica a estas mismas estructuras y cuestionar el mantenimiento de estas relaciones de subordinación.

El reconocimiento de los “otros” y de sus derechos permite que también esos otros sujetos puedan asumir los deberes sociales por habitar un entorno concreto, al sentirse *participes*, miembros activos de esa comunidad. Sin participación efectiva resulta difícil que las personas puedan considerar que los deberes prescritos por un entorno social, les incumben. Ahí radica la *corresponsabilidad*: en definitiva, ser mutuamente responsables de que el “otro” se sienta un legítimo “otro”; lo que permite construir las relaciones

cotidianas desde una perspectiva común que termine beneficiando a todos. Sin duda, *la participación* representa un desafío a las estructuras de dominación que atraviesan a los diversos grupos sociales. Pero la participación real en un entorno no emerge sin un terreno abonado, sin un trabajo gradual y en proceso: se requieren unos usos previos (empatía con las personas, la comprensión, el diálogo, etc.) que son hábitos que se cultivan desde la educación. Se trataría, quizás, de pensar una idea de ciudadano con “varias identidades colectivas concéntricas, inclusivas y no excluyentes, más aún interdependientes” (Muñoz Sedano, 1997, 19), porque resulta difícil que una persona se implique en una comunidad nacional, sin hacer lo mismo en el ambiente más próximo de su comunidad local. En esto consiste la participación efectiva. Según H. Maturana, la democracia surge como un modo de convivencia en el cual todos los ciudadanos tienen libre acceso a todos los temas de la comunidad, tanto para su observación y discusión como para participar en las decisiones de acciones sobre ellos (Maturana, 1999). Entonces es pertinente hablar sobre cómo se concibe esa ciudadanía o vecindad en los espacios locales porque estos conceptos están directamente relacionados con las vinculaciones que se dan entre personas con orígenes diversos.

### 7.2.5. Comunicación y relaciones dialógicas

Otro aspecto de esta educación de una ética de la corresponsabilidad nos lleva a priorizar las *relaciones dialógicas* y la *posibilidad de cambio* que este tipo de vinculaciones genera en los grupos sociales<sup>39</sup>. Aquí consideraremos tanto las características de la comunicación que se manifiesta en estas relaciones, como la posibilidad efectiva del diálogo. En este sentido, creemos que parte importante del desarrollo de esta ética de corresponsabilidad supone recorrer caminos educativos prácticos para comprender los fenómenos comunicativos que se desarrollan en un ambiente de coexistencia de referentes diversos y propiciar, a la vez, el *diálogo* entre las personas para, posteriormente, apuntar a una posible *negociación* que lleve a acuerdos de convivencia entre las múltiples autoidentificaciones de los participantes. Estos acuerdos sólo serán posibles si se basan en la mutua comprensión que nace de las relaciones heterofílicas, las cuales se ven favorecidas por el diálogo.

Estas relaciones de cooperación no anulan las particularidades. Es claro que todos nacemos en un marco sociocultural que nos hace tener ciertas tendencias valorativas diferentes, transmitidas por el proceso de enculturación, y que sin ese proceso sería difícil la orientación de una persona para actuar. Sin embargo, este proceso no incapacita, no anula otras posibilidades de cambio: la enculturación también es un proceso abierto en el tiempo. Por otra parte, el marco cultural originario propio también tiene contradicciones y multiplicidades, lo que hace que pueda manifestarse la capacidad de autocrítica del

---

<sup>39</sup> H. Maturana señalará que los sistemas vivientes interactúan entre sí, son parte del medio de cada cual, “y cambian juntos congruentemente, conformándose juntos y con los elementos no vivos del medio con los cuales interactúan” (Maturana, 1999, 43).



propio punto de vista, de generar una comunicación empática que promueva una construcción de convivencia. Como dice J. M. Asensio "...a pesar de todo, el mundo construido por cada sujeto a partir de unas u otras influencias (...) está abierto en todo momento a cambios no determinables, a derivas insospechadas que vienen influidas por la historia de cada persona, por la interacción de sus estructuras mentales y el medio sociocultural de desarrollo" (Asensio, 2004, 39-40).

A través del diálogo se entra a la posibilidad de cambio, porque el diálogo es en sí, imprevisible. En el diálogo, las posiciones universalistas se tambalean, aparece la crítica y la autocrítica, ya que como dice J. M. Asensio "con independencia de si se alcanzan o no determinados convenios o de si se logra algún tipo de unanimidad, lo constitutivo del diálogo es el saberse en una relación profundamente humana por cuanto tiene de reconocimiento del otro y de desafío a nuestras propias convicciones" (Asensio, 2004, 187). Con el diálogo se puede entrar a relativizar nuestros propios enfoques culturales, para así comprender valores alternativos. En definitiva, comprender al "otro" como legítimo "otro". J. M. Asensio destaca que educar en esta forma de ver al *diálogo*, supone ya educar en "la creencia de que no existe un solo mundo, una sola verdad" (Asensio, 2004, 188).

Un planteamiento educativo ético requiere dar cuenta de la relación con el "otro", no sólo aquel excluido ni el extranjero, sino cualquiera que posee un posicionamiento distinto al propio. Esto implica asumir unas modalidades de *reflexividad* en torno a los propios comportamientos y acciones. Esta reflexión nos permite posicionarnos en apertura comunicativa hacia otras formas de comprensión manifiestas por otros sujetos, donde se esquiven las deformaciones que provienen de los imaginarios sociales predominantes, posibilitando en ello, relaciones de heterofilia y nuevas autocomprensiones. La educación que se requiere en una sociedad dinámica y participativa exige personas críticas, que continuamente cuestionen la realidad de cara a una permanente mejora.

Pero antes de esta apertura al diálogo, es preciso considerar los procesos comunicativos que cotidianamente se desarrollan y que terminan dando datos significativos a los sujetos para validar o contrarrestar los imaginarios sociales que utilizan. La comunicación pasa a tener un lugar central en la educación comunitaria y como dice R. Flecha "la perspectiva comunicativa desarrolla un enfoque basado en el diálogo (...) como camino hacia la superación de las actuales desigualdades y exclusiones" (Flecha en Castells, 1994, 72).

Para el presente estudio, seguiremos los conceptos de comunicación emergidos de la Escuela de Palo Alto<sup>40</sup>, en particular, los de la Teoría de la Comunicación de P. Watzlawick

---

<sup>40</sup> En 1959 el psiquiatra D. D. Jackson fundó el Mental Research Institute, al que se integró en 1962, P. Watzlawick, para estudiar la esquizofrenia. Su principal aporte fue la Teoría de la comunicación interpersonal, la cual se basa en una epistemología constructivista, donde la realidad, por tanto, es construida por un sujeto.

(1997). Uno de los postulados básicos de esta teoría es la *imposibilidad de no comunicar*. Bajo este postulado se sostiene que siempre las personas están inmersas en un proceso comunicativo, aunque no emitan palabras, aún con el más radical de los silencios. Para P. Watzlawick “si se acepta que toda conducta en una situación de interacción tiene un valor de mensaje, es decir, es comunicación, se deduce que por mucho que uno lo intente, no puede dejar de comunicar” (Watzlawick, 1997, 50). De aquí, surge que la comunicación no sólo es verbal, sino que también todos los gestos, posturas, expresiones faciales, formas de vestir, usos de ciertas palabras, inflexiones de voz, etc., comunican algo. Por tanto, toda acción de un sujeto frente a un otro, es una interacción, una relación comunicativa. Por eso muchas veces ocurre que las personas son valoradas de acuerdo a indicios que le son significativos al observador, pero a riesgo de ser “sometidos a una superficial valoración del otro que no siempre nos hace justicia” (Asensio, 2004, 162).

Esto quiere decir que *la relación* es parte integrante de la comunicación y que el contenido de ella, está inmerso dentro de esa relación. Es en la interacción donde se envían señales para la interpretación correcta del mensaje, es decir, donde se *meta-comunica*. En la comunicación con sujetos que provienen de referentes diversos, resulta muy importante tener en cuenta este aspecto de la comunicación, sobre todo para evitar los malentendidos, las incomprensiones, los errores comunicacionales que pueden surgir ya que habría más incertidumbre en este tipo de vinculaciones por la carga simbólica que las personas construyen respecto de los “extraños”, que en la comunicación que puedan tener dos personas que se consideran del mismo marco sociocultural.

En definitiva, la comunicación vista de esta forma puede ser considerada como herramienta de convivencia, parte integrante de un proceso educativo, donde se plantea el conocimiento del otro, pero tratando de superar incluso el propio punto de vista cultural, dejando aparcado cierto etnocentrismo, y siendo fuertemente autocríticos. Este esfuerzo de re-interpretación de las estructuras que nos sirven para entender el mundo, podría ayudarnos a comprender lo que es “el otro” que sentimos como diferente. T. Ting –Toomey define este proceso de comunicación como “el intercambio simbólico en que los individuos van negociando significados compartidos en una situación interactiva concreta” (Toomey en Rodrigo Alsina, 1999, 25). Como se ve, a lo que apunta, es a lograr una *convención de sentido*. En cierta forma, la indeterminación de la comunicación entre las personas deja abierto el camino para posibles incomprensiones, pero a la vez para la ampliación de los sistemas de referencia de cada sujeto. J. M. Asensio dice que esto sucede mediante transformaciones que recuerdan los procesos de asimilación y acomodación piagetianos. “Cuando los referentes culturales de las personas son próximos, acostumbran a modificar éstos en algún aspecto de menor significación (asimilación), mientras que, de ser muy dispares, se ven obligados a incluir nuevos elementos (acomodación) que engruesan su acervo cultural” (Asensio, 2004, 170).

Es cierto que la comunicación parte de la base de un cierto horizonte cognitivo común, que permite que los interlocutores se entiendan. Sin embargo, en la práctica, muchas

veces los mensajes que se transmiten no son entendidos o, más bien, no son interpretados como se espera por el receptor, aún siendo de la misma comunidad de origen. Esto se debe a que parte de los elementos del referente cultural son compartidos a través de la experiencia educativa de toda la vida, pero otros se construyen bajo influencias de diferentes microambientes culturales (variables según la edad, la condición sexual, la clase social, los aprendizajes realizados, etc.), dice J. M. Asensio (2004). Por su parte, D. Bohm (1997) señala que es imposible evitar estas interpretaciones iniciales; sin embargo, considera que un camino para subsanar la comunicación y lograr una cierta comunidad de sentido entre los interlocutores, es el *diálogo*. En ese sentido, J. M. Asensio enfatizará que el diálogo sólo puede ser contemplado desde “un trasfondo ético que nos invita a considerar al otro como a un semejante frente al que nos sentimos responsables” (Asensio, 2004, 219).

A juicio de D. Bohm, el malentendido sale a la superficie cuando se continúa en la interacción, en este “ida y vuelta” de las retroalimentaciones de las personas. En este ciclo retroactivo que es el diálogo, se puede llegar a un contexto común. A juicio de este autor “el diálogo puede servir no sólo para hacer comunes ciertas ideas, sino que también, para hacer algo en común, para crear algo nuevo” (Bohm, 1997, 25). *Diálogo* proviene de la palabra griega *diálogos*. La raíz *logos* es “palabra”, y el prefijo *dia* significa “a través de”. En sí, la palabra diálogo sugiere una corriente de significado que se establece entre los interlocutores. En cambio *discusión* apunta a la separación, a la disyunción, es la forma en que las personas interactuantes desmenuzan una cosa de manera distinta, donde las ideas van y vienen como una especie de “ping pong”. En el diálogo, en cambio, no hay competencia, nadie trata de ganar a un “otro”, sino que es una participación común en algo, de donde puede o no, surgir algo nuevo. D. Bohm dice que “el objetivo del diálogo no consiste en analizar las cosas, imponer un determinado argumento o modificar las opiniones de los demás, sino en suspender las propias creencias y observarlas, escuchar todas las opiniones, ponerlas en suspenso y darnos cuenta de su significado, porque cuando nos demos cuenta del significado de nuestras opiniones, seremos capaces de compartir un contenido común aún cuando no estemos completamente de acuerdo” (Bohm, 1997, 55).

Por su parte, J. M. Asensio nos recuerda que en ciertas comunidades pretéritas, las prácticas de convivencia fueron habituales; tratar variados asuntos con el sólo ánimo de compartir experiencias. De ahí, la necesidad de hacer esfuerzos para recuperar ese diálogo, partiendo de la idea de desactivar la “confianza ciega en aquello que creemos conocer, la tendencia a los fundamentalismos, las ansias de convencer, la creencia en un único tipo de racionalidad” (Asensio, 2004, 190). El sólo hecho de permanecer en interacción no basta para que los interlocutores puedan entenderse. La comunicación puede abrirse a algo nuevo sólo si las personas son capaces de escucharse, lo cual implica un trabajo previo de cada interlocutor de *suspender* sus prejuicios, sus rechazos y hasta sus propias cosmovisiones de las cosas. Si el objetivo de uno de ellos es sólo transmitir

información sin intentar salirse de su propio etnocentrismo, aferrándose a sus ideas, creencias y prejuicios, sin tomar conciencia de esos bloqueos, será mucho más difícil lograr una *comunidad de sentido*. Es en el *diálogo*, cuando los participantes se abren a la posibilidad de cuestionar por sí mismo sus propios puntos de vista, es de donde emerge la *negociación*. Al respecto, R. Flecha planteará que el diálogo es igualitario cuando considera las diferentes aportaciones en función de la validez de sus argumentos, en lugar de valorarlas por las posiciones de poder de quienes las realizan (Flecha, 1998).

La corresponsabilidad se basa en estas participaciones mutuas que posibilita el diálogo y, de ahí, su importancia para ser considerado como central en un proceso de educación ética. J. M. Asensio nos dice que “formar para el diálogo supone así, promover el acceso a la influencia de los conocimientos, emociones y experiencias que lo hacen posible y que impiden, al mismo tiempo, que las personas queden atrapadas en las redes de un pensamiento rígido, autocrático y simplificador” (Asensio, 2004, 190).

En definitiva, creemos que la opción por “lo local”, la consideración de la igualdad en las oportunidades sociales, la apertura y reconocimiento del “otro”, la comunicación y el diálogo son factores necesarios para construir una educación que fomente la ética de la corresponsabilidad, sobre todo para que las comunidades acepten la posibilidad de una ciudadanía abierta a la diversidad de origen. Éste tipo de apuesta política en torno a las relaciones sociales entre personas de procedencia diversa no surge de las mismas relaciones sociales espontáneamente, sino que es una *construcción social* que requiere ser forjada por diversos procesos de *intervención social* (como pueden ser los procesos educativos no formales). En ese sentido, creemos que la educación puede hacer su aporte –tanto desde una perspectiva ética y pragmática– para comprender de otra manera a *la alteridad*, sin que ésta se vuelva irreductible. Como señala J. M. Asensio “... se intensifica cada vez más el deseo de que la educación sea, sobre todo, una formación para la convivencia, para el encuentro” (Asensio, 2004, 19). Creemos que con el cambio en estos imaginarios sociales mayoritarios y el cuestionamiento a las prácticas que de ellos se derivan, puede avanzarse en una convivencia ciudadana más justa e igualitaria, independientemente de los lugares de procedencia de los miembros que comparten un territorio.

## Cuadro sinóptico Nº 8: Educación como intervención social

ALGUNAS CLAVES	
<p>● <b>Opción por el carácter situado.</b> Contexto concreto y verdades parciales. Lo local como marco de acción política y educativa de cambio social.</p> <p>La “interacción”, base de la educación. El “barrio”, marco de acción.</p>	<p>● <b>Reconocimiento del “Otro” como legítimo otro y defensa de los derechos humanos.</b></p> <p>Incidencia en la <b>participación social común</b>: Desafío a las estructuras de poder La participación se educa. Requiere hábitos y apertura.</p>
<p>● <b>Educación comunitaria como acción transformadora contra la exclusión social.</b></p> <p><b>Generación de un espacio público educativo.</b></p> <p>Acciones de educación no formal:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Eje participativo.</li> <li>- Rescate experiencia personal y colectiva.</li> <li>- Pedagogía inserta en el contexto y crítica a aspectos macroestructurales.</li> <li>- Perfeccionamiento de la condición social de las personas.</li> <li>- Cubre necesidades específicas no tratadas en marcos tradicionales.</li> <li>- Apuesta política frente a dinámicas de exclusión. (Clase, género y etnicidad).</li> <li>- Búsqueda de una igualdad de oportunidades.</li> <li>- Re-educación de ideas de ciudadanía, vecindad, aceptación de la diversidad y formas de catalogación de los “otros”.</li> <li>- Paradigma educativo de transformación social.</li> </ul>	<p>● <b>Comunicación y diálogo.</b></p> <p>Comprensión fenómenos comunicativos (imposibilidad de no comunicar). Educación de formas dialógicas. Apertura a la negociación.</p> <p>Cuestionamiento de posiciones etnocéntricas.</p> <p>Reflexividad sobre la nominación y prácticas de relación.</p> <p>Crítica de las condiciones del contexto (macro y micrososal).</p> <p>Corresponsabilidad como producto de la mutua y real participación en una “convivencia dialogante”.</p>



---

## SEGUNDA PARTE

---





# CAPÍTULO VIII

## DESCRIPCIÓN DEL CONTEXTO: LA DIVERSIDAD SOCIOCULTURAL LOCAL

### 8.1. Diversidad cultural por procedencia



Es a partir del siglo XX que las migraciones internacionales comienzan a llamar la atención dentro de las sociedades industrializadas, no sólo por el aumento de los flujos migratorios, sino también por la *visibilidad simbólica* de éstos en los contextos locales. Ya sea por razones de tipo económico, de carácter más personal o familiar, o como proceso insertado en la llamada globalización, en muchas sociedades las migraciones han intensificado en gran medida la *diversidad local* en las últimas décadas. Toda sociedad es en sí multicultural si bien es cierto que, en los últimos años, esta diversidad ha aumentado considerablemente por la coexistencia de personas venidas de diferentes latitudes. Por ello, la *diversidad cultural por procedencia* es uno de los fenómenos en los que se pone hoy mayor atención, por la preocupación que genera respecto de la cohesión y la convivencia social.

Las sociedades donde históricamente ha comenzado esta toma de conciencia han sido aquellas que, ya sea por eventos políticos-sociales o económicos (como los procesos postcoloniales), han recibido una mayor afluencia de extranjeros para residir. Sociedades

como la norteamericana, la inglesa o la francesa, han vivido intensamente la *diversidad cultural por procedencia* y, desde la mitad del siglo pasado, se comenzaron a escuchar en esos países, demandas respecto de los derechos de las personas inmigradas (ya sea reclamaciones anti-discriminatorias como también demandas sociales directas). La consolidación industrial de los países desarrollados en el siglo pasado ha sido un factor importante de atracción para los países en situación de desventaja económica, además de que muchos han mantenido relaciones históricas de dependencia. La búsqueda de mejores condiciones de vida ha generado más emigración en los últimos años, como también la promoción por parte de los mismos países industrializados para atraer mano de obra barata de forma temporal.

Después de diversos procesos de apertura y cierre de fronteras, actualmente se evidencia que en algunos países de la Unión Europea, como el caso de España, existe una coexistencia real de sujetos provenientes de marcos de procedencia diversos: en la CE, según el Informe de la Comisión de las Comunidades Europeas, habría 18,5 millones de personas inmigradas extracomunitarias (COM, 2007). La tipología de la inmigración difiere mucho según el estado miembro. Mientras que la *reagrupación familiar* es considerable en países como Austria, Francia o Suecia; otros estados miembros, entre ellos España, registraron un alto porcentaje de *inmigración laboral e importantes regularizaciones generales*. Los grupos más numerosos de nacionales provenientes de terceros países en la UE proceden de Turquía (2,3 millones), Marruecos (1,7 millones), Albania (0,8 millones) y Argelia (0,6 millones) (COM, 2007).

Este crecimiento de la inmigración, que comporta un aumento de la diversidad por origen, se ha traducido en una mayor complejidad del entramado social, especialmente en sectores -como veremos en este estudio- donde existe una alta concentración de personas extranjeras.

## 8.2. España, Cataluña y Santa Coloma de Gramenet

Desde finales del siglo XX, en España se ha dado un aumento acelerado de la inmigración, a tal punto que para el año 2001 se había convertido en el país que más había contribuido al aumento de personas inmigradas en la Comunidad Europea (Arango Vila- Belda, 2002). Según los datos censales, se pasó de 353.367 residentes de nacionalidad extranjera en 1991, a 1.572.017 en la última encuesta, lo que supondría que en diez años se multiplicó por cinco, la presencia de personas extranjeras (Boletín Informativo INE, 2/2003). Cabe destacar que ya para el año 2006, según el Instituto de Estadísticas de Cataluña, esta cifra se había incrementado a 3.021.808 personas extranjeras (IDESCAT, 2006). Pese a que la población extranjera -no superaría al 10% de la población total, en los últimos diez años comienza a visibilizarse simbólicamente la inmigración, sobre todo en los

discursos dominantes. Cabe matizar que no existe en cualquier caso un número claro de cuántos inmigrados conviven en la península ya que se aprecia un traslado de sujetos que no están en una situación de papeles regularizada, de los que no se sabe si se van a establecer en España o se trasladarán a otras zonas de Europa. Tiende a pensarse al hablar de “irregulares” en personas provenientes de América, Asia, África y Europa oriental. No obstante, hay que tener en cuenta que el número de extranjeros que viven en España sin permiso de residencia no se limita a estos colectivos sino también a ciudadanos comunitarios que residen en España sin aparecer en los registros oficiales.

Las personas inmigradas presentes en España son extraordinariamente diversas tanto por su procedencia, como por sus perfiles ocupacionales, niveles educativos y proyectos migratorios. Además, la composición por origen está en una constante evolución: hace algunos años el mayor peso migratorio recaía en los representantes de Filipinas, República Dominicana, Perú y Marruecos, mientras que según los datos censales del 2001, aparecen como focos de importancia migratoria los procedentes de Ecuador, Colombia y China (Marruecos se mantiene) (García y López, 2002).

Dentro de este marco, Cataluña es una de las zonas que se ha convertido, en el último tiempo, en un *polo de atracción*. Si bien desde los años 60 del siglo pasado, recibió una inmigración importante desde otras zonas de España, en la última década el principal flujo migratorio proviene de zonas extrapeninsulares. Pese a ello, los datos censales del 2001 muestran que más del 60% de la población son catalanes, un 30% vendría de otras zonas de España, y menos del 10% provendría de otros países. El censo del 2001 revelaba una población de 6.032.803 habitantes en Cataluña, de los cuales 304.604 eran extranjeros residentes (INE, 2004). Otros sondeos más actuales del Instituto de Estadísticas de Cataluña, muestran que ya para el año 2006, existían 642.829 personas extranjeras residentes en esta autonomía, es decir, un 9,1% de la población total, (el doble de lo que indicaba el censo oficial de 2001) (IDESCAT, 2006). El más significativo de los grupos extranjeros que viven en Cataluña es el marroquí, seguido por el sudamericano (ecuatorianos, colombianos, peruanos, principalmente, y en el último tiempo, bolivianos), por el asiático (chinos y pakistaníes), el centroafricano (senegaleses y gambianos), entre otros. La mayoría de los inmigrados llegados a Cataluña son hombres -en un 51,8%- y jóvenes, en plena edad productiva, con una edad promedio de 32 años. Casi todas estas personas tienen estudios: una cuarta parte de ellos de rango superior o universitario; otro cuarto, instrucción secundaria y el resto, sólo primaria (Arango Vila- Belda, 2002).

*Santa Coloma de Gramenet* -ciudad donde realizamos el presente estudio etnográfico- está situada entre los municipios de Badalona, Sant Adrià del Besòs y Montcada i Reixach, y está separada de Barcelona por el río Besòs. Según los datos del censo del 2001, en esta ciudad vivían 112.992 personas, de las cuales 5.031 eran extranjeras (INE, 2004). Estas personas compartían una superficie de poco más de seis kilómetros cuadrados, lo que la convierte en la sexta comarca con mayor densidad de población dentro de Cataluña,

según datos municipales de 2002 (Anuario estadístico municipal 2002). Esta ciudad se ha caracterizado históricamente por ser una ciudad de inmigración. Desde la década de los 60 hubo olas migratorias importantes en este municipio desde otras zonas de España: en veinte años, el censo pasó de los 32 mil habitantes a los 140 mil, la mayoría procedentes de Andalucía y Extremadura. Actualmente más de la mitad de los residentes –unas 65.151 personas- nacieron en otras autonomías (Anuario estadístico municipal 2002).

Desde hace unos diez años, en Santa Coloma de Gramenet se hace relevante la llegada de personas inmigradas extrapeninsulares ya sea atraídas por la proximidad de otros centros urbanos y empresariales, el bajo costo de la vivienda o las redes sociales instauradas en esta zona. Según datos municipales donde se sitúa la mayor proporción de no-españoles es en los barrios Raval, Santa Rosa y Fondo. El Anuario Estadístico Municipal del 2005 muestra que la población nacida fuera del Estado español que vivía en Santa Coloma de Gramenet ascendía al 18%, tres puntos más que el año anterior. Siguen encabezando el grupo los nacionales (catalanes y españoles de otras zonas): los colectivos nacidos en Andalucía representaban una cuarta parte de la población, seguidos por personas de Extremadura, Castilla, Aragón, Galicia, Murcia y Valencia (Anuario estadístico municipal 2005).

#### Lugar de nacimiento, por ámbito y sexo. Santa Coloma de Gramenet

Lugar de nacimiento	Hombres	Mujeres	Total	%
Santa Coloma de Gramenet	12.811	11.878	24.689	20,43
Resto de Cataluña	16.857	16.269	33.126	27,41
Resto de España	19.284	22.054	41.338	34,21
Extranjeros	12.653	9.040	21.693	17,95
Total	61.605	59.241	120.846	100

Padrón Municipal de habitantes. 2005.

En términos absolutos, la población empadronada en Santa Coloma de Gramenet pasó de 17.639 personas extranjeras en el año 2004, a 21.693 en el año 2005. Las cifras muestran una polarización territorial de acuerdo a la procedencia nacional. Existe una alta concentración de personas extranjeras en los distritos VI (5.666), V (5.733) y en el I

(3.462). Siguen manteniéndose como comunidades mayoritarias la *comunidad marroquina* (19% de los extranjeros) y *China* (17,5%), aunque han decrecido en comparación al año 2001. Los países con mayor presencia para ese año eran Marruecos (3,462; 25.26%), China (2.856; 20.84%) y Ecuador (2.174; 15.86%). El colectivo marroquí está más concentrado en el distrito III (30%), mientras que el colectivo chino es más numeroso en el VI (27,4%). Las cifras por sexo muestran que en la comunidad china se responde a una composición equilibrada, al contrario del colectivo marroquí donde la presencia masculina es más fuerte (Anuario estadístico municipal 2005).

### Relación lugar de nacimiento por país y sexo de las dos comunidades analizadas

País	Hombres	Mujeres	Total	%
Marruecos	2.646	1.501	4.147	19,12
China	1.991	1.799	3.790	17,47

Padrón Municipal de habitantes. 2005.

## 8.3. Datos generales de la inmigración marroquí y china en España

### 8.3.1. Inmigración desde Marruecos

A pesar de que España ha tenido una larga vinculación histórica con el mundo árabe, en especial con el norte de África y más específicamente con Marruecos, la afluencia masiva de personas provenientes de este país, sólo se ha producido en las dos últimas décadas. Tal parece que antes de 1956, en el periodo colonial cuando el norte de Marruecos era parte del protectorado español, no parece haber sido significativo para la migración de marroquíes a España (Pumares, 1996).

En la etapa postcolonial (entre 1956 y la primera parte de la década de los 60), se podría decir que hubo una primera fase de inmigración marroquí a España. Sin embargo, en esos años, España figuraba como un país de emigración, y no solía ser un destino atractivo para la personas provenientes de Marruecos que tomaban el territorio como un destino de paso para llegar a otros lugares de Europa. Luego, con el *desarrollismo* dado en la década de los 60 y 70, España comenzó a tener cierto atractivo para los emigrados marroquíes, incrementado con el cierre de fronteras de otros países de Europa. No obstante, es posible que la inmigración en este periodo haya sido bastante fluctuante y de carácter *temporal*.

Una tercera fase comenzó con la aprobación de la Ley de Extranjería en 1985. Esta ley se enmarca en la línea de adscripción de España a la Unión Europea y, por lo tanto, se hace muy restrictiva en la entrada y permanencia de personas extranjeras, se establecen más controles de fronteras así como condiciones especiales para obtener trabajo, sumas de dinero para circular por el país, y el visado para la zona del Magreb.

También, según P. Pumares, se realizan expulsiones de marroquíes con una situación irregular de papeles, se dificultan los procesos administrativos y se ponen escollos a la permanencia legal (Pumares, 1996). La entrada en vigor de esta ley, paradójicamente, afectó también a muchos inmigrados marroquíes que estaban en el país y que gozaban de cierta libertad de movimiento (ir y venir a su lugar de origen). Con la puesta en marcha de la ley, muchas personas marroquíes, señala P. Pumares, deciden establecerse definitivamente en España. Según destaca este autor, este cambio de mentalidad fue lento y difícil. La primera regularización de papeles no tuvo el éxito que se esperaba, “hasta cuando se intensificaron los controles de frontera” (Pumares, 1996, 61). Sólo desde ese hito, se comenzó a asumir la noción de ser inmigrado como algo definitivo. En la década de los 90 se realizó un segundo periodo de regularización para trabajadores extranjeros, que pudo ser un símbolo de una actitud política distinta, ya que al menos, reconocía por primera vez la existencia de una comunidad extranjera residente relativamente numerosa que iba a *permanecer* en el país. Toda esta fase va paralela a un gran dinamismo económico en España que se intensifica con su incorporación a la Unión Europea. Así se convierte España en un destino atractivo como horizonte para las personas marroquíes y, más aún, por ser un país colindante. Cabe destacar que, según los datos del censo del 2001, existían 244.630 personas originarias de Marruecos en España, de las cuales 81.755 vivían en Cataluña (Análisis INE, 2004). Los datos arrojados por el IDESCAT para el año 2006, muestran que en Cataluña ya habitaban 170.880 personas de esta nacionalidad (casi el doble de lo que el INE mostraba para el año 2001) (IDESCAT, 2006).

### 8.3.2. Comunidad china

La comunidad china tiene presencia en Europa y España desde hace más de un siglo. En la Primera Guerra Mundial, por ejemplo, ya había más de cien mil chinos combatiendo en las tropas francesas y algunas de estas generaciones comenzaron en 1920 a trasladarse a España como vendedores ambulantes. Después de la Segunda Guerra Mundial, la comunidad china comenzó a desarrollar una de sus plataformas para su sostén económico: *la hostelería*. Así llegaron a España personas chinas provenientes de otros países de Europa donde ya poseían restaurantes de comida, aunque con el paso del tiempo y la saturación del mercado, señala J. Beltrán, comenzaron a dedicarse a otras actividades comerciales e industriales (en el sector textil particularmente) (Beltrán, 2001, 9-10).

La comunidad china está compuesta, fundamentalmente, por familias que tienden a ser propietarias de sus propios negocios y, por tanto, las cadenas de migración y los procesos

de reunificación familiar facilitan su radicación más estable. Otro dato importante, es que una gran parte de los chinos que actualmente residen en España -ocho de cada diez- provienen de una zona campesina de China que se llama *Quintiang* perteneciente a la provincia de *Zhejiang*.

El colectivo chino -como también vimos con el caso de la comunidad marroquí- ha tenido una evolución impresionante en los últimos años: hacia 1975 los inmigrantes de India copaban el primer lugar de las estadísticas en España de los inmigrados de Asia; los chinos en ese tiempo estaban en un cuarto lugar precedidos por los filipinos y los japoneses. Sin embargo, ya en el año 2002, el mayor número de personas inmigradas asiáticas eran chinas, luego las filipinas, las pakistaníes y las hindúes. Según señala J. Beltrán, los residentes chinos han aumentado de manera constante en los últimos 37 años, residiendo en Cataluña, la cuarta parte de los residentes chinos totales del Estado español (Beltrán, 2001).

Cabe destacar que, según los datos censales del 2001, en España para esa fecha habitaban 27.210 personas chinas, y sólo entre Barcelona y Madrid acaparaban el 65% de esta población. Esta situación ha ido cambiando por la saturación de los mercados. Hacia el 2001 ya comenzaban a emigrar a otras zonas de la península y, específicamente, 930 personas chinas habitaban Santa Coloma de Gramenet (Análisis INE, 2004). No obstante, un contraste con los datos aportados por el IDESCAT, muestra que para el año 2006, sólo en Cataluña, la población china residente había llegado a 29.862 personas.





# CAPÍTULO IX

## ESTRATEGIA METODOLÓGICA

### 9.1. Planteamiento del área problemática



Los movimientos migratorios han generado consecuencias de diverso tipo (económicas, sociales, políticas, culturales, etc.) tanto en los distintos países de acogida como en los de emigración y, muy especialmente, en las relaciones interpersonales dentro de los ambientes locales. Cabe decir que en ellos se visualizan a veces comportamientos de aceptación y prácticas de integración así como reacciones de acogida por parte de la sociedad de recepción. Pero también es frecuente observar signos de racismo y alterofobia que, expresados de distinta manera y con diferentes grados de intensidad, inducen a la marginación y exclusión de ciertas personas y colectivos humanos por el mero hecho de pertenecer a otras etnias o presentar rasgos físicos o de apariencia diferentes de los individuos pertenecientes a la comunidad de recepción.

Todo ello nos lleva a pensar que si entendemos y aceptamos que se debe avanzar hacia la generación de condiciones de integración mutua entre grupos humanos diversos que conviven en unos mismos territorios, resulte fundamental no sólo aplicar medidas de tipo socioeconómicas que no favorezcan la exclusión (formación de guetos, asistencia sanitaria, etc.) sino, también y preponderantemente, promover medidas educativas que

contribuyan a la mejora de las relaciones interpersonales en esos espacios interculturales que son aquellos en los que conviven las personas inmigradas y los miembros de la comunidad autóctona.

Para abordar toda esta problemática, partimos (además de nuestra experiencia personal y profesional) de la revisión bibliográfica llevada a cabo sobre el tema, de la que nos interesó muy especialmente aquella que trataba sobre la construcción de sentido en los grupos socioculturalmente diversos (más allá de las estadísticas oficiales) y que prestaban atención a *los comportamientos que se manifiestan en la cotidianidad*. Principalmente así, entre la bibliografía consultada, nos motivaron las reflexiones en torno al fenómeno migratorio y al encuentro entre personas con referentes diversos de autores como: M. Foucault (1992) y J. Sánchez (2007) sobre el racismo; los aportes de E. Santamaría (2002) y M. Cacciari (1996) sobre la visión del “extraño”; las visiones de J. Arango (2002), S. Sassen (1994), J. De Lucas (1994), y C. Solé (1994) sobre las causas de las migraciones internacionales y la situación de las mujeres; el aporte de G. Balandier (1993) sobre la aprehensión del “otro”; las reflexiones de C. Geertz (1999) y M. Delgado (1998) sobre la diversidad e integración social; los comentarios de K. Gergen (2003), E. Said (2003), y E. Goffman (2006) sobre la construcción de la identidad y los imaginarios sociales; y la forma de entender la alteridad de T. San Román (1996), entre otros planteamientos teóricos.

### 9.1.1. Formulación del problema de investigación

En relación a la problemática anterior que entendemos resulta de gran relevancia para comprender la complejidad de las sociedades actuales, nos hemos planteado la siguiente pregunta central:

*¿Qué aspectos socioeducativos pueden inferirse del análisis de las relaciones interpersonales entre sujetos con referentes socioculturales diversos que puedan transformar y mejorar las actuales condiciones de convivencia social en los entornos locales?*

### 9.1.2. Objetivos de la investigación

#### 9.1.2.1. Objetivos Generales

Además de la pregunta central nos planteamos como *objetivos generales* para la presente investigación:

*A) Analizar cómo se construyen las relaciones interpersonales heterofílicas y heterofóbicas entre personas con referentes socioculturales diversos.*

B) *Estudiar las dinámicas de convivencia que van desde la integración mutua hasta la manifestación de signos de exclusión social entre los grupos que comparten un contexto determinado.*

C) *Describir cómo las personas de la comunidad de recepción y las inmigradas valoran los efectos que tienen las migraciones en su vida cotidiana y en su entorno inmediato.*

D) *Explicar cómo inciden las nociones de “cultura” y de “diferencia” que manejan las personas en la consideración de los sujetos pertenecientes a otros grupos sociales.*

E) *Explorar las características que poseen los discursos que ambos sectores elaboran respecto a su adscripción al endogrupo (“Nosotros”) y del exogrupo (“Ellos”).*

F) *Conocer los mecanismos por el que se construyen las relaciones interpersonales a partir del imaginario simbólico de los sujetos y de las prácticas cotidianas que se establecen entre las personas inmigradas y los miembros de la comunidad de recepción.*

G) *Proponer estrategias educativas que promuevan una mejor convivencia entre personas con referentes diversos y una visión de la ciudadanía desde un punto de vista más inclusivo.*

### **9.1.2.2. Objetivos específicos**

Además nos hemos planteado los siguientes *objetivos específicos*:

A) Conocer los elementos puntuales (motivos, situaciones personales, etc.) que caracterizan los proyectos migratorios de los dos grupos de extranjeros analizados (marroquí y chino) tanto de un punto de vista macro como microsocioal.

B) Reconocer la forma en que estos proyectos migratorios son percibidos y valorados por la comunidad de recepción.

C) Describir las características de las principales formas de convivencia (desde la asimilación cultural a la integración mutua) que se desarrollan en la vida comunitaria por parte de los grupos inmigrados como de la comunidad de recepción.

D) Explicar los factores que intervienen en la conformación de la identidad personal, la identificación grupal y la diferenciación entre grupos que elaboran las personas chinas, marroquíes y miembros de la comunidad de recepción de Santa Coloma de Gramenet.

E) Describir los imaginarios sociales (prejuicios, estereotipos y estigmatizaciones) que se estructuran entre los grupos analizados para referirse a los colectivos que son considerados como “diferentes”.

F) Explorar dónde y cómo se producen los diferentes tipos de relaciones interpersonales que se establecen entre los tres grupos analizados.

G) Examinar las formas explícitas e implícitas de rechazo y racismo (fenotípico y cultural) y las conductas de cooperación y alterofilia en las relaciones sociales que se desarrollan entre los tres grupos analizados en Santa Coloma de Gramenet.

## 9.2. Supuesto metodológico

Antes de entrar en la descripción de los métodos que hemos seguido para el desarrollo de esta investigación, nos detendremos a revisar algunas de las consideraciones teóricas que sostienen la metodología escogida. Como hemos venido insistiendo, queremos dejar claro el posicionamiento epistemológico en que se fundamenta esta investigación y, para ello, es necesario en primer lugar recurrir a la noción de *paradigma*.

T. Kuhn (1971) en su obra “La estructura de las revoluciones científicas” considera que la noción de paradigma alude a un conjunto de prácticas que se desarrollan para investigar en un periodo específico de tiempo. A su juicio, los paradigmas terminan definiendo lo que se debe observar, el tipo de interrogantes que se formulan para encontrar las respuestas en relación al objetivo planteado, y cómo se interpretan los resultados de una investigación científica. En sí, el paradigma sería la cosmovisión que explica cómo se organiza e interpreta lo observado por un investigador. Así, T. Kuhn puntualizará que los paradigmas son “realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica” (Kuhn, 1971, 13). De esta manera, un paradigma congregaría a un conjunto de creencias, valores, técnicas compartidas por miembros de una comunidad que se utilizan como cosmovisiones para explicar o construir lo que se considera como realidad.

Siguiendo esta noción de T. Kuhn, los paradigmas deben entenderse como sistemas de creencias básicas que están en relación con la naturaleza de la realidad investigada (*supuesto ontológico*), el modelo de relación entre el investigador y lo investigado (*supuesto epistemológico*), y la manera en que podemos obtener conocimiento de dicha realidad (*supuesto metodológico*) (Valles, 1999).

Como ya se comentó en el marco teórico, en esta investigación nos ubicaremos en el *paradigma constructivista*, que considera la inexistencia de una realidad objetiva y manipulable (*supuesto ontológico*), relaciona permanentemente al objeto investigado y los modelos mentales del investigador (*supuesto epistemológico*) y el tipo de metodología

que conviene a este determinado campo de investigación. Al respecto, en nuestro caso, creemos que el supuesto metodológico más adecuado desde esta perspectiva es el de aplicar una metodología *cualitativa* dado que:

- a) su lógica es más bien circular y recurrente,
- b) subraya el valor de la experiencia cotidiana,
- c) toma en consideración los propios puntos de vista de las personas involucradas y,
- d) busca un reconocimiento del contexto.

Factores todos ellos que encajan en el estudio del problema que nos hemos planteado. De esta manera, creemos que *la metodología cualitativa* deja abierta la puerta a la interpretación consensuada; resulta más flexible para desarrollar las indagaciones emergentes que puedan ser necesarias en la medida en que se está en el campo de estudio; además, no deja de lado los contextos socioculturales donde se inserta lo investigado. En este sentido, las posiciones constructivistas consideran que el conocimiento se equipara a “construcciones surgidas de un proceso hermenéutico/ dialéctico, pero expuestas a revisiones ulteriores”<sup>41</sup> (Valles, 1999, 57). No se puede obviar aquí la posición del investigador que desarrollaría un proceso hermenéutico dependiente de sus posicionamientos teóricos, epistemológicos y sociales respecto de lo investigado.

Desde estas posiciones, *la metodología cualitativa* pone el énfasis en la descripción, interpretación y comprensión de algunos fenómenos sociales específicos. En nuestro caso se utilizaron diversas técnicas etnográficas para dar sentido a los fenómenos observados y valorar el significado que las propias personas involucradas atribuían a dichos eventos. En una *investigación cualitativa* se puede apreciar con mayor claridad que la realidad está construida en base a la interacción de los sujetos participantes en un entorno sociocultural concreto (Merriam, 1998).

Cabe destacar que los métodos seleccionados resultan eficaces dependiendo de la clase de información recogida y del contexto de investigación. Para datos más generalizables a poblaciones más amplias, quizás resulten más eficaces los datos estadísticos; pero para representar una perspectiva personal o más bien analizar un proceso determinado dentro de un grupo social, nos parecieron más pertinentes las técnicas cualitativas ya que el objetivo del investigador era extraer sentidos o explicaciones de esos mismos datos.

---

<sup>41</sup> En otras posturas como los positivistas y los postpositivistas, el conocimiento se asemejaría a un edificio que se va erigiendo con el material emanado de las hipótesis que se someten a verificación o falsación.

### 9.2.1. Estrategia metodológica: Triangulación

Si bien seguimos algunos parámetros etnográficos, debemos señalar que en nuestra investigación no optamos por un diseño completamente “emergente o naturalista” a la manera de la antropología cultural, ni tampoco, por otro, “completamente” estructurado. Más bien nos ubicamos en un camino intermedio que creímos se adaptaba mejor a los objetivos de nuestro estudio. Es decir, a los siguientes aspectos del mismo:

a) Se contaba con un diseño definido: respecto, por ejemplo, de la formulación del problema, la selección de casos y contexto, marco temporal, las técnicas metodológicas, algunos aspectos teóricos en torno al tema de la investigación, y aspectos éticos de la investigadora.

b) Pero su estructuración fue flexible y abierta a la modificación *in situ*: reajustes de las observaciones, modificaciones de las entrevistas, formas de acercamiento a la población, etc.

De esta manera, nuestra investigación se hizo corresponder con un *estudio triangulado de técnicas etnográficas* ya que se utilizan en ella diversos instrumentos cualitativos para recabar la información central sobre el fenómeno estudiado. Algunos autores consideran que cualquier estudio cualitativo utiliza de por sí una *estrategia multimétodo* (Valles, 1999), ya que se da siempre un cierto solapamiento entre las técnicas utilizadas. Sin embargo, nos parece que para una mejor claridad de nuestra opción, resulta conveniente precisar algunas de las ideas implícitas en la estrategia de investigación que hemos escogido, o sea la de *triangulación*. Entendemos, en primer lugar, por la misma al cruce de técnicas que se utilizan en un estudio y que pueden emanar de diversos frentes investigativos. Según L. Cohen y L. Manion, la triangulación puede definirse como “el uso de dos o más métodos de recogida de datos en el estudio de algún aspecto del comportamiento humano” (Cohen y Manion, 1990, 331).

En su sentido original, la triangulación alude a una técnica de medición física por la cual se intenta situar un punto concreto a través de diversas señales y mediciones. Análogamente, las ciencias sociales han utilizado este concepto para intentar explicar de manera más cabal la complejidad del comportamiento humano estudiándolo desde más de un punto de vista. Así, la *triangulación* permite contrastar los datos extraídos ya que “conlleva la comparación de la información referente a un mismo fenómeno, pero obtenida en diferentes fases del trabajo de campo, comparando los relatos de diferentes participantes” (Hammersley y Atkinson, 1994, 216).

Las posibilidades que brinda la triangulación metodológica para las investigaciones, según L. Cohen y L. Manion (1990), serían entre otras, las siguientes:

- a) Otorga mayor confianza a la interpretación de los datos recogidos al surgir éstos como consecuencia de procesos de convergencia entre ellos.
- b) Evita al investigador caer en interpretaciones polarizadas tal como puede suceder con el uso de una única técnica investigativa. En otras palabras, por medio de la triangulación metodológica se logra una mayor fiabilidad de los datos obtenidos, además de una cierta confirmación de la teoría que guía la investigación.
- c) Las técnicas triangulares son adecuadas cuando se busca una visión más general de los resultados de una investigación.
- d) La triangulación tiene una relevancia especial cuando se requiere la explicación de un fenómeno complejo, sobre todo porque la combinación de técnicas permite la comparación de eventos en el estudio, generando una visión más completa del fenómeno investigado. En nuestro estudio esto resultaba de interés ya que a través del cruce de técnicas podíamos visualizar los rasgos más sutiles e intangibles de las relaciones entre sujetos con referentes socioculturales diversos.
- e) Los métodos múltiples resultan adecuados cuando se requiere evaluar aspectos controvertidos de un fenómeno desde diversos focos de atención. El uso de un solo método, en cambio, puede producir una imagen limitada y distorsionada del fenómeno en cuestión.
- f) Esta estrategia permite reunir relatos de testigos presenciales de un acontecimiento, respondiendo de esta forma a la multiplicidad de perspectivas presentes dentro de una situación social.

#### 9.2.1.1. Criterios de verificación

Al utilizar una metodología cualitativa, estamos a la vez dejando claro que no optamos por criterios de verificación de la investigación provenientes del marco cuantitativo (como puede ser la validez interna y externa de la investigación), sino que apuntamos a otro tipo de regulación que se basa en “el valor de verdad [que se establece] a través de la credibilidad, la aplicabilidad a través de la transferibilidad, la consistencia a través de la dependencia” (Latorre, Del Rincón y Arnal, 1996, 215).

En este estudio seguiremos los siguientes criterios de verificación de la investigación:

- a) *La consistencia de la investigación dada por la triangulación de técnicas e informantes, además*

*del ejercicio permanente de reflexión durante todo el proceso de investigación desde su planteamiento inicial hasta su fase final.*

*b) La credibilidad brindada también por la triangulación de técnicas y datos: el acopio documental, registros de campo de las observaciones y entrevistas efectuadas.*

*c) La transferibilidad propiciada por la búsqueda de una diversidad en las fuentes de información en cuanto a variables tales como edad, sexo, experiencia de inmigración, nivel educacional, situación ocupacional, etc. Además, esta cierta transferibilidad venía respaldada por el análisis intensivo de los datos que generaron diversas categorizaciones -establecidas por el método de comparación constante (Grounded Theory)- las cuales fueron desarrolladas bajo el criterio de saturación de la información recogida de cada una de las fuentes establecidas.*



### 9.3. Procedimientos de la investigación

Siguiendo tanto *el paradigma constructivista* en el que se enmarca la presente investigación, el *supuesto metodológico cualitativo* empleado y la *estrategia de triangulación* de técnicas e informantes, se establecieron diversas fases para el desarrollo operacional del estudio. Estos periodos fueron desde el tiempo de reflexión previo, en el cual se identificó a fondo el problema que se analizaría, pasando por la planificación del estudio, la presencia en el escenario de la investigación, la recogida de datos y su finalización, el análisis intensivo de los datos y la elaboración del informe final.

Tal como muestra la tabla siguiente, se siguió un proceso cronológico para llevar a cabo la investigación. No obstante, cabe destacar que el proceso de desarrollo de nuestro estudio fue recurrente y reflexivo, lo que posibilitó enriquecer permanentemente con nuevas aportaciones el trabajo realizado.

**Tabla N° 1: Proceso de Investigación cualitativa**

FASES DE UN PROCESO DE INVESTIGACION CUALITATIVA					
Reflexión del problema	Planificación de la investigación	Entrada en el escenario o Inicio del estudio	Recogida y Análisis de datos	Finalización del estudio	Elaboración del informe
Identificación del problema Cuestiones de investigación Revisión documental Perspectiva teórica	Selección del escenario de investigación Selección de estrategia de investigación Redefinición problema y cuestiones de investigación	Acceso Selección de participantes Papeles del investigador Muestreo intencional	Estrategias de recogida de datos Técnicas de análisis información Rigor del análisis	Finalización de recogida de información Análisis intensivo de información	Elaboración del Informe

Fuente: Latorre; Del Rincón y Arnal, 1996, 206.

### 9.3.1. Planteamiento del problema y desarrollo teórico

En una primera instancia se desarrolló *el planteamiento del problema* específico que se deseaba explorar –en este caso, las relaciones entre personas con referentes socioculturales diversos- así como *los objetivos* que se intentaban indagar en la investigación. Al mismo tiempo, se llevó a cabo un *análisis bibliográfico* para ajustar dichos objetivos y la propuesta investigativa inicial. De esta manera, considerando las metas propuestas se estimó que la metodología más apropiada para desenvolver la investigación resultaba ser la de carácter cualitativo porque permitía precisamente un análisis más intensivo de los datos que se recogiesen en el estudio. También se comenzó la elaboración *del marco teórico* que sería una fuente de consulta importante y que, además, constituiría un *input* central para el establecimiento de las categorías de análisis. Un planteamiento teórico que, además, fue completándose recurrentemente durante todo el proceso de realización de la tesis doctoral.

### 9.3.2. Instrumentos de la investigación

Al pensar en una metodología cualitativa, se buscaron las técnicas que pudiesen ser más pertinentes para el estudio planteado. Siguiendo la estrategia de la triangulación, en la presente investigación se hizo un *uso de diversas técnicas combinadas* para extraer la información.

A) En primera instancia, se analizaron diferentes *fuentes documentales* (literatura específica, documentos y datos estadísticos) para explorar la problemática de la inmigración y la convivencia social.

B) Se desarrollaron una serie de *observaciones exploratorias participantes*, entendiendo por tales los procedimientos en los que el investigador tiene una aproximación directa con lo que desea estudiar y extrae información de este proceder contrarrestándola con la indirecta que le llega a través de las entrevistas y documentos. Según M. S. Valles (1999), dicha observación se da en el curso natural de la vida cotidiana, en la interacción común de los actores. Este tipo de observación cualitativa no está basada en categorías predeterminadas de medición, sino que busca encontrar los conceptos que tengan significado para los sujetos participantes. Esto no quiere decir que el investigador no centre su atención en determinados aspectos de lo que observa siguiendo las ideas preliminares del diseño investigativo. Luego diremos que se trata de *observación participante*, ya que la técnica se basa en estas dos nociones: la de observación y la de participación. Pudimos así tener acceso, en forma inicial, a los significados buscados; desarrollar una atención incrementada en aspectos culturales tácitos de las situaciones vistas, y pudimos, además, desarrollar algunas categorías preliminares por donde avanzar en las entrevistas a informantes claves y entrevistas en profundidad que se desarrollaron a posteriori.

C) Asimismo, si bien el cuestionario tradicional emana de las investigaciones cuantitativas, desarrollamos un cuestionario “*ad hoc*” al estudio *etnográfico* que estábamos realizando. Por ello, el cuestionario tuvo un carácter abierto e interactivo. En este sondeo, las personas respondieron a una serie de preguntas no completamente cerradas, con el objetivo de que sirviera como base preliminar para indagar en los temas más significativos en la investigación.

D) Se concretó también un conjunto de *entrevistas semiestructuradas a informantes claves*. La entrevista semiestructurada, al ser más abierta que la estructurada, permite al investigador plantear nuevos temas en cualquier momento de su relación con el sujeto entrevistado y obtener respuestas espontáneas, no forzadas. Esto favorece que se genere *especificidad* (es decir, que surjan contenidos más personales ya que la intimidad es consustancial a la forma en que se realizan las entrevistas), y se profundicen las valoraciones de los sujetos entrevistados.

E) Finalmente, se realizó un conjunto de *entrevistas semiestructuradas en profundidad* a personas provenientes de los tres grupos a analizar. Las entrevistas en profundidad nos permitieron comprender mejor los datos obtenidos mediante la observación participante inicial, las entrevistas realizadas a los informantes claves y el cuestionario abierto.

En este tipo de entrevista en profundidad, se desarrolló una pauta de temas básicos mediante los cuales se obtuvieron informaciones concretas, aunque siempre tiene la posibilidad de introducir otros aspectos durante el desarrollo de la entrevista para determinar también la manera en que los sujetos actúan o reconstruyen las representaciones sociales en sus prácticas individuales. La entrevista en profundidad muestra que “la información ha sido experimentada y absorbida por el entrevistado y que será proporcionada con una orientación o interpretación que muchas veces resulta más interesante informativamente que la propia exposición cronológica o sistemática de acontecimientos” (Delgado y Gutiérrez, 1994, 225). Siguiendo nuestro planteamiento epistemológico, consideramos que la entrevista en profundidad para concepciones teórico-constructivistas, permite que emerjan las narraciones propias de los sujetos, no sólo a nivel lingüístico sino también aquellas donde se incluye una propia visión del “yo” y del grupo al que la persona se adscribe.

Tanto para las entrevistas a informantes claves como las realizadas en profundidad, se utilizó un *guión con los temas y subtemas* que se consideraban necesarios de abordar para los objetivos informativos del estudio.<sup>42</sup> Estos guiones no contenían formulaciones textuales de preguntas, sino que fue diseñado como un esquema abierto por dónde dirigir la conversación con los informantes, y cuyo orden no siempre fue secuencial.

---

<sup>42</sup> Ver anexos

Una vez establecidas estas puntualizaciones generales de la metodología, vamos a comentar por qué las técnicas utilizadas nos permitieron explorar de forma adecuada el tema en cuestión:

- *La observación exploratoria participante* nos permitió enmarcar y establecer los criterios básicos para determinar hacia dónde orientar el estudio.

- *Los cuestionarios semi-abiertos* profundizaron la labor de concreción de las pautas a investigar y nos dotaron de información preliminar sobre algunos puntos centrales como por ejemplo: la forma de concebir la inmigración y las relaciones entre grupos, el tipo de vinculaciones y comunicación que se establece, nociones sobre el proyecto migratorio de quienes ingresan a un nuevo contexto social, los discursos en juego sobre lo que se considera como “diferente”, la construcción de la identidad cultural y la problemática de la adaptación.

- *Las entrevistas a informantes claves* nos permitieron profundizar en los aspectos que emergieron tanto en la observación participante como en los cuestionarios abiertos y posibilitaron las diversas pautas de exploración para las entrevistas en profundidad.

- *Las entrevistas en profundidad* fueron los recursos técnicos por excelencia para ahondar en los temas anteriormente señalados y también, para sacar a la superficie el caudal de experiencias y sentimientos, formas de pensarse y pensar la “alteridad”, que tanto los grupos inmigrados en cuestión y la comunidad de recepción poseen.

### 9.3.3. Selección de contexto y casos

La selección del contexto donde desenvolver la investigación se realizó tomando en cuenta algunos criterios básicos:

A) El de *contingencia* (que la zona se caracterizase por evidenciar la presencia de personas de diversa procedencia).

B) El de *heterogeneidad* (considerando que la diversidad no sólo fuera de procedencia sino también de género y edad).

C) El de *accesibilidad* (que permitiese un trabajo de campo concreto y posibilidades de inserción por parte de la investigadora).

El trabajo de campo de esta investigación se desarrolló entre los años 2003 y 2004 en la ciudad de Santa Coloma de Gramenet (Barcelona). Se escogió este emplazamiento por ser una de las ciudades catalanas donde se había incrementado considerablemente el número de extranjeros residentes en el último tiempo, donde se percibía una amplia

heterogeneidad de procedencia, de género y de edad, y que constituía un entorno al que se tenía, por razones profesionales, un fácil acceso por parte de la investigadora.

Para la *selección de los casos específicos* por cada una de las comunidades analizadas, el procedimiento<sup>43</sup> fue una *selección previa de grupos en distintos puntos de la ciudad* (especialmente de los barrios de Santa Coloma de Gramenet donde se evidenciaba una mayor concentración de población extranjera, “El Raval” y “Fondo”), a través de *redes de contactos*. Es decir, a partir de unos contactos preliminares se fueron estableciendo redes de personas y se escogieron otros casos al azar para aumentar la heterogeneidad de los casos explorados, hasta llegar a una cierta *saturación de la información y de variabilidad en cuanto a los informantes*.

En este estudio las decisiones muestrales fueron evolucionando ya que la elección de ciertos informantes (y la información misma) llevó a la búsqueda de otros informantes (o de otros temas con los mismos informantes) que reafirmaran o aportaran otros puntos de vista a lo investigado. Se generó así un *muestreo secuencial teóricamente conducido*, donde “las selecciones de informantes, episodios e interacciones van siendo conducidas por un planteamiento conceptual, no por una preocupación por la representatividad” (Valles, 1999, 94). Por ejemplo, en nuestro estudio, el analizar con algunos entrevistados algún tema puntual de las relaciones entre personas con referentes diversos, nos llevó a explorar otras cuestiones colaterales con otros entrevistados que nos permitieran concretar los conceptos en torno al tema central de la investigación. Asimismo, se utilizó el *criterio de saturación o redundancia* de la información recabada a nivel conceptual para decidir cuándo finalizar la exploración.

Pese a que el objetivo para establecer los contactos era más bien la búsqueda de conceptos teóricos en torno al tema de investigación, se intentó desarrollar una selección de los casos que exhibiera una variabilidad amplia, lo que no quiere decir que se buscara una muestra representativa como se haría desde un enfoque cuantitativo. Se consideró abrir el abanico de formas en que se manifestaba la inserción de los sujetos en un nuevo contexto y así cubrir también la diversidad explícita dentro del campo de estudio.

Así *las características de la muestra* para llegar a esta variabilidad entre las personas inmigradas fueron:

- Diversidad en edad (dentro del rango de edad de los 18 a los 65 años). Se optó por este margen de edad para delimitar el estudio en los casos de las personas inmigradas llamadas de “primera generación”, excluyendo a los nacidos en la

---

<sup>43</sup> No se utilizó un tipo de procedimiento probabilístico a la manera de los estudios cuantitativos. Esto se decidió porque la finalidad del estudio no buscaba establecer generalizaciones entendidas en términos estadísticos, sino más bien, que se concentraba en el desarrollo de conceptos para comprender de mejor forma las relaciones de alteridad.

comunidad de recepción y también a los niños que han llegado por reagrupación familiar, quienes tienen un proceso de inserción diferente a través de la escuela. Nos interesaban más, desde un punto de vista educativo no formal, las relaciones que se daban entre miembros sociales considerados como “adultos activos” tanto de la comunidad de recepción como de los grupos inmigrados.

- Sexo/Género.
- Experiencia de inmigración (en cuanto a las dificultades o facilidades de salida del país de origen e inserción local).
- Nivel educacional y laboral.

Se utilizó el mismo procedimiento para la comunidad de recepción:

- Diversidad en edad (dentro del rango de edad de los 18 a los 65 años).
- Sexo/Género.
- Experiencia con personas inmigradas (desde un contacto nulo a una relación permanente).
- Nivel educacional y laboral.

Una vez seleccionado el contexto y la forma de acceder a los casos, se escogieron las poblaciones con las que se trabajaría. De esta manera, se seleccionaron, por un lado, *la comunidad de recepción* y, por otro, *las comunidades marroquí y china* no sólo porque eran los colectivos que exhibían, en el momento de la investigación, una mayor presencia en Santa Coloma de Gramenet<sup>44</sup>, sino también porque se podía pensar *a priori* que dichas poblaciones provenían de países que eran considerados por parte de la comunidad de recepción como de “contraste” en cuanto al idioma, religión, formas de relación, etc.

## 9.4. Temporización y recogida de datos

El proceso de desarrollo de la tesis doctoral ha contemplado diversos pasos:

A) En forma previa a la entrada en el escenario de investigación se llevó a cabo *una exploración bibliográfica* sobre diversos temas relacionados con inmigración.

B) Se realizó un total de *12 observaciones participantes* (escogiendo diferentes días de la semana y contextos a observar). El centro de esta observación inicial fue *la auscultación de la cotidianidad en los puntos neurálgicos donde se pudieran establecer las relaciones entre la comunidad de recepción y los grupos inmigrados*. De esta manera, se observaron algunos

---

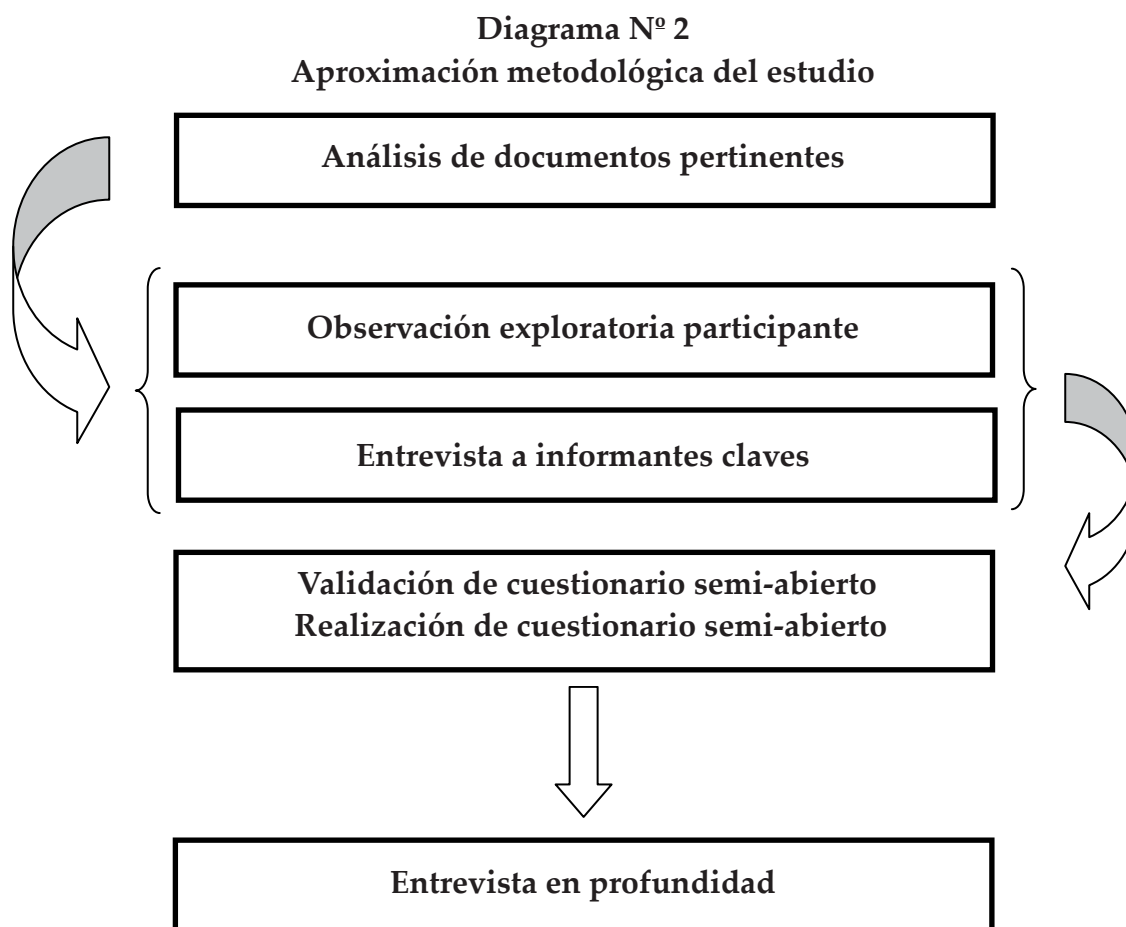
<sup>44</sup> Ver en los anexos las estadísticas de población de Santa Coloma de Gramenet

café y bares tanto locales como de inmigrados, una plaza central, una parada de autobús, algunos comercios, un centro de acogida para inmigrados y una biblioteca. Se contó con un guión flexible y abierto para la observación, fijándonos principalmente en el uso del espacio, las actividades desarrolladas, las formas de comunicación (distancia, lenguaje, expresiones), y las diversas formas de comportamiento. Cabe destacar que, ya desde mediados del año 2003 hasta fines del año 2005, la investigadora se había insertado en una organización social de Santa Coloma de Gramenet, dedicada a la promoción de las personas inmigradas y a la sensibilización de la comunidad de recepción, lo que le permitió participar paralelamente en diversas actividades, fiestas locales y diferentes encuentros promovidos por las diferentes comunidades, pudiendo así contrastar recurrentemente algunas informaciones extraídas de las técnicas desarrolladas.

C) Se llevaron a cabo *ocho entrevistas a informantes claves*, que tenían diferente grado de relación con el tema de la inmigración. Dos de éstas personas se pueden considerar como *agentes sociales locales* reconocidos en el entorno y que han trabajado durante años en el tema de la convivencia y la inmigración. Otras dos se han dedicado directamente al *trabajo con la comunidad china* y otras dos con la *comunidad marroquí*. Asimismo, entrevistamos a un informante clave respectivamente de cada grupo estudiado, que residían desde hacía algunos años en Santa Coloma de Gramenet (una persona marroquí y otra china).

D) Se pasaron *cuestionarios abiertos a un conjunto de 16 personas*. Cuatro de ellas, diferenciadas por edad y sexo, eran de procedencia marroquí; otras cuatro, siguiendo los mismos criterios, eran de procedencia china, y ocho pertenecían a la comunidad de recepción (nacionales). Los cuestionarios fueron previamente validados a partir de una *muestra de control* para garantizar que los contenidos fueran pertinentes. Este proceso previo se hizo utilizando a una persona de cada comunidad inmigrada, y dos de la comunidad de recepción. Asimismo, se consideró oportuno que la realización de este cuestionario se hiciera en presencia de la investigadora, para ir acotando temas y poder también extraer ciertas valoraciones a partir de los comentarios que las personas realizaban acerca del cuestionario. En algunos casos, sobre todo referidos a la población china, se contó con la ayuda de un intérprete para llevar a cabo el cuestionario abierto (aunque la mayoría de las personas que se contactó hablaban más o menos castellano, no todas sabían escribirlo).

E) *Las entrevistas en profundidad*, finalmente, se hicieron a *cuatro* personas inmigradas marroquíes (dos mujeres, dos hombres), *cuatro* personas inmigradas chinas (dos mujeres, dos hombres), y a *ocho* miembros de la comunidad de recepción de Santa Coloma de Gramenet. Reiteramos que en ambos grupos se contempló la heterogeneidad en cuanto a género, edad, actividad (comerciante, jubilado (a), dueña de casa, en paro, residente-trabajador, inmigrante sin/con papeles de residencia), nivel educacional, experiencia de inmigración. Las diferentes pautas o guiones que apoyaron esta investigación han sido añadidos como anexo al final de este documento.



F) *Análisis y conclusiones propositivas*. Una vez realizado el estudio de campo, se desarrolló un análisis intensivo de los datos recogidos en diálogo permanente con el marco teórico. En la etapa final se establecieron las principales conclusiones y las propuestas educativas que surgieron de esta investigación.



Tabla N° 2: Fases de la investigación

FASES DE LA INVESTIGACIÓN	2003- 2004	2005	2006	2007	2008
Revisión Bibliográfica					
Desarrollo del marco teórico					
Observaciones participantes					
Entrevistas a informantes claves					
Cuestionario semiabierto					
Entrevistas en profundidad					
Análisis, conclusiones y propuestas					
Redacción documento general					

## 9.5. Procedimiento de análisis: Grounded Theory

Debemos aclarar que como se trataba de un trabajo cualitativo consideramos un análisis de la información que abarcara todo el proceso de investigación. El análisis en proceso va produciendo pistas por dónde continuar el estudio y algunos indicios para desarrollar a posteriori un análisis final más profundo. En nuestra investigación decidimos, para el análisis de los datos obtenidos, seguir el procedimiento de la llamada *Grounded Theory*, o también, *Teoría Emergente*. Este método de análisis cualitativo plantea un procedimiento de comparación constante, que establece cierta codificación de los datos con la intención de llegar a conceptos teóricos de lo investigado (Pidgeon, 1996).

Este procedimiento proviene de la psicología social y sus autores son B.G. Glaser y A. L. Strauss. El objetivo de la *Grounded Theory* es elaborar nociones teóricas a partir de los datos que emergen en el trabajo de campo y, para ello, desarrolla una descripción exhaustiva de los fenómenos estudiados a partir de la interacción entre los posicionamientos del investigador y

los sujetos participantes de la investigación. La característica por excelencia de este método es la forma en qué se plantean los aspectos relevantes o teóricos desde el análisis, y no en forma previa. Con los datos que arrojan las técnicas cualitativas, más que hacer una descripción general de éstos, se trata de *estructurarlos en categorías de conceptos que desarrollen explicaciones de los fenómenos explorados*. Lo que busca este método es generar, de entre los temas centrales que se están investigando, *categorías conceptuales* que aporten a su vez los aspectos más significativos (propiedades) del estudio y ciertos supuestos teóricos relacionados con los mismos. Las propiedades de cada categoría no son meramente causas (como podría pensarse en un proceso inductivo) sino también “condiciones, consecuencias, dimensiones, procesos, etc.” (Valles, 1999, 347).

Este procedimiento no se caracteriza por ser un intento de verificación de universales ya que su objetivo primordial es desarrollar *conceptos teóricos*. Por ello, no busca muestras amplias en los casos analizados para generalizar posteriormente sus conclusiones, sino que se sustenta sólo en los casos que otorguen una cierta *saturación* de la información. El procedimiento de la *Grounded Theory* o *Teoría Emergente* contiene cuatro pasos que no responden a una lógica lineal, sino que son permanentemente recurrentes:

A) *Comparación de incidentes* (a través de la observación, documentos, entrevistas, etc.). Los segmentos que refieren a una misma idea son agrupados en torno a una nominación concreta, que de acuerdo a las propiedades que la definen, pasan a establecerse como elementos conceptuales. La codificación es el primer paso y tiende a estar en una constante revisión. Los datos o citas son tratados como indicadores para establecer los códigos. En nuestra investigación, todo el material cualitativo emergió en forma de texto y prácticas discursivas. A partir de él, comenzó una labor intensa de comparación de los datos obtenidos.

B) *Integración de categorías y sus propiedades o características*: en la investigación se han desarrollado áreas y sub-áreas de análisis interpretativo, estableciendo *códigos* para indicar, en cada uno de los materiales obtenidos a través las distintas técnicas, lo que resultaba común en cada uno de ellos. Esto se hizo a través de un sistema de organización que implicaba una *codificación* de los datos que compartían una misma idea. A esta codificación inicial se le llama “open coding” o categorización abierta y su objetivo es abrir la indagación de los datos obtenidos. En otras palabras, comparamos la información obtenida tratando de dar una denominación común a un conjunto diverso de fragmentos que pudieran compartir ideas similares. A posteriori, estos códigos son la base para establecer las categorías nominales (nominaciones construidas por la investigadora ya sea considerando causas, características, condiciones, consecuencias, dimensiones o procesos de los eventos observados), y categorías “en vivo”, que son citas textuales de los sujetos participantes y que en sí tienen utilidad teórica. M.S. Valles señalará que las categorías dadas por códigos en vivo, tienen no sólo una utilidad analítica sino también gran capacidad simbólica por lo que el código resulta ilustrativo por sí mismo (Valles, 1999). Así por señalar un ejemplo, si en una entrevista surgía la idea de “asimilación

cultural”, se buscaba que en otros documentos apareciera la misma idea, y se la señalaba con un código determinado.<sup>45</sup> Luego, este código era relacionado con otros para establecer una categoría concreta. Cabe destacar que dentro de los productos que arroja el estudio basado en la Grounded Theory no sólo se encuentran los conceptos y planteamientos teóricos que se elaboran a posteriori en las conclusiones, sino las mismas categorías y propiedades que emanan del proceso de análisis.

C) *Delimitación de los conceptos teóricos*: a partir de esta codificación previa por temas, emergieron sistemáticamente las propiedades de cada categoría, es decir, cada subtema por cada una de las categorías. Una vez efectuada esta profundización de las categorías y subcategorías comenzó la integración de ellas y las conjeturas conclusivas. Cabe destacar que los autores de este método consideran que las *hipótesis son productos teóricos que emergen desde el análisis de los datos*. Esto no excluye que el investigador incorpore ciertos supuestos teóricos en su trabajo de campo. Las hipótesis conclusivas serían respuestas provisionales acerca de las relaciones entre las diversas categorías conceptuales planteadas. (Valles, 1999).

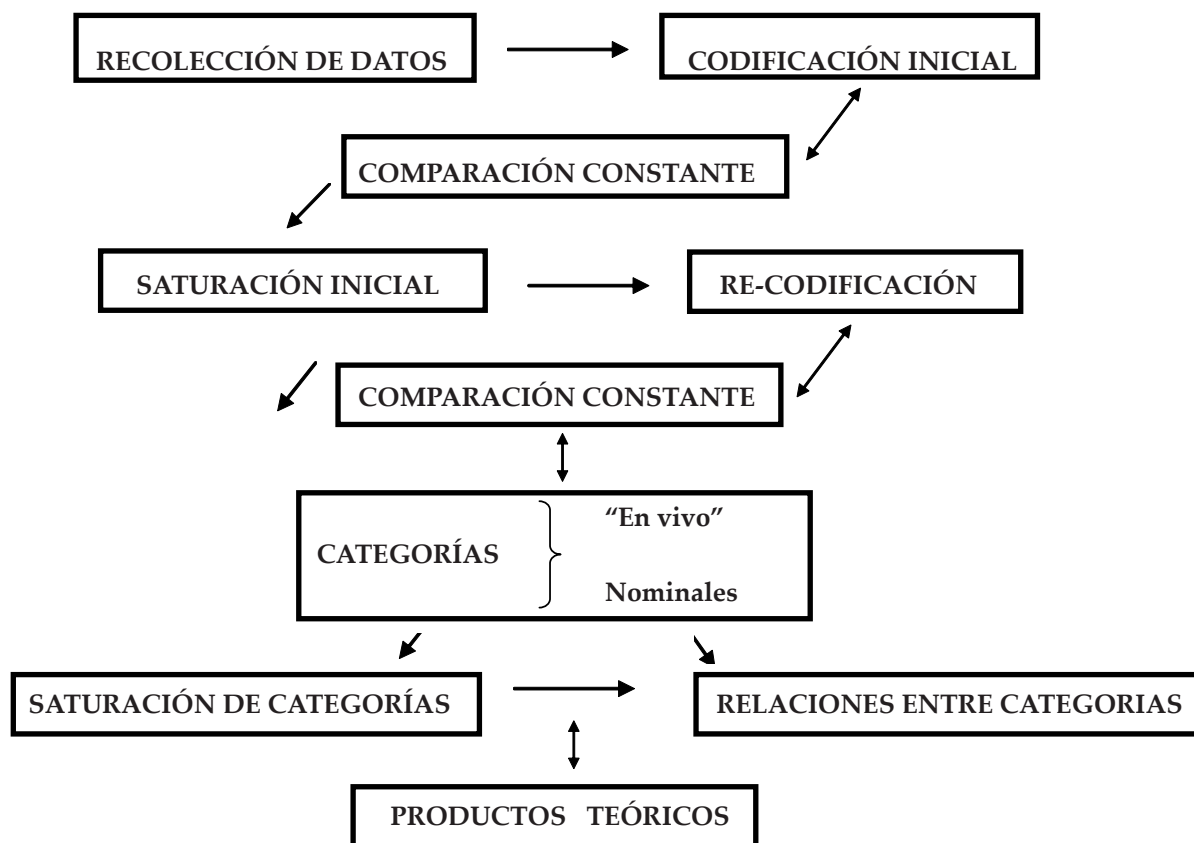
D) *Redacción final*: cuando ya se dispone de los productos teóricos elaborados a partir de la exploración de la información recogida, se procede a redactar el análisis, siguiendo la pauta de categorías y subcategorías establecida.

### 9.5.1. Descripción del proceso de categorización

Los diversos procesos de análisis en las investigaciones cualitativas suelen ser complejos y, por tanto, no siguen un orden secuencial y lineal, sino más bien, son recursivos en la medida en que se va profundizando la comprensión del fenómeno estudiado. En el esquema que sigue a continuación, podemos observar algunos pasos de la Grounded Theory que hemos implementado para el desarrollo del análisis de este estudio:

---

<sup>45</sup> Se debe señalar que todo este proceso de codificación fue apoyado por medio de un programa informático cualitativo de análisis llamado AtlasTi, cuyo objetivo no es automatizar el proceso de análisis sino que facilitar algunas labores del investigador en torno a grandes volúmenes de datos textuales.



Podemos destacar que, siguiendo los procedimientos planteados por la Grounded Theory, una vez recopilados los datos, creamos diversos códigos de contenido en los textos (entrevistas, observaciones, etc.) de acuerdo a las temáticas más importantes que iban emergiendo y que se relacionaban con los objetivos de la investigación. Cada documento de análisis fue explorado en profundidad y las temáticas de los códigos fueron comparándose constantemente entre ellas hasta llegar a una saturación inicial, para así ajustar los códigos establecidos de manera que resultaran más pertinentes para el estudio.

Una vez establecido el centro temático para cada uno de estos códigos, nuevamente se revisaron los documentos de campo para reagrupar estos conceptos generales en categorías preliminares que agruparan las características, causas, dimensiones, condiciones o efectos que tenían las relaciones entre personas con referentes socioculturales diversos. Así se estableció una pauta inicial de categorías, algunas nominadas por la propia investigadora, y otras extraídas del discurso de los participantes en la investigación (“categorías en vivo”). A posteriori, se hizo nuevamente una re-lectura y una verificación de las categorías establecidas, estudiando las relaciones entre unas y otras, reajustándolas en cuanto a su contenido y su pertinencia respecto de los objetivos planteados en un inicio. Finalmente, a través de un proceso hermenéutico, se fueron planteando los principales *productos teóricos*, que quedaron reflejados, después del redactado final, tanto en el análisis mismo como en las conclusiones.

En la tabla siguiente podemos encontrar los códigos iniciales con los centros temáticos de cada uno de ellos, que permitieron comparar las citas que aparecían en los diferentes documentos de la investigación.

**Tabla N° 3: Sistema de Códigos**

### 1. Formas de convivencia

1A	Asimilación o integración
1B	Formas de convivencia ante la “inmigración”
1C	Asimilación/Integración
1D	Proyecto Migratorio
1E	Transformación o consolidación de esquemas culturales
1F	Discriminación discursiva

### 2. Endogrupo y exogrupo

2A	Posicionamiento (complementariedad/simetría)
2B	Preferencias por el endogrupo
2C	Conocimiento y diferencia de los “otros”
2D	Sentimientos frente al “otro”
2E	Oposición y apertura al cambio social
2F	Sentimiento de amenaza y miedo/ o contribución
2G	Derecho a la similitud
2H	Oriente/occidente

### 3. Imaginarios sociales

3A	Civilización o no civilización
3B	Desconocimiento o extrañeza
3C	Deshumanización
3D	Imaginario simbólico
3E	Rumores
3F	Discriminación discursiva

### 4. Tipos de relaciones interpersonales

4A	Formas de entrar en contacto
4B	Motivaciones para el encuentro
4C	Formas de comunicación
4D	Proximidad/Lejanía
4E	Referencialidad
4F	Dependencia
4G	Rechazo
4H	Indiferencia
4I	Deferencia
4J	Competencia

## 5. Racismo y aceptación

5A	Agresiones
5B	Formas de racismo
5C	Racismo encubierto
5D	Etnicismo
5E	Defensa y adaptación al medio
5F	Conductas de cooperación y colaboración

Como hemos dicho la comparación constante de citas asignadas bajo estos códigos, nos llevó al establecimiento de las categorías y subcategorías<sup>46</sup>.

Para una mejor claridad del proceso de análisis desarrollado mostraremos un ejemplo de cómo se llegó desde la obtención de los datos hasta la estructuración de una categoría determinada. Graficaremos este ejemplo tomando el camino seguido para establecer la subcategoría llamada “*Diferencia radical: Ellos v/s Nosotros*”.

A partir de la revisión de las transcripciones de todo el material de campo, se encontraron diversos segmentos de textos que hablaban de cómo los sujetos consideraban a su propio grupo y cómo interpretaban a los grupos externos. De esta manera, en un primer momento, se estableció un *código general* con la nominación “Endogrupo y exogrupo”, donde se agruparon todas las citas que pudieran contener esta diferenciación entre los sujetos. En un segundo momento, volvieron a explorarse más en profundidad cada una de las citas seleccionadas que aparecían dentro de ese macro-código, y se establecieron otros *subcódigos* que graficaran:

- a) Los posicionamiento de los sujetos respecto de otros.
- b) Las preferencias por su propio grupo cultural.
- c) Las características de lo que consideraban los sujetos como “diferencia”.
- d) Las diferencias entre Oriente y Occidente.
- e) Los sentimientos de amenaza o cercanía hacia la alteridad.

---

<sup>46</sup> Cada una de estas categorías y subcategorías serán las guías para comprender el análisis desarrollado.

Tabla N° 4: Ejemplo de establecimiento de códigos

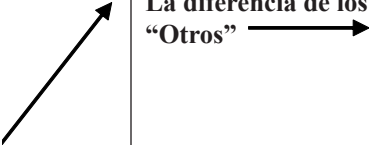
Código general	Sub-código	Ejemplos de segmentos de citas
<b>Endogrupo y exogrupo</b>	Posicionamiento (complementariedad/simetría)	“Hay un poco de utilización. Nosotros la buscamos también a veces. Se aprovechan de esta buena fe de algunos de aquí para ir tirando”. (p.4).
	Preferencias por el endogrupo	“Nosotros nos sentimos más cómodos hablando y relacionándonos entre nosotros. Es una cuestión de comodidad”. (p.7).
	Conocimiento y diferencia de los “otros”	“Los chinos... lo que pasa es que son diferentes”. (p.4). “Con los chinos posiblemente es diferente. No sé, la forma de pensar, de razonar, de ver el mundo...”. (p.8).
	Sentimientos frente al “otro”	“Yo creo que es un golpe fuerte para nuestra ciudad, nuestro país o lo que sea, porque no estábamos preparados para un boom de gente tan diferente”. (p.3).
	Oposición y apertura al cambio social	“Con los chinos vamos en el mismo sentido... por ejemplo si un español me dice salgamos hoy a comprar o algo, yo a veces no puedo porque para nosotros primero está el trabajo”. (p.6).
	Sentimiento de amenaza y miedo/ o contribución	“Son trabajadores, los chinos, son una comunidad muy poco conflictivos, son trabajadores”. (p.3).
	Derecho a la similitud	“En cualquier momento podemos caer...la clase media y clase baja, no es consciente de que clase es, pero al final somos todos unos subordinados, tanto ellos como nosotros, todos estamos al límite de la pobreza”. (p.5).
	Oriente/occidente	“Yo no me siento ni de allí ni de acá... es que hay cosas que tengo que son orientales, que me preguntaba de dónde las saco, pero también de Occidente. No encajo completamente. Llegué muy pequeña entonces tengo muchas cosas de occidentales, hablo como española, y no sé, tanto chino por ejemplo”. (p.12).

En la tabla anterior, podemos encontrar algunos segmentos de citas asignados al código general del ejemplo. Cabe destacar que este procedimiento se llevó a cabo para cada uno de los códigos generales establecidos en un inicio del análisis. A continuación, *se compararon los códigos y se relacionaron para establecer las categorías generales* que guiarían el estudio. Entre éstas categorías generales emergió una llamada “Imaginario en torno a la alteridad”, en la que se enmarcaron todos los eventos que aludiesen a la conformación identitaria personal y grupal.

Luego de un proceso de comparación constante y tras haber llegado a una saturación de información, se estableció un segundo nivel de análisis en torno a esta categoría general. En este nivel, creamos una subcategoría nominada “Diferencia de los Otros”. Nuevamente, a través de un proceso de comparación de citas, en un tercer nivel de análisis, se establecieron otras subcategorías, donde se expusieron explicativamente los segmentos que mostraran la percepción de algunos de los sujetos del estudio que plantearan una *diferencia radical* respecto de otras personas. A este tercer segmento del análisis, finalmente se le llamó “Diferencia radical: Ellos v/s Nosotros”.

En el cuadro a continuación, puede verse esquemáticamente el proceso descrito como ejemplo para el establecimiento de una de las subcategorías del análisis.

**Tabla Nº 5: Procedimiento para la categoría “Diferencia radical: ellos v/s nosotros”**

CÓDIGO GENERAL Y ESPECÍFICOS	CATEGORÍA GENERAL	2º NIVEL: SUB-CATEGORÍAS	3ER NIVEL: SUB-CATEGORÍAS
<p><b>ENDOGRUPO Y EXOGRUPO:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Posicionamiento</li> <li>▪ Preferencias por el endogrupo</li> <li>▪ Conocimiento y diferencia de los “otros”</li> <li>▪ Sentimientos frente al “otro”</li> <li>▪ Oposición y apertura al cambio social</li> <li>▪ Sentimiento de amenaza y miedo/ o contribución</li> <li>▪ Derecho a la similitud</li> <li>▪ Oriente/occidente</li> </ul>	<p><b>CONSTRUCCIÓN DE LA ALTERIDAD</b></p> 	<p>La diferencia de los “Otros” →</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Fronteras de lo identitario: lo permitido y lo rechazado.</li> <li>▪ <b>Diferencia radical: Ellos v/s Nosotros.</b></li> <li>▪ Diferencia constructiva. Moderación del etnocentrismo.</li> </ul>
		<p>Imaginario de los otros</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Prejuicios, Estereotipos y estigmatización.</li> <li>▪ La extranjería social.</li> </ul>



En resumen, podemos señalar que *el método de comparación constante* propuesto por la *Grounded Theory*, es un procedimiento que sigue un *modelo de interpretación hermenéutico* y que se relaciona más con un *análisis intensivo* de los textos producidos que con un *análisis extensivo* más propio de las investigaciones estructuralistas. El análisis hermenéutico se centra en los textos que emergen de la investigación con el objetivo de analizar los sentidos y significados que los sujetos construyen. Es decir, alude más a un análisis de una dimensión socio-simbólica (a lo extra-textual). Esto es importante señalarlo, porque *no* estamos apuntando a lo que se concibe como “análisis de discurso” o “análisis semiótico de contenido” donde la importancia está dada en la enunciación y lo textual, y su forma de análisis se deriva de niveles sintácticos, semánticos o pragmáticos.



---

## **TERCERA PARTE**

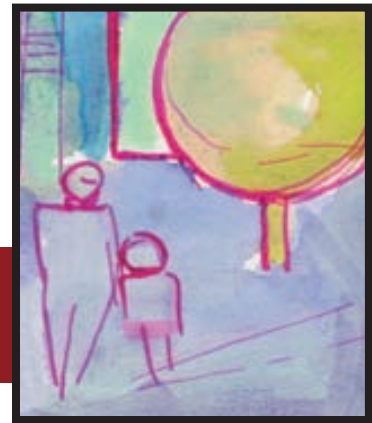
---



# CAPÍTULO X

## RECOGIDA DE DATOS Y PRINCIPALES APROXIMACIONES INTERPRETATIVAS

### 10.1. Establecimiento de categorías a partir del análisis de los datos recogidos



Para una mejor comprensión de la información extraída, hemos establecido una serie de *categorías* para clasificar las principales áreas de interés que surgieron a partir de la aplicación de las técnicas cualitativas (observaciones preliminares, cuestionario abierto, entrevistas a informantes claves y entrevistas en profundidad). Siguiendo, como hemos dicho, el procedimiento de análisis propuesto por la *Grounded Theory (GT)*, estas categorías fueron surgiendo a partir de un proceso de comparación constante de eventos, es decir, hechos y discursos que las personas manifestaron frecuentemente en torno a los ejes principales de la investigación. De esta manera, cada una de ellas estructura aspectos emergentes del estudio y diferentes dimensiones de las relaciones entre personas con referentes socioculturales diversos. Así, los *epígrafes* que guían este análisis han sido elaborados de acuerdo a los temas principales que fueron surgiendo *reiterativamente* tras la aplicación de las técnicas de investigación. En otras palabras, el criterio de *redundancia* de eventos y discursos nos ayudó a estructurar lo que consideramos como *información clave*. Además, en nuestra investigación se intercalan *citas* de las diversas entrevistas realizadas y extractos de la observación participante para ejemplificar el tema que se está exponiendo y reforzar las ideas que aparecen en cada sección. El criterio de selección para dichas

citas fue también el de redundancia respecto de las consideraciones que las diversas personas hacían.

Para salvaguardar la identidad de las personas y respetar el compromiso ético de confidencialidad adquirido con los diversos sujetos participantes en este estudio, se omitieron los nombres reales de éstos y se estableció una codificación para referirlos. El listado completo puede encontrarse en los anexos de esta investigación con los correspondientes códigos asignados. Asimismo, intentamos mantener las expresiones lingüísticas tal como sus interlocutores las desarrollaron, y sólo se editaron aquellas aseveraciones que resultaban menos comprensibles.

A continuación, describiremos en profundidad cada uno de los apartados establecidos para el estudio. Cabe consignarse que no entendemos el concepto de *categoría* en el sentido estricto del término, sino que –siguiendo el método propuesto por la *Grounded Theory*- consideramos que las categorías establecidas en esta investigación responden a una *serie de aspectos particulares y características* de la convivencia intercultural en Santa Coloma de Gramenet que pueden ir desde la descripción de los factores que intervienen en las relaciones interpersonales locales, pasando por las cosmovisiones personales y de los grupos sociales, hasta llegar a la enunciación de los tipos de comportamientos alterofílicos y alterofóbicos que se concretan entre los sujetos. Las categorías generales que guían el análisis son las siguientes:

**10.1.1. Proyecto migratorio**

**10.1.2. Formas de convivencia**

**10.1.3. Concepción de la identidad**

**10.1.4. Construcción de la alteridad**

**10.1.5. Representaciones sociales de los “Otros”**

**10.1.6. Relaciones interpersonales cotidianas**

**10.1.7. Discriminación/Aceptación**

### 10.1.1. Proyecto migratorio

Para comprender mejor los discursos y prácticas que se establecen entre las personas inmigradas y las de la comunidad de recepción, consideramos que primero se debían explorar los diferentes aspectos que llevan a que los grupos inmigrados lleguen a instalarse dentro de una comunidad concreta. Como señalamos en el marco teórico, estos factores son complejos y responden a aspectos tanto macro como microsociales. En primer lugar, se pudo comprobar que en las estrategias de inserción que desarrollan las personas inmigradas marroquíes y chinas en Santa Coloma de Gramenet y la forma de recepción que gestionan las nacionales, tiene un peso importante la forma en que se concibe el *proyecto migratorio*. O sea, los factores que inducen a la emigración tanto por lo que se refiere a los países de origen como a los de recepción. Y el conjunto de *las expectativas personales y motivaciones* que llevan a los sujetos a emigrar, así como por *las redes sociales* de que dispongan para hacerlo.

Se aprecia, en este sentido, que gran parte de *las personas inmigradas* del estudio tomó la decisión de salir de su país considerando tanto las características económicas y sociales de su contexto de origen como las del país de recepción. *Las personas marroquíes* señalaron entre los factores que facilitaron su decisión de salir: la inestabilidad económica que vivía su país reflejada en la escasez de puestos de trabajo y la inestabilidad de los mismos (incluso para las personas con estudios), las bajas remuneraciones que obtenían en el mercado laboral y la dificultad para una efectiva movilidad social, la burocracia existente a nivel público y una cierta rigidez del sistema político en que vivían ya que la democracia, según algunos entrevistados, es comprendida de forma distinta a la de los países occidentales, afectando los niveles de participación real de las personas.

Por su parte, la mayoría de de *las personas chinas* entrevistadas fueron más cautelosas al hablar sobre la situación sociopolítica de su país, y pusieron más énfasis en *las expectativas personales de mejora*. Entre los factores que señalan se encuentran los de tipo económico que tienen que ver también con la búsqueda de un *ascenso social* reflejado en su búsqueda por salir del ambiente rural o de las bajas remuneraciones que se obtienen en el mercado laboral y que impiden el ahorro para el inicio de una actividad socioeconómica propia.

En los inmigrados de ambos grupos influye asimismo la valoración del país de recepción, que se hace muchas veces de acuerdo a la imagen que transmiten los medios de comunicación social. Cabe decir, sin embargo, que aquello que piensan en un inicio respecto a su país de destino no siempre se corresponde con lo que luego se encuentran. Las personas entrevistadas chinas y marroquíes destacaron que les llamaba la atención el bienestar que parecía vivirse en los países de recepción, por las imágenes y discursos que podían captar a través de los medios de comunicación (filmografía en general, noticias, propaganda comercial, discursos de políticos, etc.). Esta cierta *atracción*, señalan las marroquíes, aumenta en relación a España por el hecho de solicitar personas para

trabajar en ámbitos concretos como los de la agricultura, servicio doméstico, cuidado de ancianos y niños, etc. A esta imagen atrayente se suma muchas veces la transmisión de mensajes optimistas –y no siempre reales- de otros emigrados respecto al país de recepción.

*“Hay una posibilidad de hacer una vida mejor en Europa y emigran cómo pueden. Esto es la causa. Claro que mucha gente al momento de emigrar también tiene otras condicionantes: familia que mantener, por ejemplo, o si está solo y no tiene a nadie en el otro país. Y se hacen muchas expectativas, todos se imaginan que irá mejor aquí. Y es lo que otra gente también te dice, lo que miras por televisión”. P24.H.(Mar).*

Por su parte, la *comunidad de recepción* considera, en general, que las razones principales que determinan la emigración de las personas de Marruecos y China son de tipo socioeconómico. Destacan preferentemente la idea que las migraciones se producen por el nivel de pobreza, ciertas situaciones extremas (guerras, persecuciones, etc.), o por la falta de recursos sociales (educación, salud, vivienda, alimentación, etc.). No obstante, un sector minoritario de la comunidad de recepción destacó también la falta de oportunidades laborales de los países de origen, la desigualdad mundial por cuanto se refiere a la distribución de recursos, y la búsqueda por mejorar el estándar de vida (reconociendo así que no todas ellas pasan por una situación de pobreza).

*“Además se ve que la gente no sólo viene por cosas económicas en su país, que también, pero no siempre. Yo he conocido gente de muy alto nivel educacional de Marruecos, eso no quita, también hay otros problemas como el tema político, o la misma desigualdad. En eso, nosotros como países más industrializados no nos fijamos, en la desigualdad general que existe de la repartición de recursos, de la riqueza”. P3. M. (Cat).*

Por otra parte, se puede señalar que, muchas veces, las personas inmigradas reconocen que *poseían un conocimiento superficial* del lugar donde se asentaron y que poseían perspectivas *demasiado altas* sobre el nuevo contexto, sobre todo, referidas a las posibilidades económicas. Albergaban, por lo común, esperanzas de alcanzar *un alto estatus socioeconómico* y lograr ese bienestar en un *tiempo de permanencia relativamente breve*. Sin embargo, una parte importante de las personas entrevistadas, tanto chinas como marroquíes, confesaron que esas expectativas no se habían visto cumplidas satisfactoriamente. En cuanto a la temporalidad de su estadía, todo indica que para que estos dos grupos dejen de considerarla *transitoria* y se asienten de manera estable en el lugar de acogida, entran en juego diversos aspectos tales como: las condiciones sociales y políticas del país de origen, el cumplimiento de las expectativas puestas en el país de recepción, las redes migratorias que posean, o las diversas coyunturas sociales y dificultades legales que les tocan afrontar.



*“La gente no viene preparada para quedarse y hacer un duelo definitivo. Pocos piensan en que están dejando a su país para siempre, y con el paso del tiempo, van viendo que las cosas se van complicando, y que la estada será definitiva. (...) No viene preparada para pensar la enorme dificultad que tienen dejar parte de la familia allí. Después de un tiempo tienen la enorme dificultad de pensar si se quedan con la familia allá (arriesgando la estabilidad familiar) o se regresa con la posibilidad de hundir económicamente a la familia. O haces el reagrupamiento familiar... pero ya no eres un inmigrante solo, sino toda la familia pasa a instalarse, lo que implica que las cosas cambian radicalmente, es decidir: bueno me quedo aquí”. P14.H.(Cat).*

El hecho mismo de no cumplir sus expectativas a corto plazo genera que las personas inmigradas chinas y marroquíes cambien muchas veces su intención de retorno a sus países de origen, cuanto menos hasta lograr un cierto bienestar.

*“(¿Has cumplido tus expectativas?) No. Para nada. Para mí ha sido un paso en falso. Pero es la experiencia y eso sirve. Muchas veces puedes aprender por libros, otras cosas hay que vivirlas. Allá te haces una idea gigante porque tienes ansias de cambiar y de avanzar, y eso se suma a las ideas que te dicen de aquí, de Europa en general, más la televisión... Piensas, que te irá bien y que podrás hacer lo que buscas”. P24.H. (Mar).*

*“Yo vine después de mi marido. Por reagrupación. Él había venido antes, pero también tenía otra idea de aquí. Es que allí piensas que todo es distinto, que todo será mejor, porque te haces una idea porque la gente te va diciendo historias de aquí, y también sueñas con que todo va a cambiar rápidamente. No ha sido así. Es lento. Yo ahora estoy aquí, pero tengo que esperar algunos años para poder trabajar”<sup>47</sup>. P1.M.(Mar).*

La percepción respecto de la duración de la permanencia en el nuevo contexto varía en los dos grupos. Gran parte de las personas entrevistadas marroquíes, en una primera etapa, lo concebían como un traslado *transitorio* que, poco a poco, fue pasando a hacerse de carácter *permanente*. Mientras que las personas inmigradas chinas tienden a señalar su movilidad desde su país casi como *permanente*, pero con un *destino final incierto* ya que nunca anulan la posibilidad de nuevas migraciones a otras ciudades o a otros países.

*“La gente se piensa que vivirá mejor, pero la gente vive mal aquí porque no quiere gastar mucho, casi nada, para ahorrar y salir adelante independientemente. Además envía dinero para allá para que la familia en China esté bien, los hijos que quedaron o los padres. Pero vienen porque piensan que siempre acá es mejor... Estando aquí se rompen los sueños porque no todo es como se imaginan y se dan cuenta que pasará mucho tiempo para poder tener lo que esperan”. P6.M. (China).*

---

<sup>47</sup> De acuerdo a las leyes vigentes en España, las personas reagrupadas pueden obtener la residencia legal pero tienen una moratoria de algunos años para trabajar legalmente.

La comunidad de recepción considera, por su parte, que los grupos inmigrados poseen a veces expectativas exageradas de las condiciones socioeconómicas del contexto de acogida con frecuencia incentivadas por los comentarios que realizan otras personas que se han trasladado anteriormente. Se cree que estas esperanzas pueden generarse por los comportamientos sobredimensionados que exhiben algunos sujetos cuando vuelven por motivos personales (trámites legales, visitas a familiares, estancia de vacaciones, etc.), o bien, por los comentarios positivos que se hacen del contexto de recepción en las comunicaciones con familiares y amigos. Por ejemplo, se señala que el hecho de lucir vestimentas costosas, comprar bienes inmuebles o coches, así como el dinero que envían muchas personas inmigradas a sus familiares, son indicadores de una mejor condición socioeconómica de la que tenían en su país (lo que a veces puede suceder efectivamente, o también puede exagerarse para lograr un estatus social más favorable en el contexto de origen). Para las personas de la comunidad de recepción estas actitudes promoverían otros proyectos migratorios. No obstante, una parte minoritaria de la comunidad de recepción admite que estas expectativas muchas veces se ven frustradas en el día a día porque surgen diversas dificultades de inserción en el nuevo contexto, sobre todo, para ingresar en condiciones favorables al mercado laboral. Además, perciben que estas expectativas de las personas inmigradas se van ajustando de acuerdo al tiempo que les lleva conseguir un piso de alquiler, hablar los idiomas vehiculares, comprender las formas culturales del contexto, etc.

*“Es que siempre que va uno de ellos, trata de lucir lo mejor que se puede... se compran ropa, van con sus mejores galas y también intentan gastar bastante porque tienen que demostrar que les está yendo bien, aunque, eso a veces no es así. Aquí la pasan muy mal, pero no lo dicen... Todo eso, al final hace que otra gente quiera hacer lo mismo que ellos”. P19. M. (Esp).*

Si leemos estos datos en *clave educativa*, sería importante incorporar en la fase inicial de contacto con la comunidad de recepción, por un lado, dispositivos no formales que contribuyan a comprender los movimientos migratorios dentro de un marco de causas diversas – tanto estructurales como personales- y no tan sólo por razones económicas como se tiende a pensar. Ello podría evitar, de esa manera, la emergencia a posteriori de estereotipos, de actitudes paternalistas o de subvaloración hacia los grupos inmigrados. Por otro lado, en esta primera acogida e inserción de las personas extranjeras, se podrían considerar intervenciones educativas que adapten a las personas recién llegadas a las características del contexto local, sobre todo, para ajustar las expectativas a las realidades concretas del entorno (idiomas, situación social, política y económica local, condiciones laborales, etc.). Además esto conllevaría una reelaboración de los discursos hegemónicos que son transmitidos desde los medios de comunicación, tanto para los nacionales como para las personas extranjeras. Educar para una lectura crítica de éstos, no

sólo en cuanto a las imágenes de subvaloración que transmiten respecto de la inmigración, sino también de las sobrevaloraciones de los contextos de recepción que se muestran en los productos culturales locales, sobre todo si se considera que muchas veces estas imágenes son las que promueven en los países de origen el deseo de querer alcanzar ese bienestar.

- **Proyecto migratorio y motivaciones para el desplazamiento**

Por otra parte, es importante tener en cuenta que las personas de los dos grupos de inmigrados estudiados argumentan una gama de *motivaciones* para tomar la decisión de emigrar que parecen guardar relación con sus características *de personalidad* así como con *las influencias de un medio familiar o social* que promueve la emigración, ya sea porque es vista como una forma de desarrollo grupal o porque se concibe como una forma para adquirir prestigio social. De ahí el carácter *emprendedor* de algunas de las personas entrevistadas, tanto marroquíes como chinas, estimulado por los factores antes señalados. Este carácter emprendedor se relaciona directamente con las expectativas personales respecto del propio futuro. No obstante, se observa una diferencia, sobre todo en el colectivo marroquí, entre quienes deciden emprender un proyecto migratorio por voluntad propia -lo que coincide también con un rango de edad determinado (joven-adulto/a)- y el que protagonizan algunas mujeres o jóvenes que resultan de posteriores procesos de reagrupación familiar.

*“Claro que para las mujeres (marroquíes) puede resultar diferente. Porque algunas son ellas las que encuentran trabajo aquí, y entonces son ellas que comienzan a traer a la familia, pero otras, vienen, porque las trae la familia, a estas mujeres todo les cuesta más, pero poco a poco pueden ir relacionándose”. P20.H. (Mar).*

Asimismo, algunos *rasgos culturales* pueden favorecer la salida de personas a otros países. En el caso de *las personas marroquíes*, pudimos comprobar que para algunas es muy importante “triunfar” en el nuevo contexto, sobre todo, porque es una forma de reconocimiento entre las personas que quedan en el lugar de origen (especialmente familiares directos). Esto se percibe más entre los jóvenes, ya que sobre ellos existen más expectativas de ascenso social. En algunas mujeres marroquíes que comenzaron un proyecto migratorio también se aprecia como algo importante el hecho de demostrar a su familia este éxito socioeconómico acompañado de su *fidelidad cultural* a la comunidad de origen.

*“Envío dinero para mi familia, eso para mí es muy importante, para que ellos puedan tener algo allá. Más adelante compraré algo para ellos, para que estén bien, para que también vean que yo aquí estoy haciendo las cosas bien”. P13.M.(Mar).*

En el caso de la *comunidad china*, se valora el logro económico de las personas y su ascenso social. Quienes desarrollan actividades particulares y obtienen un cierto éxito en las acciones emprendidas, adquieren un estatus superior dentro de la comunidad de origen. Algunas personas chinas entrevistadas señalan que esta característica cultural influye

en que muchas personas inmigradas de ese país terminen asentándose definitivamente en los lugares de recepción ya que el *regreso* sin el suficiente éxito socioeconómico, es considerado como un cierto fracaso y, por lo tanto, sancionado comunitariamente.

Por su parte, la *comunidad de recepción* tiende a creer que la decisión de emigrar de las personas se debe más a causas socioeconómicas y familiares, que a las iniciativas personales de los sujetos. En este sentido, se advierte la necesidad de promover *iniciativas educativas*, como antes se señalaba, que generen imágenes que vayan “a contracorriente” de lo que tradicionalmente se piensa sobre las personas inmigradas: suele primar una visión economicista y, con ello, de cierta aprehensión frente a la personas extranjeras ya sea porque son vistas como competencia, o bien, porque son consideradas en una situación disminuida. Si bien es evidente que un sector de la población inmigrada se ubica en un estrato de la escala social que hace que compita a nivel de recursos y beneficios sociales con las clases más desfavorecidas de la comunidad de recepción se requiere, por un lado, demostrar que este sector es minoritario en relación al volumen total de población inmigrada y, por otro, ubicar las relaciones de convivencia en un marco general de explicación de las migraciones internacionales desde un punto de vista más complejo que permita visualizar los aspectos positivos que la diversidad de origen puede ofrecer a la comunidad local.

Gran parte de las personas que emigran evidencian características personales positivas para la comunidad que, muchas veces, no son consideradas desde la comunidad de recepción (como el carácter emprendedor que muchas poseen o el espíritu de superación ante las problemáticas que deben afrontar para un éxito de su proyecto migratorio). Por ello, creemos que un acercamiento educativo podría estar dado en la valoración de estos aspectos como un aporte para la propia revitalización social local, además de generar iniciativas que promuevan la participación de las personas inmigradas como “voz” legítima ante el resto de la comunidad.

- **Proyecto migratorio y redes sociales**

Es importante tener en cuenta que también en la transformación del proyecto migratorio en una estadía permanente, intervienen las estrategias socioeconómicas que cada individuo y su entorno cercano siguen para obtener un mejor bienestar social. Gran parte de las migraciones de personas chinas y marroquíes se generan a partir del funcionamiento de *cadena migratorias o redes sociales*, tanto familiares como de personas del mismo lugar de origen. Es por medio del funcionamiento de estas redes que las personas entrevistadas se han agrupado preferentemente en Santa Coloma de Gramenet. Según los datos del estudio, *las personas marroquíes* disponen de una red de apoyo, pero sólo en algunos casos ésta funciona *antes* de la emigración. Todo parece indicar que la red marroquí es más bien un *sustento emocional y de refuerzo comunitario* en esta ciudad, sobre todo orientado al mantenimiento de las tradiciones y costumbres -principalmente de la religión-, así como al traspaso de ciertas informaciones básicas (trámites legales, búsqueda de empleo, de vivienda, etc.).

*“Me cuenta que vive con su cuñada en un piso, donde además vive mucha gente, mucha gente, me repite. Es que no hay más, ‘nos tenemos a nosotros’, señala (joven marroquí)”.*  
(O.P).

Una gran proporción de las *personas marroquíes* consultadas llegaron a la ciudad a través de referencias familiares o de amigos que les brindaron cierto apoyo inicial -como hospedaje- hasta el momento en que lograron una cierta autonomía en el nuevo contexto. Asimismo, esas personas, familiares o conocidos, les proporcionaron información básica respecto de los “usos y costumbres” de la ciudad. Las personas marroquíes que no gozaron de este apoyo lo buscaron en el *grupo de musulmanes* de Santa Coloma de Gramenet, que les sirvió de sostén inicial. A través de la asistencia sobre todo a los cultos religiosos es como algunas personas marroquíes contactan con personas de su mismo país y logran una cierta orientación <sup>48</sup> para buscar trabajo, encontrar vivienda, etc. Podríamos señalar que los lazos de unión de la red marroquí resultarían ser, predominantemente, la religión y la familia extendida.

*“Si son del mismo barrio o familiar vienen directamente a tu casa, viene con la dirección y el teléfono. Si hay alguien y sabes que tiene problemas de alquiler, intentas buscar a alguien que sabes que puede ayudar... tú ya estás instalado, conoces a gente, ya tienes una red social, entonces puedes ayudar. Se viene, le orientas, por el trabajo. Luego en la mezquita preguntas por el colectivo marroquí, luego dentro, preguntas por la zona, si perteneces a Casablanca, ¿hay alguien de Casablanca?... así tú empiezas a hacer una serie de relaciones sociales que te benefician”.* P20.H. (Mar).

Por otra parte, los datos de este estudio muestran que la gran mayoría de las *personas chinas* que se han instalado en Santa Coloma de Gramenet, vinieron gracias a diversos *contactos previos* que sostenían con familiares (algunos a través de reagrupación familiar), amigos o conocidos de su lugar de origen (gran parte de ellos pertenece al mismo pueblo en China). Estas redes se basan en contactos directos con familiares y relaciones con amistades o vecinos de su anterior contexto. Quienes están mejor posicionados económicamente en Cataluña (o incluso en otros países) financian viajes de otras personas y familias, además de brindar trabajo y vivienda. Al parecer, este respaldo inicial lleva a que muchas personas chinas, en una primera etapa de inserción, acepten trabajar sólo para devolver ese apoyo recibido, a veces por un sueldo bajo o, en algunos casos, sin retribución. De acuerdo a lo expresado en las diversas entrevistas, si bien esto resulta poco comprensible para la comunidad de recepción, para muchos de ellos es algo “normal” ya que son condiciones que se encuentran dentro de la lógica de cualquier proyecto migratorio, como también

---

<sup>48</sup> En Santa Coloma de Gramenet, también se evidenció la presencia de un grupo de adolescentes y jóvenes marroquíes sin ningún tipo de apoyo, quienes no funcionan bajo esta red. Son menores de edad, en su mayoría, de los cuales algunos han llegado en condiciones extremas y no tienen su situación regularizada. Estos jóvenes no están considerados en este estudio, ya que el perfil de personas que se buscó fue el ser miembros de colectivos adultos, en situación activa y que estuvieran fuera de la edad de educación escolar, con o sin su situación regularizada.

dentro de las costumbres de apoyo que usualmente se utilizan en China. Algunos ciudadanos de este país para explicar este fenómeno de cooperación, aludían el viejo refrán *“hoy por ti, mañana por mí”*. Sin embargo, cabe destacar que, también ante la falta de preparación educativa de algunas de ellas, esta dependencia respecto del empleador puede acabar siendo permanente en el tiempo o, a veces, desembocar en abusos.

*“La relación es buena porque son de familia, amigos, son del mismo pueblo. Siempre que viene alguien, aquí hay un primo, un amigo de un familiar, luego ese trae a la familia y así. Entonces la gente se conoce, o bien se sabe que hay un vínculo aunque sea lejano”*. P6.M.(China).

*“Hay un fenómeno de redes familiares y también de otro tipo, donde un empleador trae a trabajadores, claro que también algunos que llegan a mentiras, como que un negocio hace los papeles diciendo que necesita trabajadores de tal perfil luego se traen a los chinos, y estos chinos tienen que pagar por ese servicio, eso también existe, pero es legal todo, no entran de ilegales, lo que pasa es que después tiene que pagar por ese servicio. Pero también hay redes familiares y redes empresariales normales, no se puede generalizar”*. P12.M.(China).

Esta cadena china de apoyo tiene a veces un carácter *supranacional* y está formada por personas cercanas que pueden residir en diversos países del globo. Por ejemplo, si un miembro de la familia extendida está en una mejor situación económica en algún país de Europa, puede contribuir al apoyo económico de familias que actualmente se encuentren en Santa Coloma de Gramenet, sabiendo que en el futuro esa familia le devolverá el favor. Cabe destacar que dentro del ideario de las personas chinas entrevistadas está bastante generalizada la idea de un proyecto migratorio que implique una *autogestión futura*, una independencia económica que suponga algún tipo de microempresa familiar. Se piensa así en el establecimiento de restaurantes, tiendas “de todo a 100”, negocios de exportación-importación, de talleres de costura (ampliamente generalizados en la ciudad), etc. El gran esfuerzo del día a día se realiza en pos de conseguir esta independencia. De ahí la importancia que le dan algunas personas chinas al *trabajo* y al *ahorro*. No se piensa en *disfrutar ahora*, sino en *el mañana*. Se persigue ahorrar la mayor cantidad de dinero para generar el sueño de la microempresa. Muchas personas chinas están dispuestas, de esta manera, a hacer horas extras voluntariamente, trabajar los fines de semana, o a no realizar ningún tipo de gastos que sea considerado como ajeno a este proyecto de independencia con excepción del envío de dinero a su familia en China. Todo esto aún a pesar de reconocer, algunas de estas personas, que soportan a veces condiciones deficientes de trabajo, de vivienda, etc. Aún a riesgo de simplificar, se podría señalar que la red china apunta principalmente a lograr un *sostén económico en primer término*, aunque, ciertamente, también proporcione otros beneficios sociales a quienes están en ella como apoyo psicológico, de amistad, refuerzo del propio idioma y costumbres, etc.

*“Alguna gente vive mal aquí porque no quiere gastar mucho, casi nada, todo para ahorrar, salir adelante. Además envía dinero para allá, para que la familia en China esté bien, los hijos o los padres. La gente una vez que está aquí aunque los sueños no sean como pensaba, se queda porque la gente que regresa sin nada es muy mal mirada, además una vez que partió a la vuelta no encuentras trabajo. La gente que viene aquí, aunque viva mal, se aguanta y porque no puede volver, el rechazo es fuerte y además sin dinero no encuentra trabajo y cuando ya pasa un tiempo, se empieza a acostumbrar, empieza a tener capacidad de ahorro y a enviar dinero, ya no quiere volver porque perdería todo eso...”. P6.M.(China).*

*“Yo he visto que la gente desconfía de nosotros en las formas en que hacemos las cosas. Porque aquí nos instalamos con talleres y restaurantes y no buscamos trabajo como otros grupos porque nosotros venimos desde China con los trabajos. Si no, no vendríamos. El trabajo inicial ya está. Y el dinero para todo ello. Mucha gente desconfía de eso, pero es la familia, la familia de cualquier parte, donde está, se apoya con esto. También la gente conocida o del pueblo, o a quienes les va mejor, porque antes todos sabemos que ese dinero lo vamos a devolver con trabajo, o después cuando tengamos nuestro negocio propio”. P2.H.(China).*

La existencia de estas redes sociales, según la visión mayoritaria de la comunidad de recepción, explica el hecho de que en Santa Coloma de Gramenet haya aumentado el número de residentes extranjeros. Las personas de la comunidad de recepción creen que es perjudicial el funcionamiento de las redes migratorias para el contexto local porque generan una excesiva *concentración espacial* en ciertos barrios pero también porque en ellas priman ideas negativas respecto de su funcionamiento. Por ejemplo, se precisa que estos vínculos entre personas con un mismo origen pueden terminar convirtiéndose en verdaderas “mafias”, o, incluso, puede llegar a la explotación de otras personas de su misma nacionalidad. Por otra parte, se destaca que el funcionamiento de estas redes sociales puede acabar siendo algo negativo porque justifica el hecho que los grupos sólo se relacionen entre ellos, posibilitando así la existencia de guetos culturales. No obstante, también existen algunas personas de la comunidad de recepción que consideran algo “normal” que las personas inmigradas se agrupen con sujetos de su misma nacionalidad dentro de un contexto que es diferente al de su origen, ya que comparten más signos culturales (idiomas, formas comunicativas, credos religiosos, etc.).

*“A medida que son más personas, tanto unos como otros, se afianzan más en sus costumbres y se separan más del resto, valoran más lo suyo, se hacen fuertes: ‘lo nuestro vale, dicen’. En el último tiempo se ve muchas mujeres con chilabas, ves más mujeres cubiertas, hace unos días vimos por primera vez, a algunas completamente, con sólo una rejilla. Hemos visto gente descalza, etc.; en este sentido, si tú recorres las calles, hay calles enteras... la calle Paz, casi toda la calle, hay comercios, supermercados chinos, restaurantes, fotógrafos chinos. Y otras zonas marroquíes”. P19. M.(Esp).*

Desde una *perspectiva educativa*, podría pensarse en promover esta lectura positiva de las redes sociales como conglomerados de apoyo mutuo para incentivar la participación de las personas inmigradas dentro del entramado institucional y social de la ciudad, favoreciendo, por un lado, que estos colectivos se asocien formalmente y participen de diversa forma dentro de las organizaciones locales, o bien, para que a través de estas redes, puedan transmitirse informaciones pertinentes acerca del vivir en la comunidad de recepción (aspectos de trato relacionados con la vivienda, los derechos y deberes cívicos, etc.).



Cuadro Sinóptico N° 9: Proyecto migratorio <sup>49</sup>

	Razones para emigrar	Expectativas	Redes de Apoyo
<b>Personas marroquíes</b>	<p>Políticas y economías de su país. (Ascenso social más que pobreza).</p> <p>Desigualdad mundial.</p> <p>Proyecciones que se ven en el país de recepción.</p> <p>Características de la personalidad de los sujetos (espíritu emprendedor, activismo, etc.).</p>	<p>Visión exacerbada de las características del país de inserción, transmitidas por personas anteriormente emigradas, medios de comunicación, etc.</p> <p>No se posee un conocimiento profundo del nuevo contexto.</p> <p>Se considera que esas expectativas no han sido cumplidas satisfactoriamente.</p>	<p>La red marroquíes un <i>sustento más emocional, de identidad y de refuerzo comunitario</i>, sobre todo para el mantenimiento de las tradiciones y costumbres, principalmente de la religión; además de acogida para la ubicación en el nuevo contexto (normas a seguir, trabajos, pisos, etc.).</p> <p>El sostén inicial tiende a ser el <i>grupo musulmán</i>.</p>
<b>Personas chinas</b>	<p>Condiciones sociopolíticas y economía del país (no quiere decir pobreza).</p> <p>Influencia de un proceso familiar y existencia de una red económica de apoyo a nivel internacional.</p> <p>Proyecciones económicas en el nuevo contexto y aspiraciones de reconocimiento social.</p>	<p>Se exacerbaban las facilidades para proyectos económicos individuales.</p> <p>Expectativas altas de éxito económico, muchas veces influenciadas por otras personas emigradas.</p> <p>No se posee un conocimiento profundo del nuevo contexto.</p> <p>Se considera que esas expectativas no han sido cumplidas satisfactoriamente.</p>	<p>Poseen una red que les sirve de soporte.</p> <p>Se podría señalar que la red china apunta a un <i>sostén económico que funciona a nivel internacional</i>, y que si bien se sustenta en los extensos lazos familiares, puede superarlos, a personas de su ambiente local anterior.</p>
<b>Personas de la comunidad de recepción</b>	<p>Se cree que las personas emigran principalmente por razones económicas, por persecuciones políticas, etc.</p> <p>Aunque algunas consideran otros factores como la desigualdad mundial.</p>	<p>Se sostiene que las personas inmigradas poseen expectativas demasiado amplias respecto del nuevo contexto que muchas veces no pueden cumplirse.</p> <p>Se reconocen las dificultades que cruzan para su inserción efectiva.</p>	<p>Gran parte no considera positivo el funcionamiento de las redes de apoyo de los dos grupos. Muchas veces se asocian estas vinculaciones a estereotipos, o bien se generaliza el comportamiento de algunos casos a estas redes (por ejemplo considerarlas como "mafias"). Aunque algunos creen que es normal que los extranjeros busquen apoyo entre sí.</p>

<sup>49</sup> Se introducirán algunos esquemas sinópticos para una mejor comprensión de los datos extraídos. Sin embargo, reiteramos que las posturas señaladas en cada una de las categorías no son unívocas y, muchas veces, los discursos de los sujetos son matizados, e incluso, contradictorios. En otras palabras, no se pueden generalizar los comportamientos y discursos que se grafican en estos cuadros a todos los miembros de cada grupo como si fueran características culturales comunes.

### 10.1.2. Formas de convivencia

En los encuentros cotidianos son múltiples las maneras de considerar la inserción social de personas con otros referentes de origen. Aparecen concepciones que van desde posiciones *asimilacionistas*<sup>50</sup> hasta de *integración mutua*. Pero, en medio de estas dos posturas, surge un abanico de formas caóticas<sup>51</sup> que conjugan diferentes perspectivas. Las personas, tanto inmigradas como nacionales, no se sitúan en una “única” posición sobre la inclusión social sino que, muchas veces, sin que ellos mismos lo perciban, combinan sus argumentos. Defienden así, discursivamente, la inclusión de las personas inmigradas pero, a la vez, asumen comportamientos de rechazo por ejemplo a la posible construcción de templos religiosos de otros credos. Esto es importante tenerlo en cuenta, ya que al hablar de este tipo de relaciones se está señalando una realidad no simple, sino con características intrínsecamente complejas.

Vemos que *la asimilación sociocultural* apunta a la necesidad de una cierta *uniformización cultural*, lo que implica que los grupos minoritarios acepten priorizar la lengua, valores, normas y aspectos simbólicos de la cultura dominante. Los datos de este estudio muestran que tanto *las personas marroquíes como chinas*, en su gran mayoría, rechazan esta posibilidad, y señalan que sus diversas costumbres y formas culturales debieran considerarse como aceptables, así como ellos están dispuestos a respetar también los valores y normas locales. Casi ninguna de ellas se muestra dispuesta a renunciar completamente a las características de sus anteriores referentes como una forma legítima de adaptación al nuevo medio. No obstante, gran parte de las personas inmigradas chinas y marroquíes creen que sí es necesario aprender algunos usos, costumbres y normas locales para poder tener una “buena relación” con las personas de la comunidad de recepción, lo que no implicaría necesariamente renunciar a sus propias tradiciones. Cabe matizar que ciertas personas inmigradas que son más jóvenes sí están más abiertas a la posibilidad de adoptar los usos del nuevo contexto social.

Son muy pocas las *personas marroquíes* que se inclinan por una adaptación intermedia al contexto que sólo implique una simple coexistencia con el grupo local. Más bien, las prácticas y discursos apuntan, por un lado, a una intención de profundizar los contactos. Pero, por otro, sí se evidencia un sector que se muestra reacio a fomentar las relaciones con la comunidad de acogida, sobre todo porque perciben un aumento de la discriminación social hacia el mundo musulmán. A pesar de ello, gran parte de las personas marroquíes entrevistadas ponen el acento en la búsqueda de una cierta *integración mutua*, o sea, de participación en la vida social, pero donde se respeten las tradiciones y costumbres de su referente cultural original, especialmente, las que están relacionadas con la religión y la lengua.

---

<sup>50</sup> Ya en el marco teórico de este estudio describimos detalladamente los conceptos de integración mutua y asimilacionismo.

<sup>51</sup> Cabe destacar que al recurrir a la noción de caos, no hacemos alusión a la expresión del desorden puro, sino que nos referimos a la *impredictibilidad* de las acciones a partir de la conjunción de factores múltiples y diversos.

*“Hay gente que dice: eso es una locura (el Islam). Tienes que vivir aquí, igual que acá, si vives aquí tienes que seguir las costumbres de aquí. Pero nosotros ya tenemos nuestra religión, cada uno tiene su religión y tiene que seguirla, y cada uno tiene que respetar a la otra persona, y la religión de la otra persona”. P13.M.(Mar).*

Así, se visualiza que muchas de las personas marroquíes poseen una postura cercana a la *integración mutua* como forma de inserción social, donde ambas partes puedan respetarse en las diferencias de los hechos culturales concretos (como por ejemplo, la religión), pero estableciendo puentes de relación en otras facetas tales como el aprendizaje de algún idioma vehicular para la introducción en la cadena laboral catalana o española. Algunos hombres marroquíes manifiestan, incluso, una mayor apertura a la posibilidad de establecer relaciones sentimentales con mujeres españolas y a tener amigos de la comunidad de recepción. En el extremo opuesto también se aprecian opiniones contrarias y más radicales, aunque minoritarias, que reflejan un cierto *etnicismo* ya que ponen el acento en las relaciones *intragrupo* y en protegerse de las influencias culturales del entorno.

*“Como me comporto con un marroquí no es como me comporto con un español. Con el tiempo vas afinando, llegas a entender a uno y al otro. Las diferencias, los tabúes que existen aquí y los que no existen allá, las cosas que prefieren éstos y lo que prefieren los otros, vas llegando a compaginar las dos cosas. No creo que haya cambiado en nada, pero he aprendido otras cosas. A veces usas cosas de una cultura o de otra, pero no es una elección entre esto y lo otro, es una suma, la cultura puede aportar a la otra, no cambias pero mejoras o añades algo más”. P24.H.(Mar).*

*“Los chicos que vienen de Marruecos, algunos piensan que van a trabajar y que cuando se jubilen volverá a su país a vivir, la gente quiere morirse allí, algunos piensan que trabajarán aquí y ahorrarán su dinero para construir un piso ahí para su familia. Yo no pienso así, yo pienso tener mi piso aquí. Hay gente que piensan por sus padres, si sus padres no viven cómodos ahí, él prefiere vivir menos cómodo aquí, para mandar el dinero a sus padres para que estén bien”. P23.H.(Mar).*

Mientras tanto, las personas *chinas* del estudio consideran a su propia inserción en Santa Coloma de Gramenet en una tendencia intermedia de integración (entre el asimilacionismo y la integración mutua). Algunos señalan que mientras “no causen problemas” ya es suficiente como vía de aceptación. Creemos que predomina una perspectiva, en el grupo chino, de considerarse como “visitantes” en un medio donde “otros” son los dueños. Ellos reconocen que sus relaciones las desarrollan sobre todo con su propia comunidad, pero esto no lo consideran un *problema* para su incorporación social, ni tampoco el no profundizar los vínculos con los nacionales. Se plantea como “suficiente” que exista un respeto básico, mutuo, en torno a sus costumbres. Por ello, desarrollan una *comunicación básica* para interactuar con la comunidad

de recepción, intentando aprender una de las lenguas vehiculares locales (catalán o castellano) siempre que no les afecte en sus prioridades laborales. Y también hacen un intento de *imitar algunas formas y hábitos comunicativos* de los miembros de la comunidad local (como saludar con las manos, dar dos besos, etc.) para ser así bien acogidos. Los miembros del colectivo chino entrevistados destacaron, además, que para ellos es suficiente que en esta simple coexistencia con la comunidad de recepción les permita desarrollar libremente sus proyectos económicos y de progreso familiar. Se incluye en esta libertad de acción, decisiones de carácter más personal como el tener hijos (más de los que habrían tenido en China) el poder expresarse más abiertamente, etc. Muy pocas personas chinas plantean la *integración mutua* como un camino de inserción viable. Son sólo algunas mujeres chinas jóvenes las que destacan una integración al nuevo contexto que enfatice una profundización en las relaciones con la comunidad de recepción. Gran parte de los discursos y prácticas apuntan a la preferencia de una adaptación pacífica y a relaciones locales que no vayan más allá de las necesarias para vivir tranquilos.

*“Las costumbres chinas no tienen por qué adaptarse a la cultura de aquí o tirarlas. Se puede compaginar, disfrutar la cultura china y compartir cosas de acá”. P15.M.(China).*

*“Los chinos no adoptan costumbres sino que se adaptan a las costumbres... ellos estarán aquí y parecerán integrados pero el día que se vayan a su país, seguirán tan chinos como eran. Para un chino estar integrado significa que el día que está enfermo pueda tener acceso al médico, con eso le basta. No aspira más allá”. P22.M.(Cat).*

Por su parte, entre los miembros de la *comunidad de recepción* aparece como más asidua la necesidad de una cierta *uniformización cultural* para una inclusión efectiva de las personas extranjeras. Se supone que los grupos inmigrados estudiados -marroquí y chino- deben adoptar la lengua (catalán y español), los valores, las normas y los aspectos *simbólicos* de la cultura dominante. En este discurso, también surge la idea de que son “ellas” -las personas inmigradas- las que deben desarrollar acciones para integrarse, ya que serían “ellas” las que han venido a insertarse en el espacio del grupo mayoritario.

*“Los adultos no les transmiten a sus hijos cómo comportarse acá, entonces no crecen con una integración como es debida. Yo creo que ellos deberían abrirse mucho más a lo que es la comunidad de aquí, eso es básico porque si interaccionas con gente de aquí, conoces lo de aquí y abres un poco la mente. Creo que poco a poco lo van haciendo, los medios de comunicación, las relaciones sociales hacen que ellos puedan entender la forma de vivir”. P5.M.(Cat).*

*“La gente les duele mucho que los inmigrantes hagan muy poco por integrarse. Si ellos dieran pasos por integrarse, la gente los acogería mejor. A la gente que da pasos les acogen mejor”. P19.M.(Esp).*

Asimismo, se refleja, por ejemplo, el *rechazo a prácticas* que no sean vistas como compatibles con las normas sociales adoptadas comúnmente en el país de recepción, tales como las formas de reunión social (fiestas en pisos, ruidos, etc.), la ocupación del espacio público (grupos en la calle), las formas de cooperación en el interior de las viviendas (alusión a una sobreutilización de los pisos por un gran número de personas o familiares), etc. A veces se argumenta que es necesario cambiar ciertas costumbres de las personas inmigradas para que no constituyan un obstáculo para la inserción real de ellas mismas, incluso como una manera de evitar actitudes racistas, por ejemplo, a la hora de buscar trabajo o vivienda. Esta postura asimilacionista surge sobre todo por *razones religiosas y culturales* (particularmente respecto de las personas marroquíes) ya que existe en muchas personas de la comunidad de recepción una seria prevención acerca de las exigencias religiosas musulmanas, vistas como una contención de la libre expresión de los sujetos (sobre todo, respecto de las comidas, el velo y las restricciones hacia la mujer marroquí).

*“Es que en el fondo para conocer una cultura hay que rozarse mucho con esa cultura. Hemos de procurar ayudar para que cuanto antes sean autónomos y sólo entonces nos daremos cuenta si estamos en igualdad de condiciones para entablar diálogo, y si realmente ellos no quieren imponer sino que quieren convivir realmente”. P19.(ESp).*

Se dan, con todo, muchas posturas intermedias en las que las personas de la comunidad de recepción plantean no una uniformización cultural directa sino, más bien, un camino “mezclado”. Se esboza como ideal que las personas inmigradas adopten algunas de las características locales pero, a la vez, se reconoce el derecho que tendrían éstos de desarrollar sus propias tradiciones y costumbres. En cierta manera, se sigue apelando a una cierta inconmensurabilidad cultural asumiendo una diferenciación entre los grupos y asignándoles un carácter estático, aunque se reconoce el derecho de la expresión de esa diferencia.

*“Igual que nos gusta ver a las pakistaníes, a las hindúes con sus trajes, sus vestidos de seda tan llamativos, o a las africanas de la zona ecuatorial con sus vestidos, también hay que aceptar cuando una chica marroquí quiere llevar velo en la cabeza”. P4.H.(Cat).*

A partir de esta idea de aceptación aparece también, a nivel discursivo, la idea de que *mientras la inmigración no constituya una “molestia”* para el entorno local no tendrían por qué originarse problemas a nivel comunitario. Esto nos lleva a pensar que existen personas de la comunidad de recepción que aceptan una realidad multicultural en Santa Coloma de Gramenet, es decir, que “toleran” coexistir en un mismo espacio con personas con referentes culturales diversos, mientras esto no genere *un cambio radical* para la comunidad local. Bajo esta postura intermedia, tampoco se consideran como positivas las políticas paternalistas que, supuestamente, desde el gobierno local se desarrollan en torno a la inmigración porque se piensa que favorecen un sentimiento de rechazo en la comunidad de recepción por el hecho que las personas inmigradas reciban ciertas ayudas sociales.

*“Yo creo que hay gente de afuera muy concienciada, sabiendo que cuando vienen aquí, éste es otro sitio, con otras normas, con otras formas de vivir y lo acepta, pero hay personas como que quisieran imponer la suya y a mí eso no me parece bien ¿por qué tienen que intentar imponer lo suyo? Una vez que ellos están aquí, tanto ellos tienen que respetar nuestra cultura como nosotros la suya. Ellos pueden practicar la suya, pero respetando porque quienes han venido acá han sido ellos”. P5.M.(Cat).*

*“La solución no es hacer un gueto para esta gente, o separarlos, de los que saben y los que no, hay que hacer clases de refuerzo, para que aprendan la cultura de aquí, el idioma principalmente, y cuatro nociones de ciencia”. P8.H.(cat).*

Este sector de la comunidad de recepción destaca como contexto propicio para una inclusión total de las personas inmigradas, el que se desarrollaría a partir del contacto con las segundas o terceras generaciones de inmigrados. Emerge una visión poco optimista de la actual relación entre las primeras generaciones y la comunidad de acogida como posibilidad para generar una inclusión real. Todo parece indicar que no se considera, en esta postura, las influencias y discursos que se traspasan de estas generaciones a las nuevas, las que pueden estar cargadas por nociones xenófobas, por un lado, o de etnicismo, por el otro.

*“Yo creo que la integración se hará desde los niños, las segundas o terceras generaciones, aún cuando tengan sus costumbres, muchas cosas serán más híbridas”. P18.M.(Esp).*

*“Hay que mirar más allá porque en España estamos viviendo como mucho la segunda generación de marroquíes. En Francia tenemos hasta la sexta generación. Se ha ido el abuelo, quedó el hijo, el hijo del hijo y así. Este problema de integración lo solucionan las próximas generaciones”. P24.H.(Mar).*

También podemos señalar como parte de esta perspectiva de simple coexistencia, una cierta folklorización de las diferentes características culturales de los países, la que queda expresado cuando se destaca la promoción de algunas actividades concretas (muestras gastronómicas, conciertos musicales, etc.) y que, muchas veces, son actividades que no nacen de la propia iniciativa de los colectivos extranjeros. Creemos que éstas son maneras en las que se fija cierta forma cultural –folklórica- como característica general de un grupo concreto.

*“Hemos hecho diferentes actividades donde ellos han participado con sus cosas, sus costumbres gastronómicas, sus bailes, y eso nos ha servido para acercarnos”. P4.H.(Cat).*

No obstante, un sector minoritario de la comunidad de recepción sostiene la necesidad de una *convivencia real* con quienes comparten el territorio actual, para lo cual se requeriría

un *ajuste mutuo constante*, tanto de quienes son personas inmigradas como nacionales, aceptando *posibles cambios e influencias mutuas*. Esto se puede observar, por ejemplo, en el hecho de que algunas aboguen por una participación efectiva de las personas inmigradas en los diferentes ámbitos de la vida social local.

*“También los inmigrantes hacen poco por integrarse. Es distinto el concepto de asimilación al concepto de una integración convergente que siendo distintos te vayas acercando, o la mera yuxtaposición. El riesgo grande es que la sociedad que acoge quiera asimilar, eso es fatal, no tiene porqué ser así, el inmigrante no se deja asimilar y hace bien, a veces lo rechaza de una forma fuerte y a veces no, de forma tranquila. La integración convergente supone igualdad de condiciones para las dos partes, respeto, mucha cultura... el riesgo es que se caiga en una ignorancia, en unos guetos, en que haya muy poca relación (...) Entre grupos migratorios fuertes y sociedad autóctona que es lo que sucede con el mundo magrebí y chino aquí en Santa Coloma de Gramenet”.* P14.H. (Cat).

Sólo algunas personas de *la comunidad de recepción* consideran la importancia de que una incorporación de las personas inmigradas chinas y marroquíes no suponga el abandono de sus costumbres y tradiciones. Aparecen en éstas, ideas tales como la necesidad de una convivencia en igualdad de oportunidades, derechos y deberes, y la búsqueda de respeto mutuo respecto de las creencias, de los referentes culturales de origen y de las diversas concepciones de vida de las personas que conviven en Santa Coloma, u otras nociones similares. Algunas también destacan la necesidad de que se desarrollen, a nivel público, medidas concretas para facilitar dicha incorporación. Entre éstas sugieren las de combatir la discriminación injustificada, promover la convivencia basada en valores democráticos y actitudes tolerantes, garantizar una situación legal y socialmente estable, luchar contra la explotación de los trabajadores extranjeros, y movilizar a la sociedad contra el racismo y la xenofobia. Se destaca, en definitiva, el valor de las *personas* por encima de las procedencias nacionales poniendo, por ejemplo, el acento en la lucha por los derechos sociales de todos quienes viven actualmente en Santa Coloma de Gramenet y la necesidad de poseer normas de convivencia nuevas que les permitan acomodarse mutuamente.

*“Si hubiera más el esfuerzo de relacionarnos, yo creo que este temor irá desapareciendo. La persona busca lo que otros han buscado ya hace 30 años. Es que aquí las cosas se olvidan, pero pienso que es sólo un desconocimiento del otro”.* P3.M.(Cat).

*“Es que a lo mejor tendrían que hacer un esfuerzo para aprender el idioma... pero alguien podría decir, bueno voy a hacer el esfuerzo por aprender el suyo, aquí teniendo la posibilidad, nadie hace el esfuerzo por aprender árabe o chino. Ellos son menos, pero no es razón. La tendencia debería ser a enriquecernos de los demás, ellos aprender nuestro idioma, nosotros el suyo y a partir de allí miles de cosas... lo que falta a las dos culturas, es curiosidad por la otra”.* P7.H.(Cat).

Todo parece indicar que esta idea de *integración mutua* también incorpora ciertos planteamientos que buscan superar el mero hecho de la coexistencia a nivel geográfico. Creemos que esta forma de concebir la incorporación de los sujetos inmigrados puede profundizar las relaciones interpersonales a nivel local, abriendo con ello la posibilidad de que se den mutuas influencias y un proceso de mestizaje sociocultural.

*“Es un esfuerzo que nos pide a todos el salir de nuestra comunidad, arriesgar un poco o mucho para poder querer hacer una comunidad plurinacional, y eso implica reconocer que esto nos va a zarandear a todos”. P3.M.(Cat)*

*“Yo creo que a mis padres todo el mundo los considera catalanes aunque vinieron de Granada, ellos compraron su piso aquí, tuvieron sus hijos aquí... Nadie puede decirme que yo no soy de aquí, si no soy de aquí, tampoco soy de allí. Yo espero que algún día, la gente de afuera pueda decir lo mismo... Supe que uno de los nombres que más se ponía en el registro civil era Mohamed, entonces esto es maravilloso, que pueda llegar a ser normal y que a nadie le extrañe que haya tantos Mohamed, tantos Paul, y tantos Pepes...”. P8.H.(Cat).*

Algunas formas de concebir la mutua inclusión dentro de la comunidad local pueden posibilitar diversos caminos educativos en torno a las relaciones interculturales. Por un lado, los datos muestran que es importante seguir fomentando *los programas educativos de primera inserción* para las personas recién llegadas (sobre todo respecto del aprendizaje de las lenguas vehiculares) que son valorados ampliamente también por las personas inmigradas. No obstante, vemos que ante el predominio de una tendencia hacia la asimilación sociocultural y la búsqueda de cierta homogenización social, se podrían fomentar otros espacios pedagógicos que apunten a la *formación del respeto por la diversidad* en cuanto a las expresiones culturales y sociales, considerando la pluralidad intrínseca de cualquier grupo humano. Vemos que se requiere fomentar *programas de sensibilización y de educación* en torno a lo que se considera como una real inserción de las personas extranjeras, que combata la idea prevaleciente de uniformización sociocultural. Para ello también se puede aprovechar la apertura que algunas personas -tanto de los grupos inmigrados como de la comunidad de recepción- manifiestan hacia caminos de cooperación y de influencia mutua, sobre todo para difundir la idea de que la inmigración (con la diversidad que aporta a los marcos locales) resulta una *posibilidad de enriquecimiento* más que un *problema* social.

En este sentido, vemos que también en estas nociones de inclusión social que existen en el ámbito local, emerge la posibilidad de difundir una nueva concepción de *ciudadanía* que vaya más allá de la nacionalidad, en la que la *residencia* sea el epicentro de donde los deberes y derechos sean asignados, por el hecho de ser vecinos/as de una comunidad concreta. De esta manera, se requeriría pensar una *nueva educación cívica que incluya la diversidad sociocultural evidente en los espacios locales actuales*, pero que también considere la profundización del conocimiento de los marcos de origen de las personas inmigradas para evitar, de esta manera, la folklorización de sus rasgos culturales.



Cuadro sinóptico N° 10: Formas de convivencia sociocultural

	Asimilacionismo	Posturas intermedias	Integración Mutua
Personas Marroquíes	<p>Pocas se muestran dispuestas a renunciar a sus anteriores referentes como forma legítima de adaptación al nuevo medio.</p> <p>Sin embargo, se ve una actitud más abierta a la asimilación de los valores locales, sobre todo de algunos jóvenes.</p>	<p>Pocas se inclinan por una adaptación al contexto que implique una simple coexistencia con el grupo local.</p> <p>Sin embargo, es importante considerar que después de los atentados de Madrid y un cierto aumento de la discriminación hacia los musulmanes, también se evidenció que un grupo minoritario se muestra más reacio a las relaciones con la comunidad de recepción.</p>	<p>En parte del <i>colectivo marroquí</i> se percibe una intención de compatibilizar los nuevos conocimientos adquiridos con las formas culturales que poseían previas a la emigración.</p> <p>Se plantea que deben respetarse tanto sus tradiciones como las locales y se enfatiza la posibilidad de profundizar las relaciones personales con el grupo local.</p>
Personas Chinas	<p>Pocas se muestran dispuestas a renunciar a sus anteriores referentes como forma legítima de adaptación al nuevo medio.</p> <p>Sin embargo, se ve una actitud más abierta a la adaptación a los valores locales, sobre todo de los más jóvenes.</p>	<p>Para parte del <i>colectivo chino</i> es suficiente que se les facilite una cierta "adaptación" al medio, sin llegar a la renuncia de sus modos de vida.</p> <p>Se consideran como "visitantes" y no desean molestar a quienes consideran como los "dueños de casa". Se conforman que se les permita "coexistir" en el mismo espacio.</p>	<p>Pocas personas chinas plantean una integración al nuevo contexto que enfatice una profundización en las relaciones con la comunidad de recepción, más allá de las necesarias para vivir tranquilos.</p> <p>Tienden a preferir una <i>adaptación</i> pacífica.</p>
Personas de la Comunidad de Recepción	<p>Una parte pretende una cierta uniformización cultural. Los "otros" deben asumir las formas culturales locales. Se enfatiza una distancia relacional: son "ellos" los que han venido, por tanto, "ellos" deben adaptarse a "lo nuestro".</p>	<p>Parte pretende una combinación entre el respeto a la diversidad con el mantenimiento de costumbres locales.</p> <p>Se destaca una tolerancia a la "coexistencia". La inclusión es planteada en el futuro, para las segundas o terceras generaciones.</p>	<p>Algunas pocas personas destacan que la aceptación de las inmigradas no debe suponer el abandono de costumbres y tradiciones.</p> <p>Este sector considera superar la mera coexistencia para establecer relaciones más profundas entre los diversos referentes culturales e incluso la mutua influencia y mestizaje.</p>

### 10.1.3. Concepción de Identidad

En nuestro estudio se pudo apreciar que la consideración del “yo” aparece muy relacionada con la adscripción grupal (endogrupo) y la diferencia establecida con otros grupos sociales (exogrupo), lo que genera una mayor o menor posibilidad de aceptar cambios en los propios referentes socioculturales. Por ello se estableció esta tercera categoría de “Concepción de la Identidad” para evidenciar estos posicionamientos personales y grupales que elaboran las personas consultadas. En general se puede señalar que la visión de identidad personal se explica casi exclusivamente desde una *vertiente culturalista*. De ahí, que gran parte de la autoidentificación sea vista de acuerdo a la vinculación personal con un grupo determinado y a la lejanía respecto de otros principalmente en cuanto a las adscripciones culturales que se poseen.

Se puede sostener que tanto los *marroquíes como los chinos* consultados hacen una explicación *esencialista y cultural* de su identidad. Ésta se considera algo fijo, inherente a la persona aunque aprendida en el pasado y en un contexto concreto. Aparecen discursos tales como “*en nuestro país, nosotros actuamos...*”, “*yo no puedo hacer eso, porque allá...*”.

*“Somos así. Aquí se quejan por esto porque no nos entienden. Pero la gente china es cosa de escucharlos siempre lo hacen igual, están acostumbrados”. P6.M.(China).*

Sin embargo, cabe destacar que *unas pocas personas marroquíes y chinas*, explicitan *formas identitarias más dinámicas*, donde aceptan la posibilidad de una multiplicidad de posibilidades de acción personal, de acuerdo a la misma variabilidad de roles que les corresponde desarrollar actualmente. *Algunos marroquíes* ven como posible que se pueda compatibilizar el sentirse identitariamente afines a ciertas características aprendidas en el país de origen, con algunas del actual marco cultural donde les toca vivir. Por ejemplo, piensan que los rasgos de personalidad abierta -que ellos consideran como algo típico de los marroquíes- se hace compatible con la libertad individual vivida en este nuevo entorno.

*“Yo prefiero decir que se puede ser polivalente. Es como ser un televisor, tienes el mando a distancia, puedes poner el canal 5 como antena 3. Yo creo que no es que cambio, pero voy agregando, es como tener varias personalidades distintas y no por eso ser un loco, como me comporto con un marroquí no es como me comporto con un español, voy variando... con el tiempo vas afinando, llegas a entender a uno, al otro ya le entiendes y vas haciéndote polivalente”. P24.H.(Mar).*

*“Nosotros podemos tener nuestra cultura, yo puedo ser así, pero también voy cambiando y adaptándome con las experiencias de mi vida, si ahora estoy aquí, también aprenderé algo, ¿no?”. P20.H.(Mar).*

*Pocas personas chinas* del estudio -sobre todo quienes llevan más tiempo en este contexto- conciben la posibilidad de tener una flexibilidad identitaria. En otras palabras, de seguir siendo fieles a las tradiciones familiares pero, a la vez, adaptarse a las condiciones individualistas del actual marco social.

*“Yo no me siento ni de allá ni de acá, es algo extraño, difícil de describir. Tengo cosas de ambos lados”. P12.M.(China).*

En este trabajo, las *personas de la comunidad de recepción* utilizan más asiduamente las explicaciones identitarias culturalistas para hablar sobre sus propias relaciones en el ambiente local. Podríamos señalar que manifiestan explicaciones en torno a la identidad personal como una *visión internalista* ya que la consideran como algo esencial, inmodificable, que está allí en el interior y emerge en el contacto con otras personas. Además, este discurso de la identidad se asocia a una autoconciencia de sus particularidades pero en relación a los procesos de socialización que les ha tocado experimentar durante la vida.

*“Es que en el fondo nosotros somos de una forma, ¿entiendes?, ellos en cambio, vienen con cosas totalmente diferentes y esto choca, porque también son así, sus culturas son muy diferentes y eso les marca un poco. Nosotros somos diferentes”. P19.M. (Esp).*

Cabe señalar que son muy pocas las personas de la comunidad de recepción que *a priori* plantean la posibilidad de una *polivalencia identitaria* o de ajustes cotidianos de sus propias autoconcepciones. Quienes lo hacen, generalmente la señalan más que como una posibilidad como una necesidad ante la complejidad del sistema social actual o bien porque en el futuro, ante la diversidad manifiesta del entorno, se requerirán *nuevas competencias personales* para poder desenvolverse.

De esta manera, podemos ver que en las personas inmigradas estudiadas como también en los miembros de la comunidad de recepción, persiste una idea de que *los diferentes grupos sociales son realidades homogéneas y compactas desde un punto de vista cultural*. Se consolida así una relación basada en el eje “Ellos/Nosotros”.

*“Es que en el fondo igual somos de culturas tan diferentes, ellos van a su aire, pero nosotros también porque también tenemos formas diferentes”. P5.M.(Cat).*

De acuerdo a los datos de la investigación, los tres grupos dejan poco espacio para *la acción individual* o para las decisiones que una persona tome fijándose en criterios personales que no se correspondan con las actuaciones de su grupo de origen. Al parecer, las personas que actúan al margen de lo que es esperado por sus respectivos referentes, recibirían algún tipo de sanción social no necesariamente explícita. El “Nosotros” tiene características culturalistas, marcadas por un *acento de prioridad nacional*, sea española o catalana, marroquí o china. Creemos que esta visión de una *realidad homogénea* en torno a la procedencia se

puede apreciar en un discurso que *privilegia casi exclusivamente al endogrupo como espacio de relación*. Esta preferencia vendría dada por la idea de *nacionalidad*, categoría que marca bastante las formas de posicionarse unas personas respecto de otras. Así, la identidad como grupo ocupa un lugar preponderante en los discursos esgrimidos. La pertenencia grupal se observa en aseveraciones tales como el “*ser catalán*”, la contraposición entre “*extranjeros y nacionales*”, entre “*ellos*” y “*nosotros*”, entre los que “*somos de afuera*” y los que “*son de aquí*”, los “*hermanos de religión*” y “*quienes no lo son*”, etc.

*“(Hay aspectos negativos) que se puedan derivar de un nivel cultural sencillo para admitir el cambio. Aquí la gente local tampoco es que tenga mucha educación y a veces les cuesta comprender estos fenómenos de interrelación y aceptar cambios. La persona menos preparada intelectualmente puede tener rechazo sin pensar el por qué aunque también la persona más preparada puede rechazar (...) No quiere decir que la gente más instruida no sea racista. Aquí no hay rechazo pensado, hay rechazo inconsciente. No hay voluntad de rechazo. Es más bien a partir de imágenes que se van diciendo, o rumores, estereotipos, pero no algo muy racionalizado”*. P14. H.(Cat).

Podemos observar, por ejemplo, que gran parte de las personas de *la comunidad marroquí y china* tienen como prioridad las relaciones entre sujetos de su misma procedencia. Esto se justifica por la cercanía en cuanto a las costumbres y tradiciones o por las mismas formas de comunicación que establecen.

*“Es que son culturas totalmente diferentes. Lo increíble es que son vecinas”*. P24. H.(Mar).

*“Puede ser que seamos distintos en muchas cosas de ellos”*. P15.M.(China).

Por otra parte, las personas inmigradas entrevistadas destacaron que, sobre todo en un comienzo, resulta básico el encuentro con sus compatriotas porque no se habla ninguno de los dos idiomas vehiculares del contexto local (o con fluidez), además de desconocer también las normativas del entorno. Por ello, se justifica la relación intragrupal, la cual puede extenderse en el tiempo.

Asimismo, se observa cómo *la comunidad de recepción* asigna características culturales y hasta de personalidad a los individuos por el mero hecho de provenir de Marruecos o de China. Muchas veces se reiteran aseveraciones como “*nosotros no somos así*”, “*a nosotros nos gustan, las cosas diferentes*”, “*éstos son así*”, “*es típico en este grupo*”, “*lo llevan en su cultura*”, etc. Esta forma de catalogación, refleja una cierta *esencialización de las personas de acuerdo a su nacionalidad*. Nacer en un contexto terminaría siendo asociado a ciertos criterios culturales inamovibles que, al parecer, les marcaría de por vida. Esta frontera dada por la *nacionalidad* aparece difusa entre catalanes y españoles. Si bien hace

sólo unas décadas estos dos grupos se habrían considerado como “distintos” en Santa Coloma de Gramenet, todo parece indicar que actualmente existe una disminución de esta diferenciación a la hora de considerarse como *grupo local* frente a los inmigrados extranjeros, lo que refleja esta preferencia por el endogrupo a partir de características nacionalistas. Por ejemplo, se pudo observar que en los discursos de algunas personas catalanas no surge la intención de limitar servicios, actividades o beneficios a quienes provienen de otras comunidades españolas, lo que si es manifestado respecto de los grupos extranjeros. Se podría sostener que se aprecia un *principio de prioridad nacional*, que incluso puede llegar a reflejar ciertas aseveraciones excluyentes respecto a los derechos de los extranjeros frente a los nacionales.

*“A la larga es algo conservador, el miedo de perder tu propia identidad, catalana. Ya hubo en los 60 o 70 toda una pérdida de tradiciones de aquí, entonces cuando escucho hablar a mis papás, a mí me duele personalmente... tengo eso, como cierto miedo a perder nuestra historia...”. P3.M.(Cat).*

*“Pero después con los años 50, vinieron las migraciones en masa del sur al norte, y ahora hay gente en barrios enteros donde se oye hablar sólo castellano. Ahora ya no es cuestión de hablar castellano o catalán sino que si realmente el fenómeno de la inmigración eclipsa la cultura y la lengua del lugar”. P11.M.(Cat).*

Desde un punto de vista educativo, creemos importante considerar las formas en que las personas construyen su identidad y cómo ésta se relaciona con la separación entre “Ellos” y “Nosotros”. Podría pensarse en caminos formativos que apunten a modificar esta visión esencialista de la conformación identitaria personal y social y posibilitar autoidentificaciones más flexibles que estén más acordes a las actuales características de los marcos locales diversos. Todo ello requiere la formación en nuevas *competencias sociales* que permitan a los individuos asumir roles diversos de acuerdo a las circunstancias que les toca vivir. Aquí nuevamente surge la posibilidad de potenciar *una educación cívica intercultural* que implique la aceptación de la diversidad en las adscripciones personales y que supere la tendencia a la priorización nacional de los grupos. Podría pensarse en enfoques educativos de las relaciones sociales que promuevan las vinculaciones cotidianas que sostienen como comunidad local, más allá de su procedencia, como puede ser el simple hecho de ser vecinos, o trabajadores, o por cercanía de edad, por ser padres y madres de infantes, etc.

#### • **Concepción de la identidad y la cultura**

Como decíamos, en las relaciones interpersonales analizadas se observa que adquiere una gran importancia el *marco cultural propio y el ajeno*. Las características culturales (religión, lengua, celebraciones, regiones, tradiciones gastronómicas, formas de vestir, etc.) de cada referente sirven para explicar múltiples comportamientos y también para

marcar distancias entre las distintas comunidades. Tanto en los dos grupos, *marroquí y chino*, como en *la comunidad de recepción* existen diversas perspectivas respecto a la noción de *cultura*. Muy pocas la consideran como *algo abierto y fluctuante* (que se construye en el día a día). La mayoría, por el contrario, la contempla como *algo cerrado*, aprendido en el marco de origen. Concebir la *cultura* como un sistema cerrado, aprendido de una vez por todas en el pasado y que es difícil de cambiar, se hace más patente en *un discurso de diferencia radical que apunta a cierta incompatibilidad cultural* para establecer relaciones entre los sujetos que viven en Santa Coloma de Gramenet. En este discurso se alude constantemente al posible *choque entre los grupos culturales coexistentes*.

*“Se debe al tipo de inmigrante que hay en Santa Coloma, en comparación con otras partes de Barcelona. Hay mucha inmigración magrebí y de chinos y yo creo que hay un choque cultural y al haber esto es difícil que las dos culturas se relacionen”.*  
P7.H.(Cat).

También se observan algunas *posturas intermedias* que consideran los marcos culturales abiertos en algunas facetas (por ejemplo, las formas de organización social o familiar, usos cívicos, etc.), pero cerrados en otros aspectos (como la religión, las formas de trabajo en los chinos, etc.). Según se concibe la noción de “cultura” se aceptan también cambios en los propios referentes. La posibilidad de *reforma de los referentes socioculturales* es una de las temáticas que se reflejan en varias de las conversaciones informales del estudio y en las diversas entrevistas realizadas. Predomina, tanto en los grupos *inmigrados* como en *la comunidad de recepción*, una perspectiva que concibe a los referentes culturales como asignados a través de una socialización pasada y no en un proceso continuo y contemporáneo de mutuas influencias entre las personas que coexisten en el actual territorio. Por ello también es posible pensar en la posibilidad de generar procesos educativos que favorezcan la consideración de la “cultura” como algo en permanente construcción, fruto de las interrelaciones cotidianas que se desarrollan entre los miembros de una determinada comunidad social. La prevención frente a un cambio sociocultural se percibe en algunas *personas inmigradas marroquíes y chinas*, sobre todo porque se considera como una posible *pérdida de identidad grupal* al insertarse en el contexto de recepción. Esta prevención aparece expresada en el temor a perder tradiciones y costumbres como el respeto a los padres y el ordenamiento familiar en la comunidad china, o la religión en el caso de los marroquíes.

*“No está bien tener una pareja de aquí. No está bien tampoco casarte con gente que no sea china. No se oponen tampoco, pero siempre te dicen que en el futuro se verá que son muy diferentes, que mejor de China por la forma de ver la vida, por el tipo de trabajo, esto de la empresa familiar, de ahorrar y todo eso. Son pocas las personas que se casan con occidentales. Además hay como temor a que se pierda el respeto por la familia, los padres...”.* P12.M.(China).

*“Es difícil que nosotras veamos que es bueno casarse con alguien de aquí. Es mejor con alguien de tu propia religión, en esto el hombre puede elegir, pero las mujeres musulmanas se casan con hombres musulmanes”. P13.M.(Mar).*

Las personas inmigradas chinas y marroquíes constatan que sus esquemas de referencia cultural de origen se han visto alterados ya sea sufriendo una *modificación radical, adaptando algunas de sus formas de actuación a las nuevas circunstancias, o bien, intensificando algunas de sus características culturales*. Es importante considerar que las personas inmigradas no optan por un único camino de adaptación a su entorno sino que podríamos decir que desarrollan respuestas *polivalentes*, con múltiples matices respecto de la acentuación o no de sus referentes originales. Muchas veces pudimos observar como surgen comportamientos de adaptación que combinan actitudes tradicionales de sus marcos de origen con elementos del nuevo contexto, lo que genera una cierta plasticidad en las respuestas sociales (por ejemplo, el hecho que las personas chinas adopten la costumbre de saludar con dos besos, algo que no es común en su país de origen). En estas adaptaciones “mezcladas” influiría la experiencia y el nivel de relaciones que se tenga en el nuevo contexto y los interlocutores a los que se enfrenta la persona inmigrada. Incluso se podría decir que en algunas de ellas se desarrollan *formas polivalentes de asumir la identidad*, de manera móvil. En el caso de las *personas inmigradas marroquíes* se percibe un abanico amplio de formas de adaptación que se relacionan con el mantenimiento o la superación de los esquemas culturales previos. Así, se constata que hay personas marroquíes que directamente optan por tratar de asumir la mayor cantidad de rasgos de la comunidad de recepción (como las costumbres de ocio, integrarse en los lugares de trabajo, etc.); otros que intentan compatibilizar las influencias de su nuevo entorno con las tradiciones anteriores (generando cierta polivalencia en sus formas de actuación y relación); mientras que algunos intentan reforzar sus anteriores referentes culturales y ven como una influencia negativa el nuevo contexto (tendencia que se acentúa en algunas personas cuando experimentan reacciones de rechazo o de desconfianza).<sup>52</sup>

*“Los valores algunos son diferentes, las costumbres también, lo que en una sociedad es un pecado, un tabú intocable, en otra sociedad es tolerable, es normal y corriente (...) Ahora sigo creyendo que la solución la portan las próximas generaciones. Soportamos el hecho de ser extranjero, convivimos bien, pero siempre tenemos la cabeza allá, pero el hijo siempre tiene la cabeza aquí, el padre allá. Se cambian las normas de juego: uno está aquí y piensa sobre allá, el otro tiene su vida aquí, sus amigos, su trabajo, su piso...”. P24.H.(Mar).*

*“Nosotros aquí hablamos en nuestra lengua y seguimos haciendo cosas que hacíamos allí. Lo que pasa es que todo es diferente porque la gente, tus vecinos, no es lo mismo. Todo afuera es distinto, y uno intenta también ver cómo es todo aquí, para poder también vivir aquí. No renunciamos a nuestra cultura, pero hay que comunicar con la gente de aquí. Aunque no es fácil para nosotros”. P1.M.(Mar).*

---

<sup>52</sup> Esta defensa identitaria se evidenció con más fuerza en Santa Coloma de Gramenet debido a un conflicto directo originado por el rechazo de parte de la comunidad de recepción a la instalación de un oratorio musulmán. Lo mismo sucedió posteriormente a los atentados del 11-M.

Todo parece indicar que las *principales variaciones culturales* de la *comunidad marroquí* se exhiben en la *opción religiosa* ya que algunos refuerzan su pertenencia al Islam (incluso asumiendo con más conciencia las tradiciones religiosas) y esto se denota también a nivel simbólico, haciendo más visibles los signos físicos que les permita ser reconocidos como *musulmanes* (vestimentas, etc.); aunque también otras personas marroquíes mantienen algunas especificaciones religiosas pero relajan algunas de las normas que socialmente eran exigidas en su entorno cercano de Marruecos. Sin embargo, son muy pocas las personas marroquíes que no se declaran como musulmanas. En mayor o menor medida, la religión surge en el discurso, aunque las prácticas se vuelvan menos asiduas o se mantengan ritos sólo por respeto a sus padres.

*“En su país también se han quitado algunos velos, pero la vida de los marroquíes está muy condicionada por la religión. No sólo en la apariencia, en el vestir, que esto cambia mucho también al llegar aquí, sino que el tipo de relaciones. Por ejemplo, “X”, ella tiene un amigo, pero por la calle no pueden salir juntos porque se le criticaría, ella no puede salir con un chico que no sea su novio”. P19.M.(Esp).*

Otra variación cultural que se evidencia dentro de la comunidad marroquí se refiere a los *roles asignados a la mujer*. Según lo expresado en este estudio, en Marruecos muchas mujeres (sobre todo las del medio rural o de ciudades pequeñas) se desenvuelven más en un *entorno privado*, mientras que al hombre le corresponderían las labores públicas y de sustento familiar. Al trasladarse, algunas mujeres marroquíes mantienen los roles que les son asignados en su anterior referente pero, al parecer, muchas de ellas, sobre todo las que pertenecían a un medio urbano y que son más jóvenes, cambian su papel dentro de la familia, llegando incluso a ser las sostenedoras económicas del núcleo cercano. Algunas mujeres marroquíes encuentran trabajo en tareas informales más rápidamente que los hombres (esposo, hermanos o familiares hombres). Además estas mujeres se sentirían “más libres” para desarrollar comportamientos que antes les eran más controlados por su círculo familiar y social, como pueden ser pasear por las calles (aunque siempre mantengan la costumbre de ir acompañadas), usar o no velo (lo que no significa que dejen de considerarse musulmanas), no llevar sus vestimentas tradicionales, usar maquillaje, etc. Sin embargo, cabe destacar que también en Marruecos existe una amplia variedad de formas de actuación social de la mujer que no son usualmente conocidas por las personas de la comunidad de recepción. Entre ellas destacan la participación laboral, la realización de estudios universitarios, derechos tales como el del divorcio, etc. Con todo, muchas de las tareas cotidianas que en el colectivo marroquí están definidas por roles de género se mantienen como algo legítimo, aunque parte de la comunidad de recepción no lo comprenda.

*“Antes estaba más tranquila, vivía con mi familia... no tenía responsabilidades, ahora tengo, siento que soy una persona más responsable, no como antes. En las*



*costumbres, mantengo las mismas. Para mí en eso, nada, no ha cambiado nada. Allá me vestía igual que acá, sin velo. He cambiado sólo porque tengo más posibilidades de trabajo". P13.M.(Mar).*

*"Hay mujeres que cambian, se vuelven mas modernas. Si viene aquí, todavía no está casada, viene aquí a buscar su vida, cambia mucho. Ahí no se pinta mucho, aquí cuando viene se pinta, se pone ropa nueva, pasea por la calle cuando quiere, compra lo que quiere. Se siente más cómoda, además puede ayudar a su familia...". P23.H.(Mar).*

Otra noción cultural que cambia dentro del colectivo marroquí es el concepto de *familia* y *el estilo de las relaciones dentro del núcleo familiar*. Para muchas personas marroquíes es importante conservar la forma de relación que estilaban antes de su emigración dentro del ambiente familiar. A muchas les resulta extraño, a su llegada, la poca cercanía que observan en las relaciones familiares de la comunidad de recepción. Sobre todo les impacta *el trato hacia las personas mayores*. Muchos destacan que para ellos es importante mantener este respeto básico a la unidad familiar, y de ahí su interés por mantener contacto con las personas que residen en Marruecos (esposa, hijos, padres, hermanos, etc.) ya sea de forma telefónica, viajando anualmente para visitarlos o enviándoles dinero para su manutención.

*"Allá una persona puede ir a la casa de su tía para verla cada semana. Aquí no. Me llama la atención que hay muchas residencias para mayores, los hijos no mantienen a sus mayores, a sus padres, en Marruecos tenemos esa costumbre de ayudar a los padres cuando son mayores, los padres suelen estar en la casa de los hijos". P13.M.(Mar).*

*"En Marruecos para cualquier cosa puedes llamar al vecino, que te presta un servicio, y si hay una boda, el vecino es el primer invitado. Aquí hay pocas relaciones, incluso entre las mismas familias, puede que hermanos vivan en Santa Coloma y no se vean en cinco meses; eso, allá es difícil". P24.H.(Mar).*

En la adaptación de *las personas inmigradas chinas* intervienen diferentes factores tales como el hecho de que algunas pasen de un medio rural a un medio urbano, el traslado desde Asia a Europa, las diferencias en las cosmovisiones de la sociedad (pasando de unas formas culturales comunitarias a una sociedad más de libre mercado) y las características culturales disímiles tales como las forma de entrar en contacto, el control de los espacios, la cercanía corporal, etc. Todo indicaría que una de las primeras adaptaciones que *las personas chinas* desarrollan al llegar a su nuevo contexto se relaciona con la *expresividad*

*corporal*. Durante un tiempo aprenden las maneras de relación física que se estilan en Santa Coloma de Gramenet, y tienden a *moderar* sus formas y a adaptarse a las “*maneras de hacer*” del nuevo contexto <sup>53</sup>.

*“Mi padre sabe más castellano, mi madre no tanto. Él se ha dedicado a hacer negocios pero aún así todavía no creo que estén muy acomodados, es que ellos se vinieron todavía sin ver los efectos sociales de la revolución cultural en China, entonces acá como que se estancaron, como no tienen relaciones con españoles (...) En cambio los que vienen ahora desde China les cuesta menos adaptarse a las costumbres de aquí”.* P12.M.(China).

*“Si quiere sobrevivir se tiene que adaptar a los hábitos de acá, yo como llegué más joven ha sido más fácil adaptarme. Es cosa de mirar alrededor, que es lo que hace otra persona. Aprender de la calle, de lo que se hace”.* P15.M.(China).

Las *personas chinas* no sólo valoran la presencia de sus compatriotas porque les permite una mayor expresividad (incluso lingüística), sino también porque pueden *mantener costumbres y rituales* que desarrollaban en su anterior entorno, como pueden ser las tradiciones gastronómicas, las fiestas, o el valor que se otorga a la familia como unidad elemental de bienestar económico y social.

*“Nosotros tenemos mucho respeto a nuestro padres, eso es parte de nuestra educación, les enviamos dinero o les pagamos parte del viaje y les damos dinero para sus gastos, viven con nosotros, nos cuidan ellos a nuestros hijos o les ayudan a las mujeres cuando recién nacen los hijos”.* P6.M.(China).

Como señalamos antes, su forma de adaptación no implica necesariamente *integrarse de forma plena*. Estaría más bien basada en unos mínimos: aprender al menos uno de los dos idiomas vehiculares, generar negocios que preferentemente cumplan con las normativas locales, que sus hijos/as participen en la educación formal, etc. Aprenden maneras y gestos que ven en la comunidad local con el fin de resultar “*agradables*”. Incluso, aunque son casos aislados dentro del colectivo, algunas de ellas se han abierto a la posibilidad de contraer matrimonio con personas españolas, aunque no está “*bien visto*” por el resto del grupo. Las *personas chinas* se muestran más abiertas a generar amistades con gente de la comunidad de recepción pero sin llegar a establecer vínculos familiares.

---

<sup>53</sup> El caso del sector de infantes que llegan y se insertan en la escuela catalana, o bien aquellos que nacen acá son casos diferentes ya que están más expuestos a un contacto directo con la comunidad de recepción y aprenden más rápidamente las formas, estilos y lengua del nuevo contexto. El desafío que tienen es la forma de compatibilizar la referencia social que están recibiendo de la sociedad de recepción y el discurso que los padres transmiten en sus casas, muchas veces contradictorio a las propuestas del contexto, lo que puede producir cierta desorientación y estados de contradicción emocional. Como esta investigación está centrada en la población adulta, no se profundizó en estos temas, aunque surge un posible camino de exploración e investigación sobre la situación de las segundas generaciones, quienes están más fuertemente involucrados en una labor sincrética respecto del referente de origen y el nuevo contexto.

*“La gente nos critica porque nos juntamos entre nosotros, pero no es que seamos tan cerrados, es que tenemos diferentes necesidades. Pero yo por ejemplo trabajé con gente española y ahí fui metiendo a mi familia luego a otros chinos”. P6.M.(China)*

*“Un chino si puedes hablar con él, al principio tantea primero el terreno, lo cual es parte de su cultura no es muy directo, tiene ciertos vericuetos, pero no tantos como se puede pensar, y se abren muchísimo, te cuentan muchas cosas, no son tan herméticos como se dice, tienen deseos de comunicar con sus vecinos, de hablar con la gente, pero no es fácil para ellos, por el idioma fundamentalmente”. P16.M.(Cat).*

Por otra parte, es en la comunidad de recepción donde aparece más afianzado un cierto recelo a la variación sociocultural ante la llegada de personas extranjeras. Cabe matizar que este temor al cambio sociocultural tiene características diferentes en las personas que se consideran “catalanas” en relación a quienes han nacido en otras comunidades autónomas de España. Algunos catalanes no consideran negativo el hecho migratorio por sí mismo. Han apoyado incluso movimientos reivindicativos de los grupos inmigrados (especialmente de marroquíes) en la ciudad. También señalan que existe una cierta “costumbre” de aceptación de las inmigraciones, aludiendo a las producidas desde otras regiones de España a partir de los años 60 del siglo pasado. Sin embargo, sí se aprecia una cierta preocupación por la defensa del idioma y de su identidad como entidad política y social. Esto genera en algunas personas catalanas, una cierta actitud de reivindicación nacional y temen el impacto que puede padecerse, en este sentido, ante una llegada masiva de extranjeros/as.

*“A nivel cultural sí que ha habido un impacto, donde más se nota es en el tema de la lengua. Hemos luchado bastante, pasamos por un periodo largo de censura cultural y lingüística, hemos hecho un esfuerzo de normalización... para la gente de afuera le conviene aprender castellano antes que el catalán, y es normal, pero yo veo un poco de retroceso del catalán... a lo mejor hay gente que no lo entienda, pero claro yo lo siento porque es mi lengua materna. En el nivel lingüístico veo un retroceso...”. P3.M.(Cat).*

*“No hemos aprendido la lección de la inmigración aquí en Santa Coloma. Es que tenemos historia, y no hemos aprendido nada, seguimos actuando de la misma manera. Del rechazo de antes a los de afuera, a los que son diferentes. Porque si bien yo experimenté que en un momento hubo un rechazo de la gente catalana hacia los andaluces, murcianos y castellanos, y mi familia lo vivió y lo sufrió, yo creo que ahora no hemos aprendido de la historia, y vemos día a día la misma actitud hacia gente de otros países, se está repitiendo otra vez, y que los mismos catalanes pero también los mismos andaluces y castellanos, hacia los chinos y los marroquíes. Es muy fuerte, triste”. P4.H.(Cat).*

Sin embargo, hay unas pocas personas dentro de la comunidad de recepción consultada que manifiestan una mayor apertura al cambio social, justificada en diversas razones. Algunas de las personas entrevistadas destacan que *con el paso del tiempo el cambio cultural será inevitable*. Se recurre, a veces, a ejemplos históricos que han ocurrido en la península o en otras zonas de España (sobre todo a partir del contacto con personas musulmanas) para avalar su opinión. También dependerá del nivel de contacto cotidiano que tengan las personas de la comunidad de recepción con los grupos inmigrados. Obviamente dentro de la comunidad de recepción se señala que se puede lograr una mayor apertura a posibles cambios socioculturales cuando se establecen más relaciones con las personas extranjeras ya que, con ello, pueden cuestionarse los estereotipos existentes. Por otra parte, se destaca que el *trato cotidiano con personas inmigradas* es un factor que ayuda a que de alguna manera se “normalice” su presencia y sean aceptadas como parte de la dinámica habitual en el entorno de Santa Coloma de Gramenet. Finalmente, se considera que la mayor relación con extranjeros permite *generar nuevos conocimientos* respecto de sus referentes socioculturales. Se destaca el interés por las lenguas, las formas de vida, las costumbres gastronómicas, etc. Incluso, algunas señalan que el mayor contacto permite considerar la asunción de algunos valores que manifiestan los grupos inmigrados como pueden ser el respeto hacia los abuelos, la manifestación más corporal de los sentimientos (en el caso marroquí), etc.

*“A mí se me ha desarrollado cierta sensibilidad por el tema de la inmigración, y ese deseo de conocer y querer. Incluso de viajar y mirar cómo va todo por otros lados, salir y ver, experimentar conocer gente, hacer amigos (...) La gente ve lo negativo que puede ser la llegada de inmigrantes, pero igual nosotros fallamos en otras cosas, porque no somos perfectos”. P4.H.(Cat).*

*“Noto que hay más gente en la calle, pero no porque sea un número muy importante es que seguramente el habitante europeo tiende a estar más dentro de la casa, y seguramente los inmigrantes son más de estar en la calle”. P7.H.(Cat).*

Considerando la reticencia que se aprecia al cambio social, creemos que la *educación* puede resultar fundamental para que las personas con referentes socioculturales diversos que conviven en un espacio concreto acepten también la posibilidad de modificación de sus adscripciones. Por un lado, ello implicaría la resignificación de lo que se concibe como “cultura”, abandonando la visión homogénea y cerrada de este concepto para promover otra en que se valore la transformación que constantemente experimentan los marcos socioculturales, sobre todo, como consecuencia de la interacción cotidiana. Como señalamos en el inicio, los actuales marcos locales ya poseen variaciones estructurales que requieren ser asumidas y, por tanto, se necesita potenciar la adquisición de nuevas habilidades por parte de las personas residentes -independiente de su procedencia- que sean adaptables a estas transformaciones. Los actuales marcos sociales resultan complejos y se debe preparar a los ciudadanos para vivir en esa complejidad y cambio permanente. Estas adaptaciones requieren generarse, sobre todo, respecto de sus capacidades de

negociación cotidiana, tolerancia y respeto, para poder desarrollar actitudes múltiples que posibiliten una mejor adaptación entre quienes comparten el territorio. En otras palabras, se requiere educar para la aceptación del cambio y para poseer un dispositivo amplio de respuestas ante las interacciones diversas que existen en las relaciones cotidianas, sin que ello deba implicar necesariamente la renuncia a lo que cada uno considere como importante en función de su identidad sociocultural.

#### • Concepción de la identidad y el mestizaje cultural

En los *dos colectivos inmigrados* analizados se observan diversas posiciones al plantear la posibilidad de un cierto mestizaje sociocultural. Por un lado, se detectan algunos *marroquíes* que consideran la posibilidad de asumir prácticas locales como algo positivo, sobre todo entre los que llevan más años de asentamiento en Santa Coloma de Gramenet. Ello puede incluso derivar hacia el abandono de ciertos comportamientos relacionados con sus referentes culturales de origen.<sup>54</sup> Dentro del colectivo marroquí es donde evidenciamos algunos casos de personas que se muestran más abiertas a la posibilidad de combinar posturas y tradiciones, tanto de su socialización primaria en su país de origen como de esta segunda socialización en el nuevo contexto, tomando aspectos de la una y de la otra. Entre los *residentes chinos*, la posibilidad de cambio cultural es más bien censurada sutilmente dentro del grupo. Se ejerce una presión social para que las personas chinas mantengan las tradiciones del referente cultural originario. La idea de un matrimonio mixto, por ejemplo, es vista como algo negativo, o que los niños y niñas pierdan las costumbres o ritos considerados más importantes de la tradición china. Esta preocupación se percibe especialmente en torno a la concepción de la *familia* y la jerarquización que se vive dentro de ella.

*“Para nosotros es importante conocer a los vecinos. No es como se piensa. No queremos molestarles porque queremos vivir tranquilos también, y poder hacer lo que queremos hacer, sin que ellos se sientan mal porque estamos aquí. Los chinos en general intentan esto, siempre hay excepciones, pero muchos buscan no molestar a nadie. Somos tranquilos (...) Pero mantenemos nuestras costumbres. Para nosotros China es importante, y tenemos muchas tradiciones que son importantes, y por eso, también nos juntamos entre nosotros. Ahora también se les está dando chino a los niños en la escuela... para que no pierdan esto porque para nosotros es una pena que se pierda”. P2.H.(China).*

Abrirse a una posibilidad de *mestizaje cultural* es algo que apenas se considera dentro de la *comunidad de recepción*, aunque algunos lo plantean dentro de sus reflexiones como

---

<sup>54</sup> Cabe destacar que dentro de este estudio, aparecieron sólo algunos pocos casos de inmigrados marroquíes que asumieran esta posición. Pese a ello, consideramos que era necesario constatar la existencia de este enfoque.

*un hecho futuro* que sucederá más allá de las voluntades de quienes viven actualmente en Santa Coloma de Gramenet. Se destaca esta situación sobre todo por la cantidad de niños inmigrados que están integrados en las escuelas lo que, a futuro, podría generar más posibilidad de mezcla sociocultural a nivel local.

*“Aquí nadie se mezcla, de hecho en Santa Coloma la mayoría de catalanes de origen de antes de 1960 y los demás que llegaron después, tampoco están mezclados, se ve hasta territorialmente. Por un lado, están los catalanes y por otro los andaluces. Entonces qué queda para chinos y marroquíes, si no se han mezclado los extremeños con los catalanes”. P18.M.(Cat).*

*“Creo que falta tiempo, adaptación y asumir que es un proceso irreversible. Al contrario, vamos a ir a más, es un mundo globalizado, la gente tiene ese carácter viajante, hay que tomar conciencia de que cada vez vamos a ver gente más distinta a nivel de tradición cultural, pero tenemos que hacer esfuerzos para poder vivir tranquilamente”. P3.M.(Cat).*

Como ya se dijo también, algunas personas de la comunidad de recepción ven la oportunidad de intercambio cultural como algo positivo, sobre todo cuando éstas han desarrollado un alto nivel de interés por las costumbres y tradiciones de las personas extranjeras, cuando se muestran conscientes de las similitudes que poseen con otros referentes socioculturales, y consideran “normal” que las personas migren fuera de su país cuando las condiciones socioeconómicas de sus entornos son apremiantes (algunas señalaron que cualquier *ser humano* puesto en una situación equivalente actuaría de forma similar). Estas personas defienden el derecho a residir en los territorios donde las personas se sientan más cómodas, y reiteran que las personas inmigradas “vienen a trabajar”, lo que redundaría en un beneficio para toda la sociedad de recepción.

*“La inmigración es una cosa que está ocurriendo, es normal que ocurra si hay desequilibrio económico entre las diferentes partes del mundo, es normal que migre la gente para buscar mejor vida”. P7.H.(Cat).*

*“Yo pienso que la gente tiene derecho a vivir en cualquier parte del mundo”. P9.M.(Cat).*

Por ello, también se considera necesario trabajar desde la educación, *formas participativas* que permitan y promuevan el intercambio más constante e intensivo entre las personas residentes en Santa Coloma de Gramenet. Pensar foros participativos que posibiliten la colaboración mutua, la vinculación bajo intereses comunes, más allá de la procedencia nacional, y la elaboración de imágenes más acordes a las realidades de los grupos inmigrados que favorezcan el aprendizaje de formas de vida y de relación positivas para la convivencia local.

Cuadro Sinóptico N°11: Identidad y cambio cultural

COMUNIDAD	APERTURA	POSICIÓN MIXTA	OPOSICIÓN
<b>Personas marroquíes</b>	<p>Algunas explicitan formas identitarias más dinámicas, donde aceptan la posibilidad de una multiplicidad de posibilidades de acción personal, de acuerdo a la misma variabilidad de roles que asumen.</p> <p>Algunas consideran que es inevitable asumir cambios en el nuevo contexto. Es una posición minoritaria.</p>	<p>Algunas se muestran abiertas a una combinación de su anterior referente con valores y formas de hacer nuevas aprendidas en el contexto local.</p>	<p>La mayoría posee una explicación esencialista cultural. La identidad es algo fijo, algo interno de la persona pero aprendido en el pasado, en un contexto concreto. Priorización por el endogrupo.</p> <p>Un sector no considera la posibilidad de cambio cultural. Cualquier alusión que pueda afectar a las tradiciones culturales, sobre todo religiosas, son vistas como una renuncia a su comunidad de origen. Se constata un mayor control social. Se percibe prevención ante una posible <i>pérdida de identidad grupal</i> y de las tradiciones ancestrales. Se refleja una <i>esencialización de las personas de acuerdo a su nacionalidad</i>, lo que deriva en prejuicios respecto de otros grupos inmigrados y de la comunidad de recepción.</p>
<b>Personas chinas</b>	<p>Las más jóvenes pueden manifestar algunas tendencias más polivalentes en su noción de identidad. Pocas consideran que su cultura pueda llegar a cambiar. Sin embargo, quienes llevan más años de asentamiento tienen más apertura al cambio cultural.</p>	<p>Pocas se manifiestan abiertas a combinar sus tradiciones con las locales.</p> <p>Se consideran como formas de entender la vida "diferente" y de difícil mixtura.</p> <p>Pero no rechazan asumir algunos códigos para hacerse entender mejor.</p>	<p>La mayoría poseen una explicación esencialista cultural. La identidad es algo fijo e interno de la persona pero aprendido en el pasado, en un contexto concreto. La mayoría considera como natural desarrollar sus relaciones mayoritariamente en su grupo.</p> <p>Se evidencia una presión social para mantener ciertas formas de relación intrafamiliar y laboral. Se percibe prevención ante una posible <i>pérdida de identidad grupal</i> y de las tradiciones ancestrales. Se refleja una <i>esencialización de las personas de acuerdo a su nacionalidad</i>, lo que deriva en prejuicios respecto de otros grupos inmigrados.</p>
<b>Personas de la comunidad de recepción</b>	<p>Pocas plantean una "polivalencia identitaria".</p> <p>Quienes están más sensibilizados con la inmigración, tienen más apertura para asumir los cambios culturales.</p>	<p>La visión de <i>mestizaje cultural</i> es minoritaria, aunque algunas consideran que a futuro será inevitable.</p> <p>Un sector minoritario posee discursos que plantean una posibilidad de negociación cultural cotidiana como parte de la convivencia.</p>	<p>Se utiliza asiduamente las explicaciones identitarias culturalistas. La identidad es algo esencial, inmodificable, que viene dado en el pasado. Se habla de un posible choque cultural como amenaza latente. Se evidencia una aprensión al cambio que implicaría la llegada de personas inmigradas, principalmente, en torno a la <i>cultura local</i>. Los inmigrados pasan a ser una "amenaza" para la identidad social. Hay personas que asignan características culturales generales y de personalidad a las personas por su procedencia. Se tiende a desvalorizar a quienes no son "nacionales".</p>

#### 10.1.4. La construcción de la alteridad

Como se evidenciaba en el apartado anterior, se aprecia una valoración positiva o negativa de los grupos de acuerdo a la *cercanía o lejanía sociocultural* de éstos respecto del propio endogrupo, al que se adscriben las personas. Esta distancia social cultural, por un lado, se construye a partir de la *diferencia* que se señala entre los grupos -que pasa a ser el vector central por el cual se constituye la propia autoidentificación y la denominación de los “otros”; y, por otro, por las *representaciones sociales* que se erigen para comprender lo considerado como *alteridad*. La *diferencia* que esgrimen las personas respecto de otros sujetos sociales puede ir desde una consideración *radical y extrema* -donde se apela a una cierta vulneración de algunos sujetos respecto de las normas locales, o bien a la inconmensurabilidad que implicaría pertenecer a Oriente o a Occidente; hasta una posición más *constructiva*, donde la diferencia no aparece como algo negativo sino como un factor de enriquecimiento para las comunidades locales. Asimismo, se evidencia que en esta construcción diferencial respecto de los “otros”, las personas producen y reproducen una serie de *representaciones sociales*, a veces restrictivas que simplifican a los grupos inmigrados principalmente a partir de la generalización de prejuicios, estereotipos y estigmatizaciones socioculturales. Aunque, con frecuencia, también emerjan categorizaciones constructivas que consideran como positiva la diversidad social actual.

Cabe decir que si bien se sostiene que la *diferencia* es básica para constituir el propio “yo” y las diferentes adscripciones grupales, también se aprecia que para algunas personas se convierte en una *diferencia radical* cuando establecen una especie de *jerarquización* de los grupos que comparten un territorio. Así, podríamos decir que algunas personas desarrollan una cierta *escala de proximidad* que va desde “los más iguales” a ellas hasta los sujetos “más distintos”, haciendo una valoración positiva de quienes se asemejan y otra negativa de quienes se alejan de sus manifestaciones socioculturales.

Este discurso de la *diferencia* surge entre *personas inmigradas marroquíes* cuando intentan rescatar o enfatizar el necesario respeto por sus tradiciones, o bien, cuando se denuncia algún tipo de discriminación social que viven como grupo. Muchas veces, la *diferencia radical* también se expresa cuando aparecen signos, actitudes o comportamientos de la comunidad de recepción que no son comprendidos por las personas marroquíes, sobre todo, porque no encajan con las conductas que ellos desarrollan comúnmente.

*“Ahí (Marruecos) las chicas no fuman y cuando se ve a alguien a una chica que fuma, se quedan todos mirando, llama la atención porque es una cosa anormal, no es una costumbre del país. Nosotras no somos así. Allá se ve como que la mujer que fuma es prostituta. Nosotras podemos verlo así, pero aquí no se ve igual. En eso somos diferentes”. P.13.M. (Mar).*



*“También dicen (dos mujeres marroquíes) que les impacta la relación entre vecinos porque también allá la diferencia es importante: los vecinos son casi parte de la familia, son invitados constantemente y es a quienes primero se recurre en caso de emergencia. Una dice que “aquí las cosas son diferentes” porque las relaciones son distintas. Como ejemplo, dice la otra chica, si viene un paisano de su país, vecino, conocido de algún familiar es un deber recibirle, pero se hace con gusto. Aunque la otra dice, que esto también está cambiando porque también ‘hay mucha gente que abusa’, y también porque están viniendo más personas”. (O.P).*

Si bien en la *comunidad china* aparece mucho menos esta diferenciación de forma explícita, también se manifiesta en pequeños detalles o aseveraciones. El discurso de la diferencia se utiliza, sobre todo, para justificar comportamientos que no son aceptados por la mayoría de la comunidad de recepción y para hacer frente a las críticas que se señalan sobre sus conductas grupales. La diferencia entre “Nosotros/Ellos” surge cuando se explican los motivos por los que las personas chinas tienden a reunirse con sujetos de su mismo grupo, o cuando se intentan explicar las costumbres que se estilan en su endogrupo respecto del trabajo, las reuniones sociales, los estilos gastronómicos, etc. “*No nos entienden, porque nosotros...*” puede ser una frase que marca esta diferenciación que se hace desde un punto de vista principalmente cultural.

*“Sin embargo, hay cosas en que somos diferentes, quizás no nos entiende porque nosotros tenemos otras formas que los de aquí, otras formas de ver el trabajo por ejemplo, como prioridad en la vida”. P15.M. (China).*

En la investigación pudimos apreciar que *la comunidad de recepción* establece fronteras entre los grupos fundamentadas, precisamente, en este *discurso de la diferencia radical*. Se considera a los sujetos venidos de fuera de la península como “*totalmente diferentes*”, “*difíciles de integrar*”, “*extraños*”. Se hacen muchas referencias a “*lo musulmán*” o al supuesto “*carácter introvertido*” de la cultura china, mientras que el sujeto *nacional* aparecería como un sujeto más “normal” y cercano en sus comportamientos. La cercanía o la lejanía estaría fundamentada en una serie de rasgos supuestamente homogéneos que algunas personas del entorno poseerían y respecto de los cuales se sienten más afines o alejados.

*“Ahora es cierto que la gente aquí, mucha piensa: esta persona es diferente que yo, y no voy a hablar con ella, y si lo puedo evitar, lo evito. (...) La gente mayor es más complicado que lo haga porque para ellos siempre va a ser algo como raro que haya tanta gente de otros países aquí”. P7.H.(Cat).*

*“(El apoyo) Es totalmente minoritario, y por parte de ellos también es minoritario. Aquí en Santa Coloma de Gramenet no necesitan ese esfuerzo: la lengua es un impedimento, el cambio cultural de mentalidad es un impedimento, el riesgo de hacer guetos entre ellos. Que queda: ellos y nosotros, que camine cada uno por su lado”. P14.H.(Cat).*

Para la comunidad de recepción la denominación “Ellos” está directamente relacionada con las personas extranjeras.<sup>55</sup> Esta separación entre “Ellos” y “Nosotros”, a nuestro entender, reforzaría unas ciertas relaciones jerarquizadas que se refuerzan en discursos tales como: “primero debieran atender a los nacionales”, “tendrían que tener prioridad los españoles y luego cuando se vea que los de acá están bien, que se dé a ellos”, etc. Este discurso de diferenciación de “Ellos/Nosotros” estaría influido también por la posición de poder en que se sitúa la comunidad de recepción, como grupo mayoritario, dentro del entorno social.

*“Yo creo que hay de todo. La gente aquí se refiere bastante mal por el hecho de ser inmigrante porque la mayoría de Santa Coloma, es una pueblo de inmigrantes comunitarios, porque catalanes hay poquísimos, contados, la gente de aquí viene sobre todo de Extremadura y de Andalucía. Ellos comparan su situación con la de los inmigrantes extracomunitarios porque cuando emigraron lo hicieron de una forma distinta. No es que se vea la inmigración como algo malo, sino que lo hicieron con otras condiciones”. P5.M.(Cat).*

*“Un aspecto negativo es el hecho de que sean de una cultura diferente, en el caso de los chinos es muy diferente, en el caso magrebí no es tan diferente, pero sí tiene cosas diferentes, y esto provoca que no te puedas relacionar”. P7.H.(Cat).*

El discurso “Ellos/Nosotros” aparece más asiduamente cuando se evidencia una falta de conocimiento de las características de los referentes de origen, o bien, cuando los comportamientos de los grupos sociales extranjeros son asumidos como factor de riesgo para la estabilidad sociocultural local.

A la hora de explicar las relaciones interpersonales cotidianas, el discurso culturalista diferenciador, predominante tanto en las personas inmigradas como en la comunidad de recepción, se convierte en la frontera infranqueable de la identidad grupal. Lo cultural pasa a ser la puerta de acceso o cierre para concebirse como endogrupo, al estar en relación con otros colectivos supuestamente considerados con características disímiles a las definidas por el sello cultural propio. Lo planteado como “normal” estaría marcado por este carácter culturalista y la pertenencia de las personas a ciertos grupos sociales.

---

<sup>55</sup> Creemos que no se contempla en esta separación discursiva que dentro del mismo grupo social local se evidencia también una heterogeneidad en formas y expresiones culturales.

*“Con la gente sudamericana son mejores que con nosotros porque dicen que se parecen más, y también con los chinos, porque son más callados, pero a nosotros porque como somos musulmanes, entonces, inmediatamente te rechazan”. P23.H. (Mar).*

*“Cuando venimos de China queremos trabajar, a eso venimos, para nosotros eso es parte de nuestra cultura, es lo básico, y no pasa lo mismo con otros grupos de inmigrantes. La gente de África es diferente y también los de aquí”. P17.H. (China).*

Así lo “normal”, tanto para *personas marroquíes y chinas*, se relaciona con lo que es aceptado como “común” al colectivo y lo que es rechazado por salirse de lo socialmente aceptado. De esta manera, se evidencia cierto *control social* de los dos colectivos, ya sea dado por la concentración de personas de los dos grupos en Santa Coloma de Gramenet (lo que facilita también el traspaso de los patrones culturales o las expectativas de comportamientos que se esperan de las personas) o por los lazos familiares que facilita la presión por un comportamiento más acorde a lo que son las características culturales del contexto de origen. Al situarse como grupo mayoritario, la *comunidad de recepción* también critica las costumbres de las personas inmigradas, consideradas como “ajenas” y no “normales” para el entorno, y surgen como justificación para explicar los conflictos, problemas o diferencias que se puedan tener con las personas venidas de otras latitudes.

*“Antes éramos españoles, claro teníamos unas raíces y muchas cosas en común, y ahora es más fuerte el impacto porque vienen con cosas diferentes a las nuestras... porque yo creo que lo religioso, sobre todo de los musulmanes, es el impacto mayor para nosotros, porque las religiones no favorecen a las integraciones. Yo creo que los colectivos que se cierran, sobre esto tan religioso, no se integran y son una fuente de conflicto permanente para nosotros”. P11.M.(Cat).*

*“Más que nada, por los hombres, por lo machistas que se dice que son, y todo eso, por los casos que ha habido, que se han marchado, que se han llevado niños de acá, que les pegan a las mujeres, todo eso que se dice, eso a nosotros no nos gusta, no lo hacemos o no es tan generalizado, es diferente. Que se han casado con españolas y después les han cogido los niños y se han marchado para allá”. P9.M.(Esp).*

Por otra parte, los datos de la investigación nos permiten interpretar que esta diferenciación culturalista puede convertirse en una oposición directa entre las personas, cuando algunas de ellas consideran a esta diferencia como un riesgo para la convivencia social. De la *constatación de una diferencia grupal* se llega a una *diferencia radical* que implica prevención. El “Nosotros/Ellos” se convierte en un “Nosotros *v/s* Ellos”, lo que en el caso de los grupos analizados en este estudio, se grafica en un discurso marcado por la dicotomía *Oriente y Occidente*.

*“Los chinos no sé por qué no me logran convencer, no lo sé. Ellos tampoco se integran a nosotros, ellos tienen sus negocios, sus tiendas, sus cosas. En la escalera de casa, viven unos chinos y yo nunca los he visto entrar ni a la panadería, ni a la verdulería donde compra la gente del barrio, yo nunca los he visto comprar. Viven muy cerrados entre ellos y esto no me parece, porque si están aquí debieran ser más abiertos para que no se sospeche de ellos, porque igual deben hacer cosas negativas, y al final eso nos afecta a todos”. P9.M.(Esp).*

*“El temor que tenemos los catalanes, es que nuestra cultura ya está como una subcultura de otra, porque está dentro de otra, son muchos los que hablan castellano aquí en Santa Coloma, es una cultura fuerte y dominante y nuestra cultura se ha ido perdiendo, y por eso, ahora lo miramos todo esto de la inmigración con más recelo. Culturalmente es donde está el peligro con las llegadas masivas de personas, si no se hacen bien las cosas, se puede perder mucho, pero si se hacen bien las cosas tampoco es un peligro”. P11.M.(Cat).*

La diferenciación radical que se señala entre “Oriente/Occidente” implica una cierta jerarquización a partir del referente desde donde se habla. Por ejemplo, algunas *personas marroquíes* la elaboran como una forma de explicar sus propias diferencias culturales con la comunidad local. Dentro del estudio, especialmente algunos hombres explicitaron esta dicotomía para tratar de explicar aquello que como *musulmanes* les separa de quienes no lo son. En particular se destaca que el carácter religioso de algunos países determina profundamente la estructuración social y la forma de organizar la vida.

*“En frente de estas cosas hay que mantener paciencia, y siempre destacar el lado positivo de nuestra cultura musulmana, pero esto se permite si hay presencia cultural en los barrios”. P20.H. (Mar).*

*“En el mundo árabe, en el mundo musulmán, se vive de una manera y se ve a Occidente de otra, es que son culturas diferentes. Aunque España y Marruecos están cerca, pero el marroquí piensa que España es el Occidente y que él es el Oriente, porque siempre está ligado a sus hermanos, al mundo árabe que está más pegado a Oriente (...) Hay una cierta lucha, se ve siempre a Occidente como referencia, en tiempos pasados Occidente veía a Oriente como referencia”. P24.H.(Mar).*

Algunas *personas chinas* del estudio perciben la falta de conocimiento respecto de su referente e implícitamente recurren a la dicotomía Oriente/Occidente como forma de explicación de esta diferencia. Destacan que muchas de las críticas hechas por la comunidad de recepción se deben a la falta de comprensión sobre sus tradicionales formas de organización. Por ejemplo, se destaca que no se comprenda la prioridad que le dan al trabajo o a las formas de subsistencia desarrolladas, o las cadenas de apoyo que establecen para acoger personas en los pisos.

*“No nos entienden en eso de los talleres de costura. Es una forma de vivir, hay gente que le cuesta arreglar sus papeles y necesita subsistir de alguna forma, y entonces los talleres son fáciles de montar. Hay chicas que tienen dos o tres hijos y no pueden trabajar en otra cosa que no sea coser... yo creo que ellos en una situación similar harían cualquier cosa para poder subsistir... nos acusan de robar impuestos, pero otros extranjeros también evaden de otra forma o los mismos españoles”. P6.M.(China).*

*“Un aspecto negativo, el hecho de que sea una cultura tan diferente, en el caso de los chinos, es que Oriente es muy diferente, en el caso magrebí no es tan diferente porque son mediterráneos, pero los chinos son tan lejanos, es una cultura diferente y eso provoca que no te puedas relacionar, sobre todo por la lengua. Y al final, a la gente le molesta no poder saber y comunicarse directamente con ellos”. P7.H.(Cat).*

Se pudo también observar que algunas personas chinas también comienzan a sentirse atraídas por los valores y formas de vida de lo que consideran como *occidental*. Esto se visualiza en las generaciones más jóvenes. Algunos entrevistados destacan que la inserción en Santa Coloma de Gramenet depende bastante de la edad. Dicen que a quienes han sido socializados antes de la revolución cultural china (es decir, “en una época en que China poseía una visión conservadora de la vida”) les sería más difícil cambiar que a las generaciones posteriores.

*“Mis padres se quedaron con una visión bastante conservadora de la vida, porque emigraron cuando en China había una visión más así... en cambio, los que vienen ahora desde China, aunque son de la misma provincia, son personas más abiertas, mucho más occidentalizados que mis padres, y por lo tanto les cuesta menos adaptarse a las costumbres... Aquí yo veo que se hace una combinación, algunos rechazan de plano todo lo que para ellos es occidental, otros se hacen sólo a lo occidental, y otros que tratan de hacer un equilibrio en lo que pensaban antes y lo que ven ahora”. P12.M.(China)*

*“Tenemos una base cultural muy sólida, pero por otro lado, gran parte tiene la mente más abierta porque tienen bien claro que si quieren vivir y sobrevivir en España tienen que adaptarse. Hay gente más adaptada que otra, pero gran parte piensa así prácticamente... la mayoría no rechaza la cultura, cada uno se adapta mejor a algunas cosas y hay otras que no se occidentalizan tanto”. P15.M.(China).*

La dicotomía “Oriente/Occidente” emerge en el discurso de la comunidad de recepción ya sea para valorar positivamente la tradición de lo que se considera una “cultura distinta” en el caso de la comunidad china, o para señalar la supuesta *imposibilidad de comunicación* entre personas de sociedades tan distantes, e incluso, supuestamente “atrasadas” respecto de la local. También se utiliza para destacar a Occidente como referente cultural más avanzado que otros, colocándolo jerárquicamente por encima de éstos.

*“Los sudamericanos son los más aceptados, más que los árabes, debe ser por el tema de la lengua porque no es que estén más occidentalizados. Creo que algunos claramente no, se nota que no están tan occidentalizados, pero pueden ser más cercanos... Los marroquíes no lo son para nada”. P5.M (Cat).*

*“Quizás la forma de pensar, de razonar, de ver el mundo... yo por cuestiones personales me interesé por la cultural oriental: tú las cosas las ves de una forma, pero ellos (los chinos) razonan de otra forma. La cultura oriental es diferente. El concepto que tienen del mundo es muy diferente”. P8.H. (Cat).*

Se puede señalar que el eje *Oriente/Occidente* es utilizado algunas veces por las personas de la comunidad de recepción como una forma de justificar una cierta aprensión hacia lo considerado como *musulmán*. Surge, así, un *“Oriente próximo”* ya que las personas de la comunidad de recepción, por las aseveraciones que realizan, parecieran tener un conocimiento mayor de las personas marroquíes (aunque gran parte de estas aseveraciones responden a estereotipos). Por ejemplo, con facilidad se habla del *“supuesto carácter agresivo de los árabes”*, o que *“mantienen presente un espíritu de venganza”* en relación a ciertas afrentas históricas con España, características que les haría *“capaces de cualquier cosa cuando tienen ideas fijas”*, o bien que *“tienden a sacar provecho de los beneficios sociales”*. Algunas de las personas *inmigradas marroquíes* manifiestan darse cuenta de esta desconfianza. Consideran que a partir de esta prevención existente hacia las personas musulmanas, se producen las generalizaciones que se hacen respecto de su procedencia. De ahí, la importancia que le den a la idea de generar espacios públicos donde se de a conocer algunas de sus costumbres y tradiciones.

*“Hay una idea de re-conquista. En muchos árabes está la idea de situarse. Ha subido el índice de natalidad por madres extranjeras... ellos saben que tiene unos cuantos hijos, y desde su religión, bajo su idea, dicen: otra vez esto será nuestro”. P19.M. (Esp).*

El *“Oriente lejano”* es el asociado a las personas *chinas*. Por lo común este referente es visto por la *comunidad de recepción* con mayor lejanía y desconocimiento. Pese a ello, tiende a reconocerse como una *“civilización importante”* y *“orgullosa”*, en vez de ser considerada como una sociedad atrasada, aunque eso no impide que se considere como radicalmente *“diferente”*. El desconocimiento de las tradiciones, costumbres y usos provoca que para algunas personas catalanas y españolas las formas de comportarse y de relación de las personas chinas, les resulten totalmente *“extrañas”* a lo que supuestamente se estila entre ellos, *“los occidentales”*.

Pese a la existencia de esta visión de *diferencia radical* también pudimos constatar que existen casos puntuales en la comunidad de recepción y entre las personas inmigradas

marroquíes y chinas, que tienen una postura más abierta en torno a la diferencia, vista como algo “constructivo”. Generalmente son personas que han adquirido otra visión de las relaciones sociales a partir de su participación en entidades locales de conformación mixta, o bien, son personas con más tiempo de estadía e inclusión socioeconómica en el entorno. Se reconoce la existencia de una diferencia sociocultural, muchas veces dada por la socialización inicial, pero se manifiesta también una apertura a posibles cambios, a modificaciones y a asumir esta diferencia como un aporte personal y social para la comunidad local. En este sentido, se destaca una postura de reconocimiento y aceptación de la diversidad y de considerarla como algo necesario para el crecimiento de cualquier grupo social.

*“Lo veo muy diferente a como lo ve la mayoría de la gente de Santa Coloma. Por el hecho de estar vinculado a esta organización, el punto de vista ha cambiado también en el refuerzo escolar donde hay niños que vienen de otros países, el hecho de tocar más de cerca, me ha ayudado... pierdes ese miedo que tiene la gente a lo diferente”. P.4.H.(Cat).*

*“Yo misma he cambiado con la presencia aquí diaria de personas de fuera. Vas conversando y al final te vas percatando que no son tan diferentes, que tenemos muchas cosas en común, que buscamos lo mejor para nuestras familias, que queremos a nuestros hijos, que necesitamos trabajar para sobrevivir. Al final te vas acercando más a ellos”. P10.M.(Cat).*

Algunas personas marroquíes destacan que si bien es cierto que existen rasgos culturales concretos que pueden ser divergentes, sobre todo los más visibles, eso no significa que implique una diferencia radical en todos los aspectos de la vida que impida una comunicación entre las personas. Algunos de estos sujetos destacan que existen deseos, metas, aspiraciones y necesidades que independiente del lugar de nacimiento, se comparten. En cierta forma, apelan a una cierta *posibilidad de similitud* en algunos aspectos sociales más allá de los aspectos culturales puntuales que les diferencian. Se califica la *diversidad* como algo positivo ya que convivir con personas con referentes diversos les permite conocer otras formas diferentes de relación y adquirir nuevos conocimientos.

*“He aprendido otras cosas. No por eso mejores o peores. Claro que usas más algunas, a veces usas cosas de una cultura, o de otra, pero no es un cambio total, es una aportación, una matización, la cultura puede aportar a otra, en este sentido. Mejoras o añades algo más”. P24.H.(Mar).*

Asimismo, algunas personas chinas destacan como positivo que exista “tanta variedad” en el entorno. Si bien se reconocen diferencias en las formas de relación y en los proyectos de vida, también se destaca los aspectos comunes que se comparten y que, a veces, pesan más que las diferencias culturales. Cabe señalar que este discurso también lo manifiestan personas chinas

más jóvenes que han estado en mayor contacto con las personas locales y que consideran los aspectos positivos de este contexto como una etapa de crecimiento personal.

*“La gente china es muy práctica. Si se quiere sobrevivir se tienen que adaptar a los hábitos y comidas de acá. Cuando se llega más joven fue más fácil adaptarme. En eso no se complican mucho, aunque intentan mantener algunas cosas, ahora sobre todo, que hay más personas chinas de aquí, como la comida y eso. Pero, muchas personas intentan adaptarse y ver que hay cosas en común. Es cosa de mirar que es lo que hace la otra persona. Aunque no se note, la gente china mira mucho, observa”. P15.M.(China)*

*“Yo creo que hay otra gente más diferente. Nosotros hay cosas iguales. Nosotros trabajamos y queremos salir adelante. (...) Con los vecinos nos llevamos bien, no queremos problemas y saludamos, y a veces cuando nos ven en las tiendas, ellos pasan y preguntan, y no hay problema (...) Yo ahora también coopero con este lugar para que también la gente que viene aprenda más rápido y porque también veo que nosotros tenemos que también dar algo”. P2.H.(China)*

Algunos miembros de la comunidad de recepción consideran que la diferencia sociocultural existe y que no se debe desconocer, pero se reconoce que ésta también se manifiesta entre personas españolas que comparten el mismo entorno. *“En el fondo todos somos diferentes...”*, podría ser una frase que reconoce la diferencia más allá de la procedencia nacional. Al considerar las diferencias en las manifestaciones culturales, algunas personas de la comunidad de recepción sostienen que no tienen porque significar un problema y que muchas veces puede ser un aporte, ya sea porque diversifica las expresiones locales, porque aumenta el conocimiento respecto de otras posibles formas de vida, o bien, porque se valora que la vinculación con personas de otras procedencias puede contribuir al propio crecimiento personal.

*“Lo positivo, por ejemplo, el aumento de la natalidad porque aquí nos estamos envejeciendo; seguramente también llenan un espacio vacío en cuanto a los lugares de trabajo que gente de aquí no quiere realizar. También realizan una activación de la economía, la gente que dice que se queja de que los inmigrantes están abriendo negocios, que las tiendas, y los locutorios, a mí todo lo contrario, creo que eso es uno de los aspectos positivos de la inmigración, que tengan la iniciativa de tener un negocio, me parece muy bien que lo hagan porque termina favoreciendo a todos. Al final ves que pagan contribuciones como todos. Es un hecho positivo”. P7.H.(Cat).*

Quienes manifiestan este tipo de posicionamiento minoritario, aceptan la diferencia como algo común en cualquier grupo social lo que no significa que esto suponga una jerarquización grupal que pueda llevar a posibles exclusiones y discriminaciones. En cierta forma, la diferencia para estas personas no significa una excusa para favorecer al grupo local por sobre del resto de las personas residentes. En este sentido, creemos que



se plantea cierta posibilidad de moderación del etnocentrismo, al aceptar la diversidad como algo común, lo cual puede ser aprovechado desde un punto de vista de intervención educativa.

*“Yo creo que se tienen que hacer procesos de positivización y buscar más cosas que nos pueden unir que separar, que serán las cosas de tradición y así, porque al final las personas sean de donde sean buscamos lo mismo: estar bien, la felicidad... hay que dar un poco la vuelta, y ver también que no somos el centro del mundo”. P3.M. (Cat).*

Si bien en la construcción de la alteridad -sobre todo en marcos territoriales como Santa Coloma de Gramenet donde la diversidad de procedencia es evidente- vemos que *la diferenciación* es la estrategia básica y más usual para poder comprenderse a sí mismos como sujetos, observamos que adquiere connotaciones negativas cuando a partir de esta diferencia se intenta, por un lado, homogenizar a los grupos por razones culturales y, por otro, jerarquizar a las personas de acuerdo a esa adscripción. De ahí, que resulte necesaria una re-educación de lo considerado como “diferencia”, entendida como algo intrínseco a cualquier agrupación humana, evitando su externalización a otros colectivos por razones culturales o nacionalistas y posibilitando, además, la libre adscripción individual. En otras palabras, considerar que todas las personas son diferentes, incluso perteneciendo al mismo marco sociocultural. Se trataría de evitar las jerarquizaciones sociales que se elaboran a partir de la nacionalidad de las personas para visualizar la diferencia en hechos culturales concretos (formas de vestir, adscripción religiosa, estilos comunicativos, etc.) como una oportunidad de enriquecimiento para la sociedad en general.

Asimismo, la educación puede ser un buen camino para combatir la dicotomía conceptual entre “Oriente y Occidente” como entidades inconmensurables, homogéneas y estables en el tiempo, que cotidianamente está teniendo una efectividad en las relaciones interpersonales. Se requiere recuperar la historia y mostrar las vinculaciones políticas, científicas y artísticas -además de los productos culturales híbridos- que a través del tiempo se han generado entre un punto y otro del globo, lo que cuestiona esta dicotomía artificial entre sectores geográficos; o bien, posicionar la variedad de ejemplos históricos donde la convivencia interétnica ha sido posible. Se hace más que necesario, romper la idea de incomunicabilidad entre Oriente y Occidente, porque, por un lado, impide la libre adscripción personal de quienes se ven obligados a catalogarse como parte de uno u otro bloque y, por otro, permite la emergencia de imaginarios cerrados respecto de los grupos sociales, permitiendo la sedimentación de estereotipos y estigmatizaciones. Asimismo, se requiere promover una reflexión personal crítica de todos los residentes respecto de las propias costumbres y usos, para que éstos se den a través de una elección razonada y no de una simple imposición controlada por el grupo de referencia. Así como es importante re-educar la forma de concebir la *diferencia*, también podrían favorecerse formas de comprensión donde se valore la *igualdad* en cuanto a derechos y

deberes y la “similitud” sociocultural. Comprenderse como seres contemporáneos que habitan un mismo espacio, como personas en búsqueda de satisfacción de necesidades básicas y sociales comunes, con deberes y derechos humanos básicos, y con similitudes diversas en otros campos como puede ser el de los valores y las actuaciones éticas, en las formas de celebración, en la consideración de la educación y el trabajo, etc. Es decir, educar no sólo para considerar las diferencias en hechos culturales puntuales, sino para promover los lazos de unión que pueden existir también entre las personas en otros múltiples aspectos.

- **Concepción de la alteridad y representaciones sociales**

También en esta investigación pudimos comprobar que las personas producen y reproducen una serie de imágenes respecto de las “otras” que se basan en ideas estandarizadas y simplificadas sobre los colectivos sociales, lo que termina por establecer dificultades en las relaciones cotidianas. Se pudo apreciar que en las interacciones interpersonales, los diversos sujetos involucrados utilizan algunos *estereotipos y prejuicios* que modelan el acercamiento que se da entre ellos<sup>56</sup>. Cuando las personas de los tres grupos se comportan fuera del canon esperado, se considera como una *excepción* y no contribuye a cuestionar el estereotipo aprendido. En muchos casos se da esta situación, si bien es cierto que en algunos casos las personas cambian la forma de relacionarse con las personas pertenecientes a ese grupo.

Hemos constatado también que ciertas ideas solidificadas respecto de los grupos pasan a convertirse en *estigmatizaciones*. Algunas personas al categorizar a ciertos sujetos de manera negativa de acuerdo a algunos rasgos culturales puntuales terminan convirtiéndolos en personas menos deseables para el entorno y menos aceptadas, llegando incluso a ser despreciadas. *Estos estigmas culturales* convierten a ciertas personas en sujetos considerados como “ajenos a la normalidad” y, por tanto, “desviados” de lo aceptado socialmente por la mayoría.

*“Prejuicios nosotros tenemos muchos respecto de ellos, muchos... pensar que el marroquí tiene cuatro mujeres, pensar que los chinos son todos mafiosos, que no se sabe de donde salen los dineros, que no se mueren, que los marroquíes son libidinosos”.*  
P8.H.(Cat).

*“Las mafias de los chinos es algo conocido, en todas partes ha pasado... son famosas en el mundo, como las de los italianos y claro esto lo llevan, se nota. Se hizo una*

---

<sup>56</sup> Una vez adquirido un estereotipo resulta difícil su modificación a partir de la adquisición de más información sobre algo o alguien, o de datos que lo contradigan. Los estereotipos suelen ser asignados a grupos minoritarios más que a mayoritarios dentro de una sociedad, y no consideran la heterogeneidad dentro de cada grupo cultural.

*estadística como hace 8 años donde salía que no sé en cuantos años de censo, no se había muerto ningún chino, no sé si se pasan los papeles entre ellos, claro, eso es entrar en una especie de mafia. No se pueden tapar con el dedo". P11.M.(Cat).*

Tanto entre *personas marroquíes como chinas* se dan concepciones estereotipadas respecto de la comunidad de recepción, que son transmitidas preferentemente en el interior de cada red social. Éstas se relacionan, por un lado, con tópicos sobre las personas españolas y catalanas (alusión al carácter individualista, o a comportamientos cicateros de ciertas personas, ser cerrados a los extranjeros, discriminadores, etc.); o bien, con una sobrevaloración de las cualidades de las personas nacionales que han brindado apoyo a la inserción de las personas inmigradas.

*"Hay un problema aquí con la gente que es marroquí... la cosa no está bien, porque no confían en nosotros, de ninguna manera, son muy racistas, lamentablemente". P23. H. (Mar).*

También la tendencia a la infravaloración se pudo evidenciar entre miembros de los grupos de inmigrados. Por un lado, las personas chinas reproducían las mismas imágenes estandarizadas de las personas marroquíes que predominan en la comunidad de recepción; mientras que para algunas marroquíes, análogamente, los chinos resultaban "extraños", utilizando las imágenes estandarizadas de la comunidad local para referirse a ellos (alusión a supuestas mafias, ocultación de información al ser tan callados, explotación laboral, etc.).

*"No lo sé. Yo tengo una compañera en el centro que es china, ella es simpática. Pero tampoco es que hablemos. No lo sé. Yo creo que es cuando se trata del grupo, es que son extraños (las personas chinas), y por lo que sé, también están en cosas de mafias, y eso. Yo no estoy muy con ellos". P1.M. (Mar).*

*"Se quejaba de que sentían racismo a la cultura árabe, e inmediatamente me dijeron: y a los chinos no, a los chinos de otra manera, ese es dinero negro. Eso está también entre los marroquíes". P19.M.(Esp).*

Ante agresiones que han sufrido algunas personas chinas en Santa Coloma de Gramenet por parte de jóvenes marroquíes, se habría generalizado en esta comunidad la idea de que todos los marroquíes suelen tender a la violencia, a la desidia laboral y a comportamientos delictivos (reforzando la estigmatización de este grupo social). Algunas personas chinas consideraban a estos comportamientos como algo que forma parte de la "cultura" marroquí.

*“Si caminas en la calle, ves a muchos jóvenes, parados, más morenos, no haciendo nada, te intimidas... ¿que hace esa gente?, ¿de qué vive?... tienes que estar pendiente, ver cuando estás caminando. Eso le ha pasado a muchos chinos, hay que tener más ojo después de los atracos que hemos sufrido”. P15.M.(China).*

*“Hay muy poca gente de nosotros que se hace amiga de marroquíes... Sé que no todo el mundo es malo, no conozco, pero con lo que nos ha pasado, ya estamos casi todos rechazando a los marroquíes, es como si hubieran nacido para robar”. P6.M.(China)*

En la comunidad de recepción las categorizaciones que se refieren a las personas inmigradas, más que conformarse por el contacto directo, tienen que ver con temáticas que se transmiten socialmente a través de los medios de comunicación y ciertos rumores vecinales transmitidos boca a boca. La expansión de estas ideas provoca que las personas de la comunidad de recepción muestren cierta prevención y rechazo hacia estos grupos.

*“Luego se generaliza, si hay inmigrantes que son delincuentes, entonces todos los inmigrantes son delincuentes. Y no es cierto, hay de todo, hay gente de todo, en todos los sitios, gente que es estupenda, pero claro, por unos cuantos que a lo mejor delinquen o hacen actos malos, entonces se generaliza y bueno está esa mala imagen, y se cree que toda la inmigración es mala. Y que vienen a perjudicarnos (...) en mi bloque mismo ha venido gente, puede no dar problemas, pero por el simple hecho de ser de afuera ya hay un prejuicio”. P5.M.(Cat).*

*“Sí que ha corrido un rumor entre la comunidad, que las tiendas de todo a 100, que las peluquerías, que las carnicerías no pagan impuestos y que no es justo. Si tú le preguntas a la gente, muchos creerán que esto es cierto. A nosotros los nativos nos hacen pagar impuestos, y a ellos no, te dirán. Esto es falso. Para abrir un local has de pagar como todo el mundo... otra cosa es que tengas un local pequeño que también eso tiene sus excepciones pero para todos, no sólo para los de afuera. Otra cosa es que no lo tengas declarado y lo uses de taller de confección, ahí no hay registro mercantil, eso pasa a un tema policial. También se dice que el ayuntamiento favorece a los extranjeros para que se instalen. Otra cosa es que cuando alguien se instala, no se pagan unos impuestos determinados, pero esto es común a la legislación mercantil de cualquier persona”. P14.H.(Cat)*

En la comprensión de la alteridad se da un peso importante a la *extrañeza* que despierta la presencia de los “Otros”. Esto se puede visualizar mayoritariamente en la comunidad de recepción, aunque en menor grado también entre las mismas personas inmigradas. Esta *extrañeza* se explica principalmente por razones de tipo cultural, es decir, por los comportamientos que los grupos desarrollan así como por las formas de vestir, la gastronomía, las costumbres de relación pública, el tipo de relación familiar, etc.

*“Yo a los chinos los encuentro los más extraños de todos. Son rarísimos. Y ahora al haber colaborado en algo con los chinos, también me cuesta, no logro encontrar puntos de conexión. He cenado dos veces con ellos, la verdad es que yo, con conocimiento los veo los más extraños de todos. Se nota que su cultura viene de miles y miles de kilómetros, con cosas que aquí no se usan. Con la cultura árabe o marroquí yo siento que hay más similitud que con los chinos, su estructura mental es completamente diferente a la nuestra, y eso dificulta la relación entre nosotros y ellos. Las formas de pensar y relacionarse son diferentes. En todo los encuentro diferente: como trabajan, la vida que llevan, el trabajo, la forma de respeto que se tienen entre ellos, yo eso lo he podido ver”. P4.H.(Cat).*

Se podría sostener que esta *extrañeza cultural* si bien se basa en una *extranjería política* (porque se trata de personas no nacionales) también da el sustento para una cierta *extranjería social* (Santamaría, 2002) al considerar a esas personas como “foráneas” en los aspectos socioculturales habituales. Esta cierta *extranjería social* es la que justifica que la comunidad de recepción catalogue a las personas inmigradas bajo estereotipos o, incluso, estigmatizaciones a partir de ciertos rasgos culturales considerados “ajenos” a lo aceptado. Estas categorizaciones pueden llevar a la subvaloración de las personas inmigradas o a considerarlas como un peligro. Cabe señalar que, a veces, esta *extranjería social* también es rescatada por las mismas personas inmigradas como una estrategia para diferenciarse de las personas nacionales y, además, como una forma de reafirmación endogrupal ante algunas actitudes xenófobas.

*“Siempre destacar el lado positivo de nuestra cultura (marroquí), esto se permite si hay más asociaciones y más participación, especialmente contar con la presencia cultural marroquí en los barrios. Cuando uno se plantea como tal y muestra que tiene estos principios, demuestras que quieres convivir con ellos en forma pacífica, pero que si el otro respeta tu cultura, tú también lo harás. Pero si él intenta imponer que tú tienes que hacerlo así y así, no va haber convivencia exactamente, sino lo contrario”. P20.H.(Mar).*

La *extranjería social* queda graficada en diferentes catalogaciones que se hacen sobre las personas inmigradas elaboradas desde una perspectiva asimétrica, ya que la comunidad de recepción se posiciona como el grupo mayoritario dentro del contexto local (lo cual genera prácticas de subordinación de los grupos inmigrados). Se podría señalar que parte de la *comunidad de recepción* tiene la idea de que algunos inmigrados tienen en *esencia* características culturales que estarían en una cierta *categoría menor* respecto de las que se manifiestan en el grupo de referencia local.

Aparece, así, la asociación del “sujeto inmigrado” (marroquí o chino) con ideas generales basadas en una *supuesta deficiencia de los grupos* a los que pertenecen, que se justificaría en las razones económicas para su emigración (discurso paternalista y utilitarista de la inmigración); o en una diferenciación de lo que se considera como “civilizado” y “desarrollado” y, por tanto, de lo “no civilizado” y “atrasado”; así como también por cierta *peligrosidad social* que, supuestamente, la inmigración puede significar para el contexto

local (al asociar, por ejemplo, delincuencia a inmigración; la pérdida de calidad del entorno con la llegada de personas extranjeras, o la pérdida de valores culturales por la supuesta radicalidad de ciertos grupos sociales, etc.). Parte de *la comunidad de recepción* destaca que el sistema social –“español”, “catalán” u “occidental”- poseería rasgos más positivos que los de otros países. Emerge una cierta *jerarquización social*. Ello conllevaría una cierta aprensión y rechazo a las influencias de otros sistemas socioculturales que puedan provocar la pérdida de lo considerado como propio, homogéneo y más valioso. Como hemos señalado anteriormente, en estos recelos subyace también la apreciación de que las personas son fieles reflejos de sus contextos de origen. Estas prevenciones quedarían en evidencia, por ejemplo, en las diferentes aseveraciones que sostienen que la delincuencia ha aumentado considerablemente con la llegada de los grupos inmigrados; o bien, con afirmaciones donde se señala que muchas personas inmigradas pertenecen a colectivos para los que resultaría “*parte de su forma de ser*” cometer ciertos delitos.

*“La delincuencia genera rechazo y este tema acá está ligado a la inmigración no regulada... Es cierto, que ni siquiera deberíamos hablar de inmigrantes porque es la parte menos favorecida de la sociedad la que tiende a delinquir, en este caso, son algunos inmigrantes. La gente tiende a generalizar por sólo unos inmigrantes”.* P7.H.(Cat).

Muchas de las personas inmigradas son *estigmatizadas* bajo estas catalogaciones. Estas expresiones sirven como justificación a la hora de explicar por qué se considera que las personas inmigradas deben *asimilarse* a las características socioculturales del entorno local, para que puedan ser aceptadas e integradas socialmente.

*“Tengo una sobrina que ha sacado el doctorado de fisiología vegetal y que lleva velo, no me van a decir que esta mujer es menos en algo comparándola con las demás, incluso en educación. Pero esta idea pesa en la gente de aquí, sólo piensa que es menos porque lleva velo, eso está mal”.* P24.H.(Mar)

*“La gente se comienza a ir porque los inmigrantes tienen costumbres poco educadas, hasta no higiénicas, y otra gente por la decadencia del barrio como puede ser también la entrada de la droga que se genera, o la delincuencia, cada uno piensa en su familia, y prefiere irse, los pisos los empiezan a ocupar otros inmigrantes y así se van generando guetos y un círculo vicioso”.* P10.M.(Cat)

La comunidad de recepción suele señalar diversos tópicos respecto de *las personas inmigradas marroquíes*. En particular, en torno a lo que se considera como “*mundo musulmán*”. Se considera a las personas marroquíes como demasiado “*radicales*”, “*fundamentalistas*” o “*machistas*”, mientras que a las mujeres de este colectivo se las critica por sus formas de vestir y su pasividad ante el control masculino. Sobre todo, se denuncia la perspectiva

machista de este grupo, ya aquí supuestamente superada. A las mujeres marroquíes se les considera como “subordinadas” en términos de relaciones de género en razón de su marco social de origen.

*“Ellas (dos mujeres marroquíes) me dicen que allá también trabajaban, y agregan que aquí existe la idea de que las mujeres están reprimidas y que no salen de casa, y que no siempre es así, que allá las mujeres salen y hacen su vida también, trabajan, estudian”.*(O.P.).

Esta consideración de las desigualdades de género también aparece respecto de las mujeres chinas, aunque en menor grado. En este discurso no se consideran las propias reivindicaciones feministas que existen también en los contextos originales de las personas inmigradas; las acciones de emancipación que algunas mujeres inmigradas desarrollan respecto de sus propios marcos de referencia; los cambios de roles que implica el traslado de un contexto a otro; el hecho de que muchas mujeres inmigradas, marroquíes y chinas, asumen el liderazgo del proyecto migratorio, y las desigualdades de género que también existen en la sociedad de recepción aunque puedan existir políticas explícitas de reivindicación.

*“El marroquí, el árabe no es bien visto, el árabe es notorio. Siempre lo hemos oído como el malo, también en los últimos años esto se ha acentuado a través de los medios, se les trata como fundamentalistas...”.* P3.M.(Cat).

*“Los marroquíes por la cultura que tienen, por el hombre, el papel que tiene en su país, la mujer subordinada, yo creo que por eso la gente los trata así con desprecio, con rechazo. He visto gente tanto hombres como mujeres, que dicen: a mí no me importa que vengan chinos o lo que quieran, pero moros no; aquí los moros se deberían ir. Como que esa cultura se les tiene más rechazo, supongo que será por eso por la religión, son demasiados radicales, machistas y cerrados”.* P5.M.(Cat).

Respecto de la *comunidad china* también surgen categorizaciones estandarizadas de subvaloración tales como la supuesta propensión del grupo a realizar negocios poco transparentes, la aparente existencia de mafias, la insalubridad que puede ocasionar la tendencia a convivir dentro de una misma vivienda un número importante de personas, sospechas debidas al comportamiento deferente y silencioso de muchas personas chinas, o sobre las formas en que desarrollan sus fiestas o tradiciones gastronómicas.

*“Como ves robos y mafias se generaliza y se le tiene rechazo. Supongo que la gente ya ni se molesta en ni siquiera conocer. Cuando de verdad si conocieran se darían cuenta que no todo el mundo es igual. No todo el mundo tiene mafias”.* P5.M.(Cat).

*“Sé que nos dicen que somos mafiosos. Pero puede ser que haya gente mala, pero nosotros no todos actuamos así. Los chinos no todos son mafiosos, somos muchos. Pero no, no todos. Hay gente mala como también puede haber gente mala aquí”.*  
P17.H.(China).

Por otra parte, se evidencia un cierto *discurso de superioridad* por parte de miembros de la comunidad de recepción respecto de los dos colectivos inmigrados. Surge la idea de que la situación socioeconómica y cultural de la comunidad local estaría *más avanzada* y, por tanto, las personas inmigradas poseerían concepciones *más atrasadas*, incluso *formas arcaicas* de pensar, de sentir o de relacionarse (civilizados/no civilizados). Si bien todas las personas se posicionan en la cotidianidad desde una perspectiva etnocéntrica para establecer relaciones, cuando este posicionamiento pasa a establecerse como una *jerarquía*, donde unos resultan ser mejores que otros, éste se convierte en un *etnocentrismo ciego* que tiende a desvalorizar a lo “diferente” y a estigmatizar a las personas de acuerdo a esas características asignadas. Por ejemplo, algunos casos puntuales de la comunidad de recepción asumen que los sujetos inmigrados carecen incluso de las *habilidades cognitivas suficientes* para poder desarrollar un correcto aprendizaje para su inserción en el nuevo contexto, debido a la supuesta falta de competencias anteriores del marco cultural del que procedían. Ante ello, *“se les debe enseñar”* para que su inserción sea efectiva.

*“Estos barrios se han degenerado mucho, se ve mucha basura, la situación económica que tienen estas personas hace que vivan de una manera... que no tengan a veces ni ducha (...) Pero también hay que re-educar, a mostrar como se hacen las cosas aquí, es que a veces también no tienen la preparación para comprender todo porque algunas personas no han estudiado nunca, son analfabetas, y entonces hay que empezar de cero”.* P19.M.(Esp).

*“Hay prejuicios y se nota: se dice que no hay trabajo para todos y que hay que enseñarles a trabajar para que lo hagan en su país, como si allá no se supiera trabajar”.* P21.  
M.(Cat).

Esta idea se puede observar en algunos discursos de la comunidad de recepción cuando se refieren a los países de procedencia de los inmigrados (Marruecos y China) como *“escasamente desarrollados”*, *“con malas condiciones sociales”*, *“sumidos totalmente en la pobreza”*, *“con poca libertad”*, *“con desintegración social”*, *“con escasa educación”*, etc. Todo parece indicar que estas concepciones llevarían a que algunos miembros de la comunidad de recepción asumieran actitudes paternalistas respecto de los grupos inmigrados analizados; así como a que otros infravaloren los marcos de referencia extranjeros y lleguen a plantear que los sujetos venidos de estos países pueden representar un problema para la sociedad de recepción ya que se corre el riesgo de ver desestabilizadas sus concepciones (lo cual vuelve a justificar el discurso de la asimilación).



*“En la cultura árabe está ese machismo, entonces, no sé, da la impresión de que tenemos que volver atrás, cuando nosotros ya hemos ido entendiendo algunas cosas y así, y ahora como que hay que volver a reeducar, en los valores a personas que acaban de llegar y sobre todo que tienen un nivel cultural más bajito... personas que han vivido cierta represión de la mujer”. P3.M.(Cat).*

Una de las ideas fuertemente extendida entre los miembros de la comunidad de recepción es la percepción de que las personas inmigradas chinas y marroquíes, antes de emigrar *vivían en condiciones de extrema pobreza* en sus países, y de ahí, la necesidad de su migración. Esto lo señalan tanto las personas que rechazan de plano la inmigración marroquí y china, como también algunas que pretenden fomentar la inclusión social pero que desarrollan una cierta actitud paternalista. Sin embargo, cabe consignar que muchas de éstas personas poseen muy poca información sobre las condiciones efectivas de los países de procedencia de los grupos inmigrados y que suelen saber sólo algunos aspectos básicos que aparecen en los medios de comunicación.

*“Ellos tienen una idea de que nosotros en mi país pasamos hambre y por eso venimos aquí, que somos muy, muy pobres, que no tenemos casas, ni nada... Yo creo que la gente que conoce Marruecos no tiene la misma idea... depende de si sabe o no...”. P13. M.(Mar).*

*“El otro día salía de mi trabajo, un matemático, abogado. Hablamos, se quejaban de España que con lo preparados que eran no les daban trabajo, de muy mal tono. Yo le dije que si estabas también en tu país porque habéis venido, además no hacéis ningún favor que en Santa Coloma no haya seguridad, ni en el metro”. P19.M.(Esp).*

El discurso de la diferencia se utiliza para justificar la aprehensión ante la llegada de personas extranjeras. Con ello se reforzaría cierta idea de que estos grupos son menos hábiles para integrarse y se destaca lo difícil que es en la práctica concretar una buena convivencia pacífica.

*“Hemos tenido problemas sólo con los marroquíes. Los problemas se han desarrollado por la concepción retrograda que poseen sobre la mujer. Aquí la mayoría son mujeres, entonces al parecer les molesta que esto sea así. Se nota desde pequeños gestos hasta agresiones directas: no pasan la tarjeta sino que te la tiran sobre la mesa, nunca te miran a la cara, como dando un gesto de prepotencia y como que están por encima tuyo, luego cuando se les llama la atención por conductas inapropiadas, ellos te gritan diciendo que quién eres tú, que tú no vales, nada, etc.”. P10.M.(Cat)*

Una vez que las comunidades de inmigrados van asentándose en el contexto local, también entre algunos de ellos se positiviza la forma de considerar a los nacionales. Las personas *inmigradas marroquíes* del estudio destacan que la “extrañeza inicial” se ha revertido por el contacto más directo y profundo entre ambos sectores. Algunos marroquíes destacan

que el hecho de practicar un credo, les lleva a considerar una cierta similitud con otros sujetos, independiente de su procedencia (con cristianos, católicos, etc.). Se generaría en algunos sectores, solidaridad y comprensión, entre quienes practican una religión, ya sea con personas de la comunidad de recepción o provenientes de otros países.

*“Quizás la gente mayor entiende más, o la gente más católica respeta más a nuestra religión porque ellos también creen en algo”. P13.M.(Mar).*

No obstante, en el caso de *la comunidad china* del estudio, las nuevas informaciones incorporadas no necesariamente derivan en relaciones más profundas con personas catalanas y españolas, aunque si se consideran algunos casos. Las personas chinas, en general, destacan un discurso positivo hacia la comunidad de recepción. Ellos se consideran como más “similares” que otros grupos de inmigrados, sobre todo, al compartir la prioridad por el trabajo y la familia.

Aunque existe una predominancia de las representaciones sociales negativas respecto de los sujetos inmigrados también pudimos constatar que una parte de la comunidad de recepción elabora discursos alternativos a estas generalizaciones sobre los colectivos analizados. Estas posturas de valoración tienden a sustentarse en dos aspectos principales: las *similitudes* que las personas inmigradas poseerían respecto de las nacionales (principalmente se destaca la gestión de las mismas necesidades básicas como seres humanos); y el considerar como “*aporte o enriquecimiento*” la diversidad explícita del contexto local. Este discurso suele esbozarse por quienes están más sensibilizados frente a la llegada de personas de otras latitudes, quienes se han destacado en el trabajo social (aunque no sea en el tema de inmigración) o bien, quienes conocen directamente a personas extranjeras.

*“Hay de todo en la comunidad local: gente que acoge y otra que no, mucha gente se abre porque piensa que los inmigrantes lo necesitan, una minoría solidaria, son gente vinculada a sectores sociales o a iglesias, o a movimientos políticos o sociales”. P21.M.(Cat).*

*“No se trata sólo de un solo lado. Cuando te vas a relacionar con alguien, que te dé igual de donde venga, o como viste, o que religión tiene. El problema también es que la sociedad en sí misma tiende a ser más individualizada, (las personas) procuran relacionarse con poca gente (...) el paso adelante sería decir voy a relacionarme con él, y no importa si es inmigrante”. P7.H.(Cat).*

También se pudo apreciar en este estudio que *el contacto cotidiano* entre los colectivos habría llevado a que algunos miembros de la comunidad de recepción se interesen por conocer las cosmovisiones de las personas inmigradas, además de analizar las diferencias y similitudes con sus propias formas de vida.

*“Es común que se metan con el velo, o con el tema del machismo es un tópico que sirve para meterse en general con los musulmanes. Pero no se piensa mucho en lo de fondo. En que todas las religiones tienen símbolos, y que por qué se deben meter con creencias personales, eso nadie lo piensa”. P18.M.(Cat).*

El mayor grado de acercamiento hacia las comunidades de inmigrantes por lo común, también está vinculado a la emergencia de problemas que tienen cierta resonancia pública y al apoyo explícito que algunas personas nacionales les brindan. Por ejemplo, algunos residentes de *la comunidad de recepción* se acercaron más a los marroquíes (y conocieron también más sobre el Islam) luego de una serie de problemas que se dieron en Santa Coloma de Gramenet a partir de la instalación de oratorios musulmanes. Asimismo, parte de la comunidad de recepción había variado su forma de considerar a las personas marroquíes, una vez que sostuvieron relaciones cotidianas con ellos ya sea compartiendo clases, trabajo, vecindad, etc.

De esta manera, se aprecia la necesidad de desarrollar diversas acciones educativas a nivel local si se quiere afrontar y erradicar las diferentes catalogaciones que se hacen de las personas a partir de estereotipos, prejuicios y estigmatizaciones sociales. No sólo habría que desmontar estas afirmaciones generales de las personas basándose en información real respecto de los hechos socioculturales que exhiben, sino que también hay que poner atención a *la carga emocional* que éstas generalizaciones implican. Es decir, es importante educar para generar habilidades de *lectura crítica* frente a estas catalogaciones que termine por desmontarlas, pero también es imprescindible *educar emocionalmente* a las personas para promover una cierta *empatía* frente a lo desconocido o lo que despierta extrañeza.

Asimismo, se podría apuntar a las fuentes efectivas de estos mensajes, promoviendo una visión crítica de los medios de comunicación y los dispositivos legales e institucionales que promueven una desvalorización de las personas extranjeras. Como también combatir la *rumorología local* a través de la difusión de informaciones que contrarresten las aseveraciones sin fundamento respecto de las comunidades extranjeras. La intervención educativa habría de estar también encaminada a favorecer el encuentro entre personas con procedencia diversa a través de estructuras participativas donde se fomente el diálogo y la negociación, para así favorecer la propagación de ideas sobre las personas extranjeras que contrarresten las categorizaciones generales, y la generación de un *sentido de pertenencia comunitaria* entre los mismos inmigrantes. De esta manera, se combatiría tanto la *extranjería social* a la que se enfrentan las personas no nacionales (y que les lleva, pese a los años de residencia, a estar en una suerte de situación externa a la comunidad), como también el “*etnocentrismo ciego*” que algunas personas de la comunidad de recepción exhiben y que genera comportamientos de desvalorización de otros individuos. Esta re-educación de los imaginarios colectivos presentes, tendría que partir tanto de la deconstrucción de las aseveraciones negativas, como de la difusión de discursos de valoración positiva que ya existen –aunque en forma minoritaria– respecto de las personas extranjeras para que estas consideraciones puedan convertirse en un contrapeso real a los estereotipos sociales.

## Cuadro Sinóptico Nº 12: La diferencia sociocultural

	Diferencia: Ellos/Nosotros	Lo común /Lo no común
Personas marroquíes	La diferencia "Ellos/Nosotros" surge para rescatar o enfatizar el necesario respeto por las tradiciones y manifestaciones culturales propias, o bien, cuando se denuncia algún tipo de discriminación social.	La "normalidad" se relaciona con lo que es aceptado como "común" al colectivo y lo que es rechazado por salirse de lo socialmente "aceptado". Se evidencia cierto "control social" del grupo ya sea dado por la concentración de personas en Santa Coloma de Gramenet o por los lazos familiares.
Personas chinas	El discurso "ellos/nosotros" se utiliza para justificar comportamientos que no son comprendidos y para hacer frente a las críticas que se señalan sobre sus comportamientos. Cuando se explican los motivos por los que las personas chinas tienden a reunirse con sujetos de su mismo grupo; cuando se intenta explicar las costumbres del endogrupo respecto del trabajo, las reuniones sociales, los estilos gastronómicos, etc.	Lo "normal" se relaciona con lo que es aceptado como "común" al colectivo y lo que es rechazado por salirse de lo socialmente "aceptado". Se evidencia cierto "control social" del grupo ya sea dado por la concentración de personas en Santa Coloma de Gramenet o por los lazos familiares.
Comunidad de recepción	Las personas extranjeras aparecen como "totalmente diferentes", "externos", "difíciles de integrar", "extraños". Se hace referencias a "lo musulmán" o al supuesto "carácter introvertido" de las personas chinas, mientras que lo "nacional" es lo común y cercano. La separación "Ellos/Nosotros" refuerza ciertas relaciones jerarquizadas y suele aparecer cuando hay falta de conocimiento de los referentes de origen, o cuando los comportamientos de los extranjeros son asumidos como factor de peligro.	Se critica las costumbres de las personas inmigradas chinas y marroquíes, consideradas como "ajenas" y no "normales" para el entorno, y surgen como justificación para explicar los conflictos, problemas o diferencias que se puedan tener con las personas venidas de otras latitudes.  Esta diferenciación culturalista puede convertirse en una oposición directa entre las personas, cuando algunas personas consideran a la "diferencia" como un riesgo.

## Cuadro Sinóptico N°13: "Occidente y Oriente"

	Occidente	Oriente
<b>Personas marroquíes</b>	En parte hay un discurso que destaca a "Occidente" como una entidad homogénea de donde se derivan las diferencias que dificultarían las relaciones con el colectivo marroquí y musulmán en general.	Se destaca a Oriente como una entidad homogénea y se refiere la mayoría de las veces al universo compartido por la comunidad "musulmana", más allá de las nacionalidades.  No se considera en esta nominación de "Oriente" a Asia.
<b>Personas chinas</b>	Surge "Occidente" como una entidad homogénea de donde se deriva las diferencias que dificultarían las relaciones con el colectivo chino.	Se señala como "Oriental" a todas las comunidades asiáticas ancestrales. Se manifiesta como una forma de diferenciación cultural respecto de lo que se concibe como "Occidental" donde se enmarcaría el nuevo contexto.  No se contempla como oriental a las comunidades musulmanas.
<b>Personas de la comunidad derecepción</b>	Se plantea a "Occidente" como un baremo de medición de las diferencias culturales usándose como categoría homogénea para explicar la distancia respecto de las personas inmigradas.  Se considera a Occidente desde un etnocentrismo asociándole características positivas de las cuales se desprende cierta desvalorización de todo lo que no sea considerado como parte de esa categoría (lo musulmán, la tradición china, etc.).	Se evidencia en parte un discurso diferenciador respecto de personas marroquíes basándose en la cultura musulmana. Muchas veces, este discurso posee muchos estereotipos de lo que sería el "mundo musulmán".  Se evidencia también un discurso diferenciador respecto de personas chinas basándose en la supuesta extrañeza de la cultura asiática. Se habla con más lejanía y desconocimiento. Aunque se reconoce a este referente como "cultura milenaria", también se evidencian estereotipos respecto de las personas chinas.

Cuadro sinóptico N° 14: Representaciones sociales de los “Otros”

	Prejuicios, estereotipos y estigmatizaciones	Imaginario negativo	Imaginario positivo
<b>Personas marroquíes</b>	Entre algunas prima la idea que las personas de la comunidad de recepción tienen actitudes discriminatorias hacia ellos. “Son racistas” es una de las expresiones asiduas. Otros consideran el apoyo recibido por personas de la comunidad de recepción como “excepciones”, o bien, se da una sobrevaloración de estos comportamientos. Manifiestan ciertos prejuicios sobre las personas chinas.	Se expresa “extrañeza” respecto del comportamiento tanto de otras personas inmigradas como también de la comunidad de recepción, marcada por razones culturalistas.  Reproducción de los imaginarios mayoritarios sobre las personas chinas.	Algunas valoran el apoyo y defensa de parte de personas de la comunidad de recepción a sus manifestaciones culturales concretas.  Para algunas la extrañeza se revierte con el contacto diario y más profundo a nivel vecinal. Se destaca la similitud con otras personas en diferentes aspectos. Valoran la solidaridad en el tema religioso.
<b>Personas chinas</b>	Se tiende a ver positivamente a la comunidad de recepción.  Algunas poseen estereotipos respecto de otros grupos inmigrados, sobre todo de marroquíes a quienes no se les ve positivamente.	Se manifiesta “extrañeza” respecto del comportamiento que manifiestan otras personas inmigradas como también de la comunidad de recepción, sobre todo, marcada por razones culturalistas.  Reproducción de imaginarios sobre las personas marroquíes.	Se valora positivamente a la comunidad de recepción como modelo a imitar.  Algunas no consideran que su grupo sea discriminado y se consideran como en una posición más igualitaria que otros grupos. Quienes llevan más tiempo, se muestran permeables a incorporar elementos locales y a establecer vínculos más profundos con la comunidad de recepción.
<b>Personas de la comunidad de recepción</b>	Algunas imágenes se relacionan con ideas transmitidas a nivel político, medios de comunicación y rumores más que por un contacto directo con personas inmigradas. De los marroquíes aparecen ideas sobre el “mundo musulmán”. Sobre los chinos se alude a la aparente existencia de mafias o dudas sobre su conducta silenciosa. Se desvaloriza el contexto de procedencia de los inmigrados, y una sobrevaloración del marco local. En algunos casos se llega a la estigmatización de los sujetos por rasgos culturales.	De la “extrañeza” inicial se pasa a una “extranjería social”: las personas aparecen como ajenas a lo “normal”. Esencialización por procedencia. Se categoriza con nominaciones de: atraso, deficiencia, incivilización o peligro.  Jerarquización social de acuerdo a la proximidad cultural de las personas inmigradas respecto de la comunidad de recepción.	Algunas destacan las similitudes independiente de la procedencia nacional como por ejemplo, la gestión de las mismas necesidades básicas.  Se rescata el aporte que puede significar la diversificación de la sociedad local. Se da entre quienes tienen más contacto con las personas inmigradas o bien quienes están más sensibilizados por su participación en entidades sociales.

### 10.1.5. Las relaciones interpersonales cotidianas

Para analizar las formas en que se desarrollan las relaciones cotidianas que mantienen los sujetos involucrados en nuestro estudio, se consideraron los contextos en que dichos encuentros se concretan y cómo cada uno de los actores sociales, desde su respectivo posicionamiento social, percibe la presencia de los “otros”. De ahí que en este apartado sobre las *relaciones interpersonales cotidianas* se describan los espacios más asiduos donde se desarrollan los contactos interpersonales (la calle, el comercio, el ambiente laboral, etc.), las preferencias y motivaciones que tienen para vincularse (intragrupales e intergrupales), y las características de las formas de comunicación que se estilan entre las personas inmigradas y la comunidad de recepción. También se consideran las vinculaciones de complementariedad y de simetría que se dan en el juego de interacciones, para después explorar los diversos tipos de relaciones que se pueden visualizar entre los diferentes residentes (proximidad, lejanía, indiferencia, referencialidad, deferencia, rechazo, etc.).

Se puede señalar que la comunidad de recepción y los grupos de inmigrados investigados entran en contacto principalmente en *el trato comercial, el trabajo, los servicios, los encuentros esporádicos en la calle y las interacciones vecinales*. Estos espacios de relación son los que las personas señalan reiteradamente como principales contextos de encuentro, lo que fue confirmado también por la observación participante llevada a cabo. Uno de los contactos más asiduos es el derivado de *las relaciones comerciales* ya sea porque las personas de la comunidad de recepción acuden a comercios (especialmente los regentados por personas chinas, que disponen de una gran variedad de artículos y son de precio económico); o bien porque los inmigrados estudiados utilizan los servicios y comercios locales para atender sus necesidades personales.<sup>57</sup>

*Las personas marroquíes* consideran al trato comercial como un medio de encuentro aunque no tan importante como el laboral o el trato cotidiano de la calle. Son las mujeres marroquíes las que evidencian un mayor contacto comercial, sobre todo, en los mercados y mercadillos, porque tienen asignado por sus roles de género y culturales los aspectos de mantenimiento alimenticio de la familia. Por su parte, *las personas chinas* del estudio aluden a los comercios (donde los locales pasan a ser considerados “clientes”) como espacios habituales de encuentro con la comunidad de recepción. En estos entornos es donde más se evidencia que las personas chinas intentan, a través de sus comportamientos, agradar a quienes consideran como “dueños de casa”. Cabe decir que tanto para las personas chinas como para las marroquíes estos contactos comerciales no son vistos como relaciones de profundidad debido a su evidente transitoriedad.

---

<sup>57</sup> Las personas inmigradas acuden a los comercios locales españoles y catalanes de Santa Coloma de Gramenet, aún cuando también utilizan cotidianamente tiendas que poseen sus propios colectivos dentro de la zona.

Las personas inmigradas marroquíes señalan el trabajo como el espacio prioritario de encuentro con la comunidad de recepción.<sup>58</sup> Destacan que allí es donde aprenden algunas formas culturales de comunicación que son más aceptadas por la comunidad local. Sin embargo, enfatizan las discriminaciones que pueden vivir en ese ámbito respecto de otros grupos inmigrados o de trabajadores nacionales. Para los marroquíes entrevistados, el centro de su proyecto migratorio se basa en esta inserción laboral y, de ahí, la importancia que le otorgan a este contexto como forma de relación. Por su parte, los trabajadores chinos tienden a desarrollar el área laboral entre miembros de su misma comunidad y, por tanto, el contacto laboral no representa un foco importante de encuentro con la comunidad de recepción, aunque comienzan a haber excepciones. Casi mayoritariamente establecen microempresas donde trabaja gente de su propio colectivo.

Otro espacio de contacto entre los recién llegados y la gente de la comunidad de recepción son los servicios que prestan algunas entidades públicas, de desarrollo local o asociaciones de barrio. Este tipo de relación es visto por los tres grupos estudiados como menos importante que otros espacios para su mutuo conocimiento aunque, a veces, estas entidades pueden convertirse en el primer contacto de las personas inmigradas con el contexto local (no siempre del todo positivo). Los marroquíes señalan que en los servicios públicos no se les trata adecuadamente e incluso consideran que muchos profesionales de estas entidades tienen comportamientos xenófobos. Destacan que no se tiene un trato deferente hacia ellos, que se les dificultan las gestiones a realizar, o que no se les da la información claramente y deben ir “de ventanilla en ventanilla”. Algunos marroquíes señalan que esta actitud les hace sentirse infravalorados. Al respecto, parte de la comunidad de recepción señala que muchas personas marroquíes no comprenden los códigos del entorno y tampoco los circuitos burocráticos que se desarrollan en la administración. Esto conlleva que muchas demandas no se vean atendidas, no tanto por un rechazo hacia ellos, sino porque no comprenden que deben realizar una serie de gestiones para poder concretar sus peticiones. Asimismo, miembros de la comunidad de recepción creen que también ciertos marroquíes esperan tener una preferencia a la hora de presentarse ante un servicio público por el sólo hecho de ser inmigrados, especialmente en servicios sociales del ayuntamiento o en otros espacios que se relacionan con la concesión de beneficios directos.

*“Se generan políticas paternalistas y de victimización sobre todo respecto de los marroquíes... muchas veces se prioriza por gente de afuera, sin siquiera medir bien la pobreza de la gente de acá: por ejemplo sé de una chica, madre soltera, sin trabajo, sin padres y que no le dieron beca en el colegio de los niños y se la dieron a mujeres*

---

<sup>58</sup> Se debe considerar que muchos de los sujetos inmigrados desarrollan trabajos temporales, o bien, informales. Algunos están contratados de forma regular pero en situaciones temporales. Esto es importante a la hora de ver la forma de subordinación en que se posicionan éstos respecto de la comunidad de recepción, sobre todo frente a sus empleadores.



*marroquíes con marido y trabajo. Entonces lo que provoca este tipo de acción es generar xenofobia y rechazo en esa persona que marginan sobre los extranjeros... es cosa de ver las listas de los comedores, de las colonias, de las ayudas sociales, entonces la gente comienza a quejarse y a decir que por qué se lo dan todos...". P10.M.(Cat).*

Además de los servicios públicos, otros lugares de encuentro son las academias, las entidades no gubernamentales y los centros que se dedican al aprendizaje de idiomas. Los contactos que se dan en estos servicios son vistos por las personas inmigradas como un *trampolín de conexión* para obtener en el futuro una mayor inserción en el ámbito de acogida. Asimismo, las familias que ya se han reagrupado, sean chinas o marroquíes, mantienen un contacto regular con la comunidad local a través de la escolarización de los menores,<sup>59</sup> lo que posibilita una relación con los profesores y con otros padres y madres, ya sean de la comunidad de recepción o de otros países.

Por otro lado, el contacto que cotidianamente se da en *la calle* es el más aludido por los tres grupos estudiados como punto de conexión. Es en la calle donde la comunidad de recepción evidencia directamente la presencia de las personas inmigradas. Y es allí también donde los sujetos inmigrados perciben las formas en que son vistos por la comunidad de recepción. En cualquier caso, estos contactos suelen ser considerados más impersonales y de menor profundidad por su escasa duración y el anonimato propio de la transitoriedad que implica circular por las aceras. Sin embargo, este es el espacio donde se generan las primeras impresiones y del que, al parecer, se extraen muchas de las generalizaciones basadas en los rasgos fenotípicos (aspecto físico, formas de vestir, idioma, etc.) de las personas inmigradas. Las relaciones esporádicas de la calle desencadenarían todo un conjunto de reacciones que pueden ir desde el rechazo o el temor, a la extrañeza o a la total indiferencia.

*"La mujer de la tienda me pregunta si sigo yo, le digo que sí, y antes de atenderme me dice, que 'esta gente (por la mujer marroquí de antes), no se entera', vienen aquí sin saber nada, la gente las pasa a llevar también, eso es cierto'. Luego me atiende". (O.P).*

*"Paseando uno se da cuenta de la cantidad de gente de otras razas, de otro color, principalmente, los que somos más o menos parecidos claro uno no se da cuenta, como una persona latinoamericana, en cambio a un musulmán, un marroquí, un chino, bueno, se notan más". P8 H.(Cat.)*

---

<sup>59</sup> El contacto con la escuela lleva incluso a que algunos padres y madres contemplen el aprendizaje no sólo de las lenguas vehiculares sino también las formas de comportamiento aceptados socialmente. Sin embargo, esta actitud no es mayoritaria y muchos sólo cumplen con las exigencias escolares para que sus hijos/as no tengan problemas en su inserción.

Otra manera de interactuar los tres grupos estudiados es a través de las *relaciones de vecindad* que se establecen en sus respectivas comunidades. La llegada de personas inmigradas a un edificio no pasa desapercibida, sobre todo, si resulta ser la primera experiencia. Los dos colectivos estudiados intentan buscar viviendas en Santa Coloma donde existan personas cercanas a miembros de su comunidad de referencia. De ahí, que existan dos barrios en Santa Coloma -El Fondo y El Raval- donde se evidencia una mayor presencia de estos dos grupos de inmigrados analizados, y donde se puede visualizar una mayor concentración también de signos culturales explícitos. Este espacio de relación vecinal es considerado por *la comunidad de recepción* como el lugar donde mayormente pueden darse *problemas*, sobre todo por las diferencias culturales que manifiestan las personas inmigradas en sus formas de vida. No obstante, también existen algunos casos en la comunidad de recepción que ven en este espacio vecinal la posibilidad de un encuentro real y efectivo entre personas de diferente procedencia, así como un mayor conocimiento y posibilidad de relación a futuro.

*“En la casa de mi tía donde había un piso donde había chinos, en una temporada también árabes. Cuando había chinos, la gente decía que tenían todo cerrado, que nunca salían que no se saludaban con los vecinos, que tenían pescados y mariscos en las cuerdas de la ropa.... cosas raras que a la gente les llamaba la atención, si alguien cuelga pescado será motivo de habladuría de comentario, porque llama la atención”.*  
P5.M.(Cat).

Si se plantea el ambiente comunitario como un espacio educativo, resulta necesario pensar en intervenciones pedagógicas en los entornos donde comúnmente existe mayor relación entre la comunidad de recepción con los grupos inmigrados. El hecho de que Santa Coloma de Gramenet exhiba un alto número de personas extranjeras residentes, permite pensar en la optimización de los espacios públicos como centros de encuentro con las personas locales, evitando la generación de guetos culturales y la huida de los miembros de la comunidad de recepción a otros contextos. Posibilitar encuentros públicos de integración o de mutua cooperación, permite conocer a los grupos minoritarios y promover nuevas formas de relación que no partan de la aprehensión hacia quienes son considerados como “diferentes”. Podrían potenciarse más vinculaciones en los espacios de contacto entre nacionales y extranjeros a través de acciones de acercamiento como, por ejemplo, la conformación de equipos laborales de carácter intercultural, la celebración pública y conjunta de festividades importantes de otros contextos sociales, acciones puntuales de integración en espacios públicos como las plazas públicas, etc.

- **Preferencias y motivaciones de relación interpersonal**

Como se ha dicho, al insertarse en el nuevo contexto, una de las primeras acciones de las personas inmigradas consiste en desarrollar *una red social de protección* económica, social y emotiva que les permita manejarse con mayor desenvoltura en su nueva situación.

Esta red la crean, como es de esperar, con miembros de su propio colectivo, partiendo de familiares, vecinos de su país de origen, amigos, conocidos o sujetos referenciados por otras personas. Para los marroquíes las preferencias de encuentro se centran esencialmente en lo “musulmán”, “árabe” y “marroquí” mientras que para los chinos, la gente de su pueblo de origen en China. Estas preferencias de encuentro se mantienen medianamente en el tiempo. Son muchos los factores que hacen que la relación intra-grupo (sea el chino o el marroquí) se mantenga. Entre ellos, que en Santa Coloma de Gramenet se da una cierta concentración de personas inmigradas, especialmente de los dos colectivos (marroquí y chino), lo que proporciona una sensación de protección para los recién llegados. Cabe destacar que algunas de las mujeres marroquíes que viven en el territorio ingresan al país por reagrupación familiar, lo que implica que no han decidido ellas el proyecto migratorio sino sus familias, circunstancia que dificulta su inserción en el nuevo espacio. El hecho de tener una red amplia de personas procedente de Marruecos les permite reproducir aspectos de su anterior contexto y sentirse más seguras. Por otra parte, es importante considerar que esta concentración de personas genera una percepción -manifestada por muchas personas de la comunidad de recepción- de que se dan tendencias hacia la separación y la formación de guetos.

*“Con motivo de las elecciones fue la misma asociación de vecinos la que hizo un manifiesto pidiendo la dimisión del alcalde, porque los barrios de Fondo y Raval se estaban convirtiendo en guetos... ha crecido la inseguridad. Si se viera que la situación es pacífica pero la inseguridad es muy fuerte, la droga mucha diariamente y se ve. Entonces la gente quiere irse, o se molesta”. P19.M. (Esp).*

Todo indica que también refuerza esta concentración de personas inmigradas, el hecho de que parte de la comunidad de recepción se traslade a otros sectores territoriales dentro de la misma ciudad o zonas cercanas, dejando inmuebles que son demandados por los recién llegados (muchos de los cuales tienen un precio más accesible). Paradójicamente, uno de los motivos señalados para este traslado de la población catalana y española precisamente es la llegada masiva de grupos inmigrados a ciertos barrios. En el caso particular del colectivo chino, también pesan las perspectivas laborales ya que sus formas de trabajo tienden a desarrollarse en forma intragrupal y requieren la cercanía de los miembros de su comunidad.

*“Al principio la comunidad china es bastante china, yo creo que eso pasa con cualquier otra comunidad. Se juntan más porque hablan la misma lengua, porque tienen una cultura más similar, porque también muchos recién llegados no hablan español ni catalán... es más fácil vivir y compartir la vida con otros de la misma comunidad... ya no necesita tanta comunicación con otros”. P15.M.(China).*

Algunas tradiciones culturales que las personas inmigradas reproducen en su nuevo contexto, también generan que prefieran encontrarse entre ellos mismos. No sólo respecto

de las grandes fiestas como el *Ramadán*<sup>60</sup> en el caso de las personas musulmanas o el *Año Nuevo Chino*<sup>61</sup>; sino respecto a otras costumbres. Entre estas formas de actuación, se destaca en los *marroquíes* el *sentido de hospitalidad* respecto de quienes se considera como “iguales”<sup>62</sup>, lo que se refleja en la acogida que brindan en su casa a personas de Marruecos de forma temporal o, muchas veces, más o menos permanente. En el caso del *colectivo chino*, una forma de actuar que se intenta reproducir en su nuevo contexto, es la *cooperación en red* familiar o social, algo que es usual en su país de origen.

*“Los marroquíes tienen un gran sentido de la hospitalidad. Conozco una mujer que acoge en su casa, pese a las condiciones económicas precarias de su familia. Tienen la idea de que a un compatriota no se le puede dejar en la calle”. P21.M. (Cat).*

*“Los chinos cuando llegan siempre llegan porque tienen a alguien que les prepara el camino. La relación es entre los paisanos del pueblo, porque son los del mismo pueblo los que se van invitando. Cuando se necesita algo, se ayudan mucho. Si se tiene que pagar para arreglar sus papeles aquí, siempre hay quien les deja el dinero y después se lo van devolviendo poco a poco...” P22.M.(Cat).*

Asimismo, las *motivaciones* para los encuentros entre las personas inmigradas del mismo colectivo tienen que ver con ámbitos prácticos como el traspaso de información (laboral, vivienda, trámites legales, etc.), la necesidad de expansión lúdica y de ocio, o de apoyo psicológico ante las nuevas circunstancias que tienen que enfrentar. En este sentido, los espacios físicos abiertos como las plazas o mercados resultan de importancia ya que los pisos no siempre procuran privacidad. Muchas veces se comparte el piso con otras personas y siempre hay alguien haciendo uso de dicho entorno.

*“Buscamos a los amigos, donde podamos conversar de nuestras cosas, contarnos lo que nos pasa, o incluso para saber de algún trabajo o piso, allí (la plaza) uno se encuentra con la gente de su pueblo, de pronto puedo preguntar si alguien me puede ayudar. En los pisos hay mucha gente, y cuando tengo algún descanso en la faena para salir a pasear o algo y encontrarme más relajada, voy para allá”. P6.M.(China).*

*“Si una amiga que viene, pues me llama para ver si puedo salir con ella. De esa manera, hacemos relaciones entre amigos... entre gente que se conoce. Yo tengo una amiga y ella me presenta a otra, así. No podemos con gente desconocida, no tenemos tanta confianza. Yo me junto con marroquíes, voy a casa de mi hermana, salgo con algunas amigas a pasear que son marroquíes...” P13.M.(Mar).*

---

<sup>60</sup> Fiesta tradicional de la religión musulmana en la cual los fieles hacen ayuno y abstinencia durante un mes, algunas horas al día hasta ponerse el sol. Luego se busca compartir entre amigos y la familia, se hacen fiestas con comidas típicas, y también se promueve la caridad o la solidaridad con los grupos menos favorecidos.

<sup>61</sup> Las personas chinas tienen un calendario diferente al occidental, y celebran la llegada del Nuevo Año en fechas distintas a las acostumbradas en países occidentales. No tiene una fecha exacta, va variando año a año, aunque aproximadamente suele ser en los primeros meses del año occidental. Para esa fecha suelen reunirse familiarmente o con amigos y hacer una comida especial ya sea en restaurantes o en eventos organizados por la comunidad.

<sup>62</sup> Este sentido de “igualdad” para muchos marroquíes tiene que ver con la pertenencia mutua a la religión musulmana.

Y este mismo proceso intragrupal ocurre, lógicamente, con *la comunidad de recepción* que mantiene casi exclusivamente sus preferencias de encuentro con gente española y catalana.

*“El problema es que la sociedad en sí misma tiende a ser más individualizada, procura relacionarse lo menos posible, con poca gente, con la gente que es necesaria”.* P7.H.(Cat)

*“Si con un familiar no te relacionas, imagínate con extranjeros. A no ser que vivas puerta con puerta, pero tampoco. Incluso, la gente vive muy a lo suyo, y además la gente es más reacia con la gente que le parece diferente, luego a lo mejor son simpáticos”.* P9.M. (Esp).

Cabe decir que una de las motivaciones importantes que las *personas marroquíes* tienen para el encuentro con la comunidad de recepción es la *búsqueda de trabajo*, tarea que resulta más llevadera para quienes manejan mejor el idioma castellano. Sólo quienes llevan bastantes años asentados en el país manifiestan otro tipo de motivaciones para el encuentro con la comunidad de recepción, como pueden ser *la amistad o incluso los vínculos de pareja*. En cambio, *las personas chinas* dan mayor importancia como motivación para el encuentro con la comunidad de recepción, *los contactos comerciales* que sostienen a través de sus principales ámbitos de trabajo, aunque también destacan la relación que sostienen sus hijos/as con la comunidad de recepción a través de la escuela.

*“Las personas que emigran con las de acá conectan laboralmente... salvo la mayoría de los chinos, porque suelen trabajar entre ellos. También se conectan cuando van a clases de castellano y catalán con el profesorado o el resto de compañeros, con las instituciones donde ellos tocan la puerta, pero es menor”.* P14.H.(Cat).

*“Las dos (mujeres marroquíes) están estudiando castellano y una de ellas dice que quiere aprender catalán porque ha visto que es mejor para conseguir trabajo. Dice que les ha costado mucho encontrar trabajo sobre todo porque son musulmanas, porque ‘vamos con velo’ y ‘a la gente no le gusta eso’”.* (O.P).

Por parte de *la comunidad de recepción* las motivaciones para encontrarse con las personas inmigradas, se viven de manera escasamente consciente y se apunta principalmente *al encuentro esporádico*, sin una intención determinada. Aunque algunas, como se dijo anteriormente, intentan profundizar las relaciones para conocer mejor los referentes de origen de las personas inmigradas.

*“Es que veo normal que ellos se sientan más cómodos hablando entre ellos y relacionándose entre ellos, cuando nosotros nos sentimos más cómodos hablando y relacionándonos entre nosotros. Es una cuestión de comodidad”. P7.H. (Cat).*

*“Yo hace un año hice un curso de árabe y pienso que si no hubiera árabes por aquí no te llamaría la atención... no es que lo haya hecho porque tengo que relacionarme con ellos, pero el hecho de que los veas aquí te abre a una realidad y dices: bueno, quiero aprender algo”. P7.H.(Cat).*

Asimismo, encontrar a personas que hablen el mismo idioma se convierte en un sostén psicológico de apoyo y relacionalidad para los colectivos inmigrados al nuevo entorno. Es la *comunidad étnica parlante* la que recibe a la persona inmigrada, le acoge y le traspa las informaciones iniciales sobre la ciudad. Con el paso del tiempo se hace más evidente el peso que adquiere el idioma como reforzador de ciertos rasgos identitarios que se poseían previamente a la emigración, sobre todo, ante las posibles discriminaciones explícitas o veladas que cada grupo, marroquí y chino, pueda recibir de la comunidad de recepción, o bien, ante la percepción de alguna infravaloración. A su vez, el idioma les da cierta posibilidad de desconexión con los otros residentes ya que les permite tener una cierta complicidad con sus compatriotas y desarrollar libremente conversaciones que no son comprendidas por los demás.

*“En eso nos ayuda mucho compartir la misma lengua, porque nos podemos orientar más, sobre todo, cuando llegamos. Yo cuando llegué me sirvió mucho. Pero ahora también porque es una forma de conectar con el grupo, con gente con la que no necesitas explicar mucho para que te comprendan. Es más difícil con otra gente. Incluso nos podemos advertir cuando alguno nos quiere tomar el pelo: como pocos saben lo que decimos, es más fácil decir, ojo, mira a éste”, o “cuidado mejor hazlo así”...”. P23.H.(Mar).*

Los *marroquíes* -sobre todos quienes proceden del norte de su país- están más familiarizadas con el castellano ya que ese territorio ha sido históricamente más permeable a la influencia de España y al influjo de algunos medios de comunicación. Al parecer, para algunos de ellos les resulta más fácil el aprendizaje del idioma (castellano), ya sea por esta conexión histórica entre la península y Marruecos, o bien porque se insertan en redes sociales que utilizan más asiduamente este idioma. Influye, asimismo, el que algunas personas ya hablaban en Marruecos castellano o francés<sup>63</sup>. Además, al no poseer una red de trabajo asegurada (como el caso de las personas chinas) disponen de *un tiempo de adaptación* en el nuevo contexto que les posibilita acceder al estudio de las lenguas. Muchos de

---

<sup>63</sup> Esto porque pueden tener dentro de sus familias o en sus ámbitos de actuación, personas cercanas que han emigrado anteriormente y han regresado, o bien están en permanente ir y venir entre Marruecos y los países de emigración, y ya hablan estos idiomas.

los miembros de este colectivo que encuentran trabajo lo hacen preferentemente con empleadores españoles o catalanes, circunstancia que les genera un mayor contacto con las lenguas vehiculares. Influye lógicamente en todo este proceso de adaptación lingüística el nivel educacional que se posea de origen. Disponer de un cierto nivel educativo les facilita el aprendizaje del idioma y, a la inversa, les genera dificultades cuando éste es muy bajo. Gran parte de las personas marroquíes del estudio, consideran, por otra parte, que es básico hablar alguna de las lenguas locales para encontrar un “buen” trabajo y posibilitar una inserción a largo plazo.

*“Si una persona no habla castellano cómo van a contactar con él, toda la gente habla castellano... cuando esa persona entra en una tienda, le pide algo a la persona, si no te entiende te pondrá una cara extraña, no es problema que ponga esa cara porque no entiende lo que está diciendo (...) La gente va a una oficina para apuntarse, lo primero que le preguntan es si habla castellano, si dice que poquito, el otro apuntará que poquito, pero si dice bien puede que entre a trabajar”. P23.H.(Mar).*

*“Lo otro que pesa es la dificultad de la lengua es muy fuerte, una lengua occidental, en el caso del Marruecos depende de su nivel cultural, si habla francés la similitud del francés con el catalán le acercara, si es un nivel cultural más sencillo, tendrá más dificultades porque del árabe a una lengua latina el salto es mucho más fuerte, a veces hay gente no alfabetizada también ni en su propia lengua, entonces las relaciones se complican mucho más”. P14.H.(Cat).*

En el caso de las personas chinas la conexión que establecen a través de su idioma, resulta fundamental. Ellos, al llegar, desconocen totalmente las lenguas vehiculares habladas en Santa Coloma de Gramenet (castellano y catalán) y encontrarse con parte de su comunidad de referencia original les es vital para comprender las formas de actuar aceptadas. Los datos de este estudio permiten señalar que, en un primer momento, los chinos manifiestan una cierta inseguridad en su nuevo entorno debido, en gran medida, al desconocimiento de los idiomas vehiculares. Esta sensación de inseguridad la vivirán por mucho tiempo ya que aprender el idioma, normalmente castellano, les lleva bastantes años y no suelen expresarse libremente hasta que lo manejan con una cierta fluidez. También les afecta que parte de las redes sociales que establecen en Santa Coloma de Gramenet sean con personas que no conocen los idiomas vehiculares lo que les dificulta aún más su inserción lingüística (la mayoría habla mandarín). Por otra parte, su estrategia de inserción en el nuevo contexto a través del trabajo hace que dediquen *escaso tiempo al estudio de los idiomas*. Entre otros inconvenientes que manifiesta este colectivo para aprender castellano o catalán, estarían los horarios de los centros de estudios (incompatibilidad laboral), la falta de flexibilidad en algunos cursos de formación (para entrar a mitad de curso, por ejemplo) o la ubicación de los centros de aprendizaje (lejanía de los espacios laborales o residenciales).

*“La primera generación tiene 20 hasta 40 años. El primer paso es trabajar para sobrevivir, luego viene el idioma... porque si no, no puedes vivir acá y expandirte, eso lo tienen todos claro, pero cada uno de acuerdo a su capacidad de aprendizaje, también basándose en su tiempo libre... los chinos hacemos lo que se va pudiendo. Hay inconvenientes, los horarios para compaginar con los trabajos... si está lejos, una mujer si no tiene otros compañeros chinos en la clase, si el horario es tarde, ella tiene miedo de caminar sola. Se tiene claro que se requiere este proceso de aprendizaje porque no puede estar siempre con señas, no es natural”. P15.M.(China).*

Las personas chinas entrevistadas reconocen que el escaso conocimiento de las lenguas locales les genera, como grupo, problemas cotidianos e incluso legales. Por ejemplo, no entienden a veces las exigencias de la comunidad vecinal, o bien, la realización de trámites legales necesarios para crear sus propios negocios.

*“Muchos chinos montan talleres pensando que están haciéndolo bien y no saben, cuando les llega alguna citación legal qué significa, no saben qué hacer, porque muchos no saben nada de castellano”. P6.M.(China).*

La principal dificultad del colectivo chino en su inserción social, así, no tendría que ver con sus características físicas o preferencias religiosas, como sucede con otros grupos, sino más bien con aspectos referidos a *la comunicación* mantenida con la comunidad de recepción.

Las impresiones recogidas revelan que para *la comunidad de recepción* la coexistencia multilingüística que se evidencia en Santa Coloma de Gramenet se asume más como *un problema que como una posibilidad de enriquecimiento*. Les genera una especie de inseguridad el encontrarse en la calle o en algún lugar público con personas que hablan otro idioma, además de cierto malestar y prevención.

*“Con los inmigrantes sudamericanos es mucho más fácil y aún así hay poca relación pero es más fácil porque tienen la ventaja del idioma”. P7.H.(Cat).*

*“Yo lo que veo es que en vez de hacerse a lo de aquí, ponen sus propias tiendas, están en su propio grupo. Hablan su lengua y a la gente eso les genera molestia porque es natural, no saben si están hablando de ella, o de qué”. P19.M.(Esp).*

Aún cuando desde dentro de la comunidad de recepción se resalta que la comprensión del castellano por parte de las personas inmigradas facilita la relación, también se destaca que, en ocasiones, catalanes y españoles no se esfuerzan por entender el nivel de castellano que hablan las personas chinas y marroquíes. En otras palabras, podríamos decir que se observa una *escasa empatía y poco interés* para intentar comprender lo que “el otro” intenta



expresar. Consecuentemente, se producen muchos errores de interpretación, así como una gran dificultad para establecer una comunicación efectiva.

*“En una tienda, fui a comprar en una de esas chinas... y la señora que estaba en el mostrador hablaba castellano y era muy simpática... en cambio, fui a la otra tienda, muy cerca, y el hombre que me atendió no sabía, pagamos, pero no se enteraba de nada”. P9.M.(esp).*

*“La convivencia con los chinos es más difícil. Me comunico mejor con un marroquí que con un chino porque son más callados, cuesta más llegar a ellos. Hasta que no aprenden el idioma bien. En cambio los marroquíes, muchos, llegan con nociones de castellano y al cabo de tres meses se pueden hacer hasta bromas, esto le da más fluidez”. P18.M.(Cat).*

El aprendizaje de alguno de los idiomas locales es visto por la comunidad de recepción como un paso para una buena inclusión. Muchas personas consideran que corresponde a los grupos inmigrados aprender las lenguas vehiculares del país de acogida. Es su “deber”, aunque algunos casos aislados contemplan que la llegada de la inmigración es una oportunidad también para aprender otros idiomas, entre éstos, árabe o mandarín.

*“El conocimiento de la lengua es importante... yo ví a un chino que hablaba catalán pero claro se le consideraba más como un chino por sus rasgos, pero creo que con el tiempo se verá como un chico más. Esto es un primer paso, que aprendan el idioma”. P3.M.(Cat).*

*“Se intenta ayudar y buscar servicios pero no es fácil cuando tienes a una señora que no dice nada, que tiene que dar a luz o tiene que hacerse análisis, por ejemplo, o cuando se tiene que comunicar algo del colegio de sus hijos, es complicado, lleva más tiempo para hacerse entender”. P16.M.(Esp).*

Las formas de aproximación no verbal entre los grupos inmigrados y la comunidad de recepción también pesa a la hora de establecer la comunicación. La proximidad corporal con el “otro”, la expresión de sentimientos, lo que está considerado correcto hacer y decir en los primeros contactos, la forma de presentarse, etc., son factores que varían de acuerdo al sistema de socialización que cada uno de ellos adquirió en su lugar de referencia original. A la hora de establecer contactos, todo ello es percibido como una *diferencia* importante con toda la carga negativa que supone tal valoración.

Los marroquíes tienden, por su parte, a mostrarse más expresivos en la cotidianidad entre ellos y también con la comunidad de recepción. Se podría señalar que tienen patrones de relación similares a los de la comunidad de recepción. Tienden a verse más cercanos que como se muestran los españoles entre sí, y mucho más que las personas chinas. Esto se pudo apreciar en las visitas que periódicamente mantienen con sus familiares y amigos, o el contacto más corporal (abrazos, besos, darse las manos, miradas directas a la cara, sonrisas, una distancia personal más reducida, etc.).

*“Tengo una amiga y siempre hablamos de lo frío que me parece todo aquí. Es muy importante. Tengo amigos españoles también pero se nota la diferencia en el trato, son como fríos, distantes, como que van con miedo. Nosotros somos más expresivos”.*  
P1.M.(Mar).

Las *personas chinas*, por su parte, tienden a manifestar su afecto más verbalmente que corporalmente (por ejemplo, no suelen saludarse dando besos o abrazos), aunque sí se muestran gestualmente cordiales (sonrisas, tonos de voz, etc.). En la comunicación no verbal de las personas chinas toma un lugar importante *el silencio*, interpretado de forma distinta por el colectivo y la comunidad de recepción. Al no conocer cabalmente el idioma, algunos chinos optan por el silencio, al objeto de no molestar a quienes consideran como anfitriones en el país de acogida. Intentan pasar desapercibidos para evitar ser considerados como conflictivos. Les resulta difícil comunicarse abiertamente o simplemente mantienen una distancia porque no comprenden lo que requiere cada situación social. Sin embargo, parte de la comunidad de recepción interpreta este silencio como un síntoma de que el colectivo chino se cierra sobre sí mismo, de que es demasiado hermético, poco expresivo, y que no le interesa relacionarse con el resto.

*“Cuando llegamos es difícil. Porque aquí hacéis cosas que nosotros no haríamos (...) El contacto de besos (...) nos quedamos un poco parados porque no es algo que nosotros tengamos en la cabeza. Después vamos poco a poco, viendo y intentamos. Poco a poco. Es algo que no hacemos pero cuando vemos que aquí sí lo hacéis, lo hacemos”.* P17.H.(China).

La comunidad de recepción tiende a establecer una mayor aproximación entre las formas de expresión de los españoles y catalanes con las personas marroquíes que con las chinas. Por lo común, se cree que el colectivo chino inhibe sus sentimientos, mientras que el marroquí, por el contrario, los exagera.

Por otra parte, un aspecto importante en la comunicación que se establece entre la comunidad de recepción y los grupos inmigrados analizados, es la forma en que cada cual se posiciona respecto de los otros. Según P. Watzlawitck (1997) puede existir un *posicionamiento simétrico* cuando las partes se asumen desde unos planos de igualdad; o bien, se puede dar un *posicionamiento complementario* si se establecen unas relaciones de jerarquía entre las partes con las consiguientes connotaciones de subordinación que esto implica.

En la investigación se apreció que el *tiempo de estancia* de las personas inmigradas afecta a su posicionamiento respecto de la comunidad de recepción. Los recién llegados –tanto marroquíes como chinos- a Santa Coloma de Gramenet y que buscan redes de apoyo y la satisfacción de aspectos materiales (trabajo, vivienda, aprendizaje de idiomas, etc.), tienden, en un principio, a establecer *relaciones complementarias* y se sitúan en una *actitud*

*condescendiente* respecto de la comunidad de recepción. La búsqueda de redes sociales para la obtención de trabajo, la atención por parte de los servicios básicos o la inserción en clases de idiomas, son situaciones en las que se aprecia mucho más esta relación de jerarquía y así como una actitud más sumisa de los grupos inmigrados. Estas relaciones de complementariedad se mantienen en el tiempo, cuando existen ciertas relaciones de poder como ocurre en el caso de las vinculaciones laborales, o entre padres y profesores en los colegios, en las escuelas de idiomas, o con el personal de los servicios públicos. En cambio, las *relaciones de simetría* se darían más entre miembros del mismo colectivo de referencia, ya sea marroquí o chino. Al catalogarse como “iguales”, se gestan relaciones de mayor profundidad (de amistad o sentimentales).

Con el tiempo, en el *colectivo marroquí* tienden a aparecer actitudes simétricas, sobre todo, a medida que las personas forman parte de una red segura, afectiva y social. Muchos de estos comportamientos igualitarios podrían ser interpretados, a veces, como de *resistencia* a las formas de coaptación cultural que se manifiestan desde la comunidad de recepción. Esto se evidencia, por ejemplo, en las demandas públicas que a nivel local han hecho, sobre todo, respecto de lo que consideran como derechos fundamentales y, entre ellos el respeto de los signos religiosos (lugares de oración o el hecho que algunas niñas lleven velo en las escuelas). “Lo religioso” es un tema que se ha vuelto central en Santa Coloma de Gramenet, ante el rechazo evidenciado por un sector de la comunidad de recepción hacia lo que considera como *musulmán*.

*“Paso por fuera de una casa, adaptada como lugar de oración (...) Hay bastante gente, jóvenes en su mayoría, entre 25 y 45 años más menos. Al pasar por fuera, y ver que miro con interés, algunos me miran con seriedad y otros esquivan mi mirada”.*  
(O.P.).

También algunos marroquíes—especialmente hombres—al manejar mejor el idioma castellano, han desarrollado relaciones de amistad o sentimentales con miembros de la comunidad de recepción, y eso les lleva a sostener unas relaciones de simetría. Se posicionan, además, en igualdad de condiciones como *vecinos*, para exigir derechos, manifestar sin trabas su opinión en situaciones en las que se sientan afectados, ante hechos que consideran injustos (por ejemplo, si alguien quiere saltarse su turno en algún servicio público) o, simplemente, para pedir ciertas informaciones a terceros (trámites y gestiones, etc.). Cabría destacar además que, en el último tiempo, se han enfatizado los signos religiosos tales como el uso de chilabas, pañuelos y en algunos casos concretos de burkas, la exigencia de espacios de oración y el respeto a sus exigencias religiosas para la preparación de alimentos, etc. Estas demandas podrían considerarse como *actitudes simétricas* respecto de los derechos sociales que posee el resto de residentes locales.

*“Para que no me discriminen hay que decir las cosas directamente. Cuando hay contacto, yo digo siempre, o lo dominas o te domina. Hasta en la familia, pocas veces hay co-dominancia, o te dejas y no frenas lo que te dicen, o te encaras”.* P24.H.(Mar).

Un hecho que hace que *las personas marroquíes* mantengan relaciones de igualdad entre sí es la percepción de compartir una situación de precariedad laboral o de cesantía, lo que les genera un cierto sentimiento de solidaridad y mutuo compañerismo. Sin embargo, la simetría puede llegar a convertirse en relaciones de *competencia* entre algunos miembros del colectivo (sobre todo en el ámbito laboral y de acceso a oportunidades). Como ejemplo, se pudo constatar esta competitividad en situaciones donde algún miembro del colectivo marroquí asumía un liderazgo reconocido por la comunidad de recepción pero cuya autoridad era invalidada por otras personas inmigradas de su colectivo al ser considerado como “uno más” del grupo.

*“Yo tengo las llaves de arriba (un local de estudios), soy responsable de algo, hay gente que ha confiado en mí y no voy a dejar que cualquier persona entre. Tengo que estar vigilando en todo momento, yo tengo que controlar, hay gente que yo le puedo decir: tú puedes ir por ahí, pero otra persona no le voy a decir eso, tengo que estar mirándola y si le dices: ¡cuidado que soy el responsable!, te va decir: ‘y ¡qué!’”, no tienen miedo de nada. Nosotros tenemos la sangre caliente, no le gusta alguien que le grita o que le diga: ¿oye, dónde vas? Claro un español le puede decir: ¿oye, donde vas?.. pero que un marroquí le diga a otro marroquí: no. Éste dirá: ¡qué pasa, qué piensas, qué eres el Presidente o qué?”. P23.H.(Mar).*

*Las personas chinas*, en un primer momento, manifiestan más bien relaciones complementarias. Ya hemos dicho que evitan causar molestias. Esto se acentúa cuando las personas de la comunidad de recepción puedan ser potenciales “clientes” (en restaurantes o las tiendas de accesorios). En Santa Coloma de Gramenet no se da mucha relación laboral entre la comunidad china y la de recepción, aunque unas pocas han salido del ciclo laboral intragrupo y trabajaban en empresas españolas. Esto vendría a indicar que con el paso del tiempo y la expansión económica alcanzada por algunos chinos, llegan a gestionar relaciones que tienden a *la simetría* y a considerarse en un mismo nivel con la comunidad de recepción. Entre sí, las personas chinas se perciben como iguales en la cotidianidad sobre todo al situarse bajo la calidad de “trabajador”.

*“Otra cosa es que para los chinos primero está el conseguir potenciales clientes y establecer buenas relaciones, por lo tanto aunque le caiga mal, o cualquier cosa, siempre le pondrá una buena cara, agradarlo para no molestar o si es cliente para que se quede con uno... en cambio, aquí no es así, si no te cae bien, nada con él, ni siquiera para buscar clientes ni nada, entonces eso no se comprende, y se piensa que no decimos la verdad”. P12.M.(china).*

*“Con los chinos es una relación totalmente diferentes... ellos pintaron el local, limpian, incluso te pagan las fotocopias, el día que les invitaron a una salida afuera, luego nos*

*invitaron a una cena en agradecimiento... o sea, el chino se ve como en igualdad de condiciones, no como en una posición deficitaria. No quieren dar la impresión que necesita algo. Antes se muere, o pasa hambre, que pedir... ellos en la casa visten mal, pero para la calle tienen su ropa de salida. La gente tiene también una relación con ellos muy diferente". P19.M.(Esp).*

La relación *entre chinos y marroquíes* posee aspectos complementarios y simétricos. Suelen tener una relación cordial como colectivos e incluso de deferencia a nivel individual. Sin embargo, se aprecian distancias entre ambos grupos, sobre todo, porque se han producido algunos conflictos cotidianos, lo que ha llevado a que en la comunidad china predomine una visión negativa y generalizada del colectivo marroquí. Por su parte, *los marroquíes* recalcan que no tienen una visión negativa del colectivo chino, aunque sí expresan una cierta *extrañeza* por su forma de concebir el trabajo. Reconocen que han existido algunas agresiones puntuales por parte de algunos jóvenes marroquíes, pero consideran que no se puede generalizar y pensar que todos poseen dicha actitud agresiva hacia el grupo chino. No obstante, se tiene claro que la distancia con ellos es mayor que respecto a otros grupos de inmigrados <sup>64</sup>.

*"Los marroquíes abusan porque nosotros somos pacíficos, te cogen por el cuello, ya nos da miedo salir solos, sobre todo a las mujeres. Te quitan las cosas, a un chico la otra vez le quitaron hasta la ropa, van en grupo..."*. P6.M.(China).

*"Hay cosas culturales... el tema de los africanos, los chinos como que los consideran más inferiores... a los árabes les hace gracia un chino por los rasgos, no sé, por la manera de moverse... siento que no hay una predisposición entre ambos a ser buenos amigos"*. P22.M.(Cat).

También es importante considerar que existe un grupo particular de personas marroquíes y chinas que se perciben de *manera simétrica y competitiva*. Esto se debe a que en Santa Coloma de Gramenet hasta hace pocos años el colectivo marroquí había penetrado ampliamente en el sector de la confección. Sin embargo, actualmente el colectivo chino ha ganado terreno en este ámbito, gracias a los bajos costos de producción que derivan del trabajo en red o familiar que les caracteriza.

*"Antes que los chinos manejaran el tema textil, lo llevaban los magrebíes, y cuando vinieron los chinos eran más eficientes, más rápidos y baratos, desbancaron un poco a los magrebíes, muchos se fueron a la calle. hay una competencia laboral..."*. P21.M.(Cat).

---

<sup>64</sup> Se debe destacar que las personas marroquíes tienen más relación con los residentes pakistaníes. Esto debido a que se mantiene más relaciones de igualdad porque, en muchos casos, comparten la religión.

*“Los chinos tienen un altísimo concepto de sí mismos. Se sienten como de una cultura muy orgullosa y de allí que no se sientan disminuidos. El mundo occidental es un mundo a imitar, el tercer mundo no es un mundo a considerar, lo cual no quiere decir que existan lazos de solidaridad y que China siempre se haya posicionado en apoyo con los países del tercer mundo (...) Pero a nivel popular, es otra cosa. Las personas se relacionan de una manera diferente respecto de las personas occidentales. No es lo mismo para un chino ser de un país occidental que de un país de África como Marruecos (...) creo que existe una cierta superioridad, no sé”. P16.M.(Esp).*

En la comunidad de recepción se evidencia, preferentemente, un contacto complementario –en ocasiones jerárquico- respecto de los dos grupos de inmigrados analizados. Esto se expresa en las formas de trato ya sea al establecer una distancia explícita con ellos, o en el tono de la respuesta (a veces con connotaciones de desagrado, infravaloración o paternalismo). En casos específicos se evidencia un trato desigual que puede llegar a miradas displicentes hacia las personas inmigradas. Discursivamente, se destaca la “huida” que algunos colomenses están haciendo en busca de un *mejor barrio* para vivir, refiriéndose precisamente al impacto de la llegada de las personas extranjeras a la ciudad. Sin embargo, también un sector minoritario de la población catalana y española desarrolla una actitud empática y de simetría, sobre todo, al considerar que muchas de las personas inmigradas no conocen el idioma o las formas de funcionamiento del entorno.

*“Al fin y al cabo la gente huye de este barrio en busca de un mejor nivel social, pueden tener incluso la gente que viene de afuera más estudios y eso, pero por el sólo hecho de venir de afuera pareciera como que los de acá fueran más”. P5 M (Cat).*

Cabe señalar que desde los años 50 llegaron muchas personas venidas de otras zonas de España en busca de mejores oportunidades a Santa Coloma de Gramenet. Entre éstas se evidencia un mayor trato displicente hacia las personas extranjeras que un sentimiento de empatía frente a la situación que les toca vivir. De esta manera, las personas españolas marcan la diferencia entre su emigración y la realizada por los grupos extranjeros, sobre todo para poner de manifiesto que actualmente no son ellos los apreciados como “diferentes” sino los extranjeros. Esto se percibe como una oportunidad para salir del estatus de infravaloración social, lo que se traduce en una cierta actitud de superioridad frente a las personas inmigradas.

*“Ahora pueden encontrar que esta es la suya, que ahora ya no son ellos los inmigrantes, hasta ahora los inmigrantes eran los andaluces, y los extremeños... ahora el significado de inmigrante ha cambiado totalmente... ahora los inmigrantes son los magrebíes, los chinos, los colombianos... antes eran ellos por casi 30 años”. P18.M.(Cat).*

Desde un punto de vista educativo respecto de las relaciones interpersonales cotidianas, se podría sostener que es importante valorar las redes sociales que gran parte de las personas inmigradas. Se requiere promover un nuevo sentido de pertenencia, transversal, de todos los residentes, lo que implica acciones directas de promoción de la participación y de formación

para el diálogo abierto. Por ejemplo, se pueden pensar acciones de ocio conjunto y espacios interculturales lúdicos como formatos educativos para promover una interrelación positiva entre los residentes; o bien buscar afinidades transversales frente a problemas comunes, más allá de la procedencia nacional (problemas como la vivienda, defensa de derechos laborales, la búsqueda de creación de espacios verdes, el tema de la contaminación ambiental local, etc.). Este sentido de pertenencia implica reforzar la formación en los idiomas vehiculares de la ciudad, como base para el intercambio comunicativo entre los residentes. Sin embargo, también se requieren acciones formadoras que ayuden a las personas a aminorar la prevención y la consideración como un *problema* de la coexistencia lingüística. Aunque el entendimiento verbal resulta básico para las relaciones cotidianas, también se precisa formar a las personas en la comprensión diversa de los signos de comunicación no verbal para evitar sobre-entendidos, errores de interpretación o generalizaciones negativas de algunos comportamientos (tanto de las personas extranjeras respecto de las costumbres locales, como también de las formas utilizadas frecuentemente por las personas extranjeras del estudio).

Cuadro Sinóptico N° 15: Espacios de relación interpersonal

	Trato comercial	En el trabajo	Servicios	Trato en la calle	Vecinos/as
<b>Personas marroquíes</b>	<p>No resulta tan importante para el encuentro con la comunidad de recepción.</p> <p>Son algunas mujeres marroquíes las que lo consideran como un espacio de interacción más permanente.</p>	<p>Se señala como espacio prioritario de encuentro con la comunidad de recepción. Es donde aprenden algunos códigos comunicativos. El centro de su proyecto migratorio se basa en esta inserción laboral.</p>	<p>Es visto por los tres grupos estudiados como asiduo pero no de más profundidad.</p> <p>En los tres grupos se destaca a este espacio como un <i>trampolín de conexión</i> para obtener a futuro una mayor inserción social.</p> <p>Sobre todo los servicios ofrecidos por entidades no gubernamentales servirían como un "paso" intermedio entre la llegada y la inserción más permanente.</p>	<p>Son los contactos más evidentes aunque no por ello de más profundidad, por su escasa duración y el anonimato propio de la transitoriedad.</p> <p>Estos encuentros desencadenan sensaciones de distancia porque se percibe prevención ante las personas musulmanas.</p>	<p>Es valorado por los tres grupos como un entorno importante de relación (positivo y negativo), sobre todo a largo plazo.</p> <p>Se reconoce que el trato entre las personas es esporádico y muchas veces no ajeno a problemas y conflictos, sobre todo por la escasa comunicación de los deberes como vecinos/as o bien por la lejanía que se dice en las costumbres en las formas de vivir.</p>
<b>Personas chinas</b>	<p>Es un espacio importante en la relación con la comunidad de recepción.</p> <p>Algunas personas chinas consideran a las personas receptoras como posibles "clientes".</p>	<p>Tienden a desarrollar el área laboral entre su misma comunidad, por lo tanto, el contacto laboral no es importante.</p>	<p>Es uno de los más aludidos. La escasa duración y el anonimato propio de la transitoriedad no les incomoda. Estos encuentros desencadenan sensaciones de extrañeza por las diferencias en las costumbres de relación y comunicación.</p>		
<b>Personas de la comunidad de recepción</b>	<p>Es un espacio que se reconoce de mayor contacto con el colectivo chino.</p>	<p>Se destaca la relación con las personas marroquíes. Se considera negativo que las personas chinas sólo trabajen entre ellos y no busquen una inserción laboral en espacios locales.</p>	<p>Se evidencia la presencia de personas inmigradas. Suelen ser espacios impersonales y de menor profundidad por su escasa duración y anonimato. Se desencadenan sensaciones de distancia, de cierto temor, de extrañeza, o de indiferencia.</p>		



Cuadro Sinóptico N° 16: Preferencias y motivaciones

	Preferencias	Motivaciones
<b>Personas marroquíes</b>	<p>Para algunas las preferencias de encuentro se centran en lo “musulmán”.</p> <p>Las preferencias <i>se mantienen y refuerzan en el tiempo, en mayor medida</i>. Esto por factores como: la concentración de personas inmigradas, la facilidad que brinda el idioma de cada colectivo, el apoyo psicosocial para su inserción, etc.</p>	<p>Para algunas la motivación de encuentro con la comunidad de recepción es la <i>búsqueda de trabajo</i>. Quienes llevan más tiempo de inserción señalan también <i>la amistad y la vecindad</i>.</p> <p>Las motivaciones para los encuentros entre algunas personas marroquíes tiene que ver con el traspaso de información (laboral, vivienda, trámites, etc.), y por una necesidad de expansión lúdica y de refuerzo psicológico.</p>
<b>Personas chinas</b>	<p>Las preferencias de encuentro se centrarían en las personas de su pueblo de origen en China.</p> <p>Las preferencias <i>se mantienen y refuerzan en el tiempo, en mayor medida</i>. Esto por factores como: la concentración de personas inmigradas, la facilidad que brinda el idioma de cada colectivo, el apoyo psicosocial para su inserción, etc.</p>	<p>Gran parte da más importancia al contacto comercial con la comunidad de recepción y a la búsqueda de potenciales “clientes”.</p> <p>Las motivaciones para los encuentros entre personas chinas tiene que ver con el traspaso de información (laboral, vivienda, trámites, etc.), y por una necesidad de refuerzo psicológico ante las nuevas circunstancias.</p>
<b>Personas de la comunidad de recepción</b>	<p>Algunas mantienen sus preferencias de encuentro con gente española y catalana por factores socioculturales, como también por la extrañeza inicial ante lo que se considera como “diferente” y por falta de tiempo personal para establecer nuevas relaciones.</p>	<p>El encuentro se vive de manera poco consciente. Se apunta más a las relaciones esporádicas, sin una intención determinada.</p> <p>No obstante, existen algunas personas que buscan profundizar el conocimiento de los referentes culturales de quienes llegan.</p>

Cuadro Sinóptico Nº 17: Formas de comunicación

	Verbal	No Verbal
<b>Personas marroquíes</b>	<p>Encontrar personas que hablen el mismo idioma se convierte en un sostén psicológico de apoyo. El idioma refuerza ciertos rasgos identitarios.</p> <p>Están más familiarizados con el castellano por la influencia histórica de España y por los medios de comunicación. El no poseer una red de trabajo asegurada les hace disponer de un tiempo de adaptación que les posibilita acceder al estudio de las lenguas.</p>	<p>Se percibe una mayor aproximación en las formas comunicativas a la comunidad de recepción, aún cuando se evidencia una mayor expresividad y cercanía corporal que las manifestadas por catalanes y españoles entre ellos.</p> <p>Tienden a mostrarse más expresivas en la cotidianidad entre ellas y con la comunidad de recepción.</p>
<b>Personas chinas</b>	<p>Encontrar personas que hablen el mismo idioma, se convierte en un sostén psicológico de apoyo.</p> <p>Algunas manifiestan una cierta inseguridad respecto a su nuevo entorno debido en gran medida al desconocimiento de los idiomas vehiculares. El escaso conocimiento de las lenguas locales les genera problemas concretos y cotidianos, incluso legales. La principal dificultad en su inserción social resultaría ser <i>la comunicación mantenida con la comunidad de recepción</i>.</p>	<p>En la comunicación no verbal de las personas chinas con la comunidad de recepción, el silencio toma un lugar importante.</p> <p>Para algunas personas chinas es una forma de mantener cautela ante lo desconocido del nuevo contexto, mientras que para la comunidad de recepción puede ser un signo de que se cierran sobre su grupo, o les puede generar inseguridad o rechazo.</p>
<b>Personas de la comunidad de recepción</b>	<p>La coexistencia multilingüística es asumida como un problema más que como una posibilidad de enriquecimiento.</p> <p>Este multilingüismo pareciera generar cierta inseguridad social.</p>	<p>Se percibe una mayor aproximación entre las formas de expresión de los españoles y catalanes con las personas marroquíes que con las chinas.</p>

## Cuadro Sinóptico N° 18: Posicionamiento entre las personas

	Relaciones complementarias	Relaciones simétricas
<b>Personas marroquíes</b>	<p>Algunas tienden a relaciones complementarias y se sitúan en una actitud condescendiente respecto de la comunidad de recepción por la búsqueda de apoyo (trabajo, atención social, clases de idiomas, etc.) sobre todo inicialmente.</p> <p>Esta complementariedad se mantiene en el tiempo en relaciones de poder como en el caso de las relaciones laborales.</p>	<p>Se da más entre miembros del mismo colectivo de referencia. Al considerarse como iguales en condiciones se gestan relaciones de mayor profundidad. Un hecho que les hace posicionarse en igualdad de condiciones es su situación de precariedad laboral lo que genera un sentimiento de solidaridad y compañerismo. La simetría puede llegar a un punto máximo al evidenciarse relaciones de competencia (sobre todo laboral y de acceso a oportunidades).</p> <p>La relación con <i>personas chinas</i> posee aspectos complementarios y simétricos. Suelen tener una relación cordial como colectivos y de deferencia a nivel individual. Sin embargo, se aprecian distancias y se sabe que entre ambos grupos se han producido enfrentamientos y rechazos mutuos.</p>
<b>Personas chinas</b>	<p>Algunas tienden a relaciones complementarias y se sitúan en una actitud condescendiente frente a la comunidad de recepción.</p> <p>El contacto esporádico y cotidiano que puedan tener con catalanes y españoles son de carácter complementario, sobre todo porque a éstos se les considera como "dueños de casa".</p>	<p>Se darían más entre miembros del mismo colectivo de referencia. Al catalogarse como iguales en condiciones se gestan relaciones de mayor profundidad. En el caso de la comunidad china, el considerarse como "trabajadores" les lleva a verse como iguales en la cotidianidad.</p> <p>La relación con <i>personas marroquíes</i> posee aspectos complementarios y simétricos. Aunque algunas personas chinas manifiestan su desagrado por algunas formas de actuación de algunos marroquíes.</p>
<b>Personas de la comunidad de recepción</b>	<p>Algunas tienden a posicionarse en una relación complementaria (a veces etnocéntrica) ya sea para brindar apoyo o bien como prevención o rechazo hacia los grupos inmigrados.</p>	<p>Se darían más entre miembros de la comunidad de referencia. Muy pocas personas tienen un posicionamiento igualitario respecto de los inmigrados. Se da una cierta competencia cuando se considera que las personas inmigradas se ubican en espacios laborales que corresponderían a la comunidad de recepción.</p>

### 10.1.6. Tipos de relaciones interpersonales

Para el presente estudio hemos considerado como relación de *proximidad* al tipo de encuentro entre personas donde se manifiesta algún lazo de amistad o de cercanía y donde se evidencia una mayor comunicación verbal y no verbal; es decir, un trato más próximo y afectivo. Nos referiremos, por el contrario, a una relación de *lejanía* cuando se mantienen las distancias físicas y emocionales entre los interlocutores así como un menor compromiso en sus relaciones. Hablaremos de relaciones de *deferencia* cuando sin llegar a ser próximas, las personas manifiestan en sus interacciones un evidente respeto hacia el “otro” que incluso puede llegar a la cooperación.

Como señalamos *las personas marroquíes, chinas y de la comunidad de recepción* señalan obviamente como *próximas* sólo a las personas de su mismo referente cultural de origen. Aunque la proximidad se puede extender a otros grupos de inmigrados de distinta nacionalidad que se consideren en una situación análoga por el hecho de estar en calidad de “inmigrado” en Santa Coloma de Gramenet, o bien, por poseer costumbres similares o compartir rasgos culturales. Por ejemplo, en el estudio se vieron casos de amistades entre madres inmigradas de Pakistán y de Marruecos, de mujeres marroquíes y latinoamericanas, o de hombres marroquíes con personas musulmanas de otros países de procedencia.

*“Vienen familias de marroquíes y también de otros lados, Ecuador, Pakistán... la madres entre ellas se conocen y se hacen amigas y forman vínculos de amistad, a veces casi son familias, se van a visitar, hacen fiestas juntos... como uno lo puede hacer con sus tíos o sus abuelos”. P5.M.(Cat).*

Las *personas marroquíes* parecen haber acentuado su cercanía con miembros de su propio referente en el último tiempo, aunque también se constató una mayor vinculación con miembros de la comunidad de recepción, sobre todo por la defensa que algunas personas catalanas y españolas han hecho de los derechos de los inmigrados musulmanes. Por su parte, también *las personas chinas* manifiestan una mayor proximidad con personas de su propio referente, aunque también entre las más jóvenes existe una mayor cercanía con personas de la comunidad de recepción.

*“Yo no tengo problemas con los vecinos. Si no me ven durante seis o siete días, me preguntan, y vienen los vecinos a veces celebran con nosotros el Ramadán”. P20. H.(Mar).*

La *comunidad de recepción* suele desarrollar más relaciones con los colectivos latinoamericanos. Más *lejanos* les resultarían las personas marroquíes con quienes suelen manifestar sentimientos encontrados ya que les parecen similares en muchos comportamientos y trabajan “bien” con ellos, pero también les producen unos ciertos

sentimientos de inseguridad su universo religioso. Mucho más *lejanas* aparecen las personas chinas que resultan *extrañas* por sus actitudes y formas de vida. De esta manera, la comunidad de recepción considera “cercanas” o “lejanas” a las personas inmigradas, de acuerdo a la valoración que se haga de los *usos y tradiciones culturales* que manifiestan estos grupos. Un ejemplo de ello, es la consideración de la vestimenta de las personas musulmanas como elemento que les genera distancia. Se señala que el hecho de pasar *desapercibidos* hace que la gente de la comunidad de recepción tienda a tratar a los extranjeros en términos de mayor igualdad. En cambio, los rasgos más visibles de las personas inmigradas parecen generar barreras a priori para unas relaciones de proximidad. Asimismo, influyen los estereotipos que se tienen de los grupos a la hora de aproximarse o de tener contacto cotidiano con personas extranjeras. Incluso personas que tienen amigos o vecinos marroquíes o chinos y, por tanto, mantienen relaciones de cercanía no extienden esta consideración positiva al colectivo completo. La amistad con la persona inmigrada resulta una *excepción*.

*“El marroquí, el árabe no es bien visto, en cambio, el sudamericano es distinto... el árabe es más notorio”. P3.M.(Cat).*

Por otro lado, existen casos puntuales dentro de la *comunidad de recepción* que, ya sea por inquietudes políticas, sociales o solidarias, desarrollan una actitud de apertura hacia las personas inmigradas, y muestran unos contactos de mayor proximidad. Algunas de ellas señalan que tienen amistad con personas marroquíes o chinas, participan en las fiestas tradicionales de estos grupos, se interesan por sus idiomas o, en algunos casos, comparten piso. También encontramos personas que desarrollan actitudes de cooperación y colaboración hacia estas dos comunidades, movidas por las dificultades que les toca vivir, sobre todo, en su primera etapa de inserción.

*“Conozco a mucha gente de acá que ha tenido a gente de paso en su casa y que ahora se llevan muy bien, otra que también les han empadronado... se han ido abriendo tiendas de extranjeros cerca de casa, y antes iba sólo gente del mismo colectivo, pero ahora veo que va más gente de aquí van o a centros de internet”. P3.M.(Cat).*

En algunas personas de la comunidad de recepción se manifiesta un respeto básico hacia los inmigrados, lo que podría ser considerado como *relaciones de deferencia*. Éstas se expresan bajo la forma de una cierta colaboración, ya sea en aspectos cotidianos como el asesoramiento en torno a la forma de marcar el ticket del bus, el turno en los mercados, los nombres que reciben ciertas cosas, o explicaciones en trámites públicos, etc.

*“Hay gente de aquí que se comporta bien también. Hay un vicepresidente... que me habla, yo lo veo una buena persona, me cuenta de su vida y todo. Me pregunta como va, me pregunta por mis cosas”. P23.H.(Mar).*

*“Lo positivo de los españoles es que son simpáticos y si preguntas algo te ayudan, son amables para darte indicaciones...”. P6.M.(China).*

Por otra parte, la gran mayoría de las personas *inmigradas del estudio* expresan unas *relaciones de referencialidad* con la comunidad de origen, es decir, con las personas que están en su país. Esta referencia suele ser de tipo afectivo, o bien obedece a un cierto compromiso social como puede ser el sostener a distancia una *ayuda económica hacia los padres* (tanto de las personas chinas como marroquíes), la *manutención de la familia por el hombre* en el caso de algunos marroquíes (rol asignado por género y cultura), o la *forma de producción económica familiar* en el caso de las personas chinas.

*“Los padres son importantes, les enviamos dinero, les pagamos parte del viaje para que vengan, les damos dinero para sus gastos, viven con nosotros y ellos nos cuidan a nuestros hijos o les ayudan a las mujeres cuando recién nacen los hijos. Es muy típico que los padres viajen por un tiempo a ver a los hijos cuando son padres, o que estos les envíen a los hijos para que se los cuiden y así poder trabajar libremente”. P6.M.(China).*

*“Entre nosotros la relación es igual que allá, entre los marroquíes, somos más cercanos que como son aquí. En Marruecos la relación de la familia es más importante que aquí, tiene más peso...” P13.M.(Mar).*

El contacto con las familias o conocidos se mantiene a distancia, sobre todo, cuando no se ha logrado concretar una reunificación familiar. Dicho vínculo perdura durante años aunque suele perder prioridad a medida que la persona se siente más segura y asentada en el nuevo contexto, y cuando gran parte de su familia reside en Santa Coloma de Gramenet.

*“El contacto es más con los padres y hermanos. Pero una vez que los hermanos se han trasladado y los padres mueren, los vínculos con la otra parte son más difusos y varían sus costumbres... la religión la mantienen quienes llegaron con más edad, los más jóvenes y quienes nacieron en España, casi nada”. P18.M.(Cat).*

Esta relación de referencialidad se evidencia tanto en la comunidad *marroquí* como en la *china*. A unos y a otros les es vital mantener el contacto con sus familias en el extranjero y esto se manifiesta dando *importancia a la comunicación con sus familiares* (principalmente por vía telefónica a través de centros de llamados o locutorios o bien por medio de la telefonía móvil o internet); *ahorrando dinero para viajar* y ver a sus familiares en vacaciones o *enviando remesas económicas al país de procedencia* ya sea para el mantenimiento de los padres o las familias que han dejado. En el caso de los inmigrados chinos, este envío de dinero puede superar el ámbito estrictamente familiar, llegando a personas vecinas

del pueblo que lo requieran para algún tipo de inversión económica o incluso para su traslado a otros lugares del globo.

En el establecimiento de las relaciones de las personas inmigradas con miembros de su propio referente o con personas de la comunidad de recepción, también se evidencia cierto tipo de relación de *dependencia*. Los fines prácticos -sea el aprendizaje del idioma, la búsqueda de pisos o trabajo- hacen que la actitud de algunos inmigrados sea de dependencia respecto de otros residentes con los que mantienen alguna relación de cercanía. Esto se puede dar respecto de quienes disponen de informaciones para facilitar la ubicación en el nuevo contexto (sea de la comunidad de recepción o del mismo colectivo inmigrado), con personas que poseen cargos dentro de instituciones (como la relación mantenida con algunas jefaturas), o cuando alguien maneja escasamente el idioma y se relaciona a través de compatriotas que les sirven de traductores.

*“He visto que tenemos relaciones de dependencia, más que de amistad o colaboración... Hay casos que no, pero hay un sector importante que utiliza un poco las relaciones para ubicarse”. P4.H.(Cat).*

*“A mí me ha pasado que a la hora que la gente ha encontrado un trabajo, papeles y aprendido español, ¡ya está!, nunca más supe de ellas... la relación se terminó”. P18. M.(Cat).*

La comunidad receptora señala que esta dependencia se da más en el colectivo marroquí que en el chino. Se destaca que, en general, es este grupo el que más tiende a hacer saber sus demandas y a pedir mayor colaboración.

*“Esto pasa más con los marroquíes. Hay un poco de utilización. Nosotros buscamos también a veces a la gente. A veces se aprovechan de esta buena fe de algunos de aquí para ir tirando. No es malo, seguramente si me fuera a otro país yo haría lo mismo, para poder ir instalándome”. P4.H.(Cat).*

Tanto personas inmigradas marroquíes y chinas como miembros de la comunidad de recepción consideraron que algunos sujetos aprovechan sin escrúpulos la vulnerabilidad económica de los grupos inmigrados y esta relación de dependencia que manifiestan para su inserción social. Se llega a casos de abusos como la falta de contratos laborales, trabajos mal pagados o no remunerados, alquileres exagerados de pisos, trabajos en malas condiciones laborales, etc. Asimismo, se alude al cobro de cantidades desproporcionadas por servicios para expedir certificados o para hacer trámites legales que algunas veces no dejan de ser estafas en toda regla.

*“La gente se aprovecha. Hay algunos marroquíes que no tienen especialidad (...) Conocí a un chico marroquí, tiene 30 años, gana la mitad de lo que ganaría una persona, y él vive con poquísimo porque todo lo manda a su familia. Él vive, paga 100 euros por la cama (...) Se ha caído de un andamio, se rompió la cadera (...) le hacen unos contratos hasta que se acabe la obra. Hasta que se acabe la obra, según los intereses del jefe, puede ser mañana. Por ejemplo, se rompió la cadera... la empresa le ha pagado la baja por dos meses, como se está alargando, le dijeron que se acabó el contrato. Entonces ¿cómo no quieres que se genere resentimiento? si existen este tipo de abusos. Ante esta situación de precariedad hay una corrupción, la gente se aprovecha (...) los médicos que expiden certificados falsos, los abogados que cobran por trámites jamás hechos”. P19M.(Esp).*

Entre los marroquíes se manifiesta una *dependencia laboral* respecto de la comunidad de recepción. No poseen redes amplias de trabajo -comunitarias o propias-, por ello, en algunos casos se aceptan deficientes condiciones de trabajo (que van desde trabajos informales, mal remunerados, precarios, con gran cantidad de horas de trabajo y, a veces, con maltrato psicológico y de discriminación cultural). Asimismo, algunos inmigrados marroquíes a su llegada a Santa Coloma de Gramenet, evidencian una *dependencia social* respecto de miembros de la comunidad de recepción, sobre todo, a la hora de encontrar orientación respecto de las reglas y usos en el nuevo contexto. Cuando esta actitud de apertura por parte de españoles y catalanes se mantiene en el tiempo, los marroquíes las consideran “amigas” y desarrollan relaciones en términos más igualitarios.

*“El paso por aquí me da cierta independencia, pero también una dependencia total del trabajo y que no te da suficiente para estar contento, me entiendes. Salir a estas horas, llegar tarde, ducharse y dormir, al otro día temprano a trabajar y así, día a día”. P24. H.(Mar).*

*“Tengo amigos españoles, mis compañeros de una asociación marroquí catalana... X, ella ahora está en Sevilla, pero seguimos hablando, quedamos muy bien. Ella me ayudó al principio a encontrar trabajo, otra me ayudó a hacer los papeles... mi encargada me enseñó todo, como hablar con la gente, la profesión, yo ahora tengo mi tienda y ella su tienda, ella siempre pregunta por mí, siempre preocupada de mí, me da consejos, muchas cosas... somos amigas de verdad”. P13.M.(Mar).*

Las relaciones de dependencia que sostienen las *personas chinas* tienen características especiales ya que se dan con miembros de su propio referente. Preferentemente se evidencia una *dependencia económica* que incluso puede derivar en relaciones de poder<sup>65</sup>. Muchas de ellas, por ejemplo, soportan malas condiciones sociales de trabajo y vivienda.

---

<sup>65</sup> En algunos miembros de la comunidad de recepción existe la percepción de que esta relación de dependencia de la comunidad china llega al borde de la explotación laboral.



A su llegada a Santa Coloma de Gramenet, pueden tolerar trabajar sin ser retribuidos con dinero para saldar la deuda asumida con familiares o amigos que les financiaron el viaje desde China y que, ahora, se han convertido en sus jefes laborales. A algunas personas chinas no les agrada que esta dependencia económica y de subordinación a los jefes se prolongue en el tiempo. No obstante, la gran mayoría de los casos, manifiestan que se asume esta dependencia como parte del proyecto migratorio, para luego pasar a otras etapas como la fase de ahorro y, finalmente, la independencia comercial. Algunos destacan que esa dependencia inicial les facilita la inserción porque determinados “jefes” les permiten estudiar castellano, además de proporcionar techo y comida.

*“Son capaces de soportar condiciones de trabajo que para nosotros sería inimaginables. Los trabajos son muy precarios. Los jefes han estado trabajando hasta antes de ayer de esta misma manera, ahorrando hasta el último céntimo. Es un modus vivendis, que para nosotros es incomprensible”. P16.M.(Esp).*

Aunque para la comunidad de recepción resulta difícil comprender las relaciones laborales mantenidas por el colectivo chino, son muy pocas las personas que manifiestan sufrir un abuso de poder explícito por parte de sus compatriotas. Sin embargo, unos pocos denuncian la existencia de arbitrariedades cometidas por ciertos grupos organizados de chinos que se aprovecha de la vulnerabilidad de la red familiar que tienen algunas personas de esa comunidad. De esta manera, una red familiar amplia resulta ser un sistema de defensa ante el posible abuso de sus propios compatriotas.

*“También nos acusan de mafiosos, no digo que no haya gente mala como en todas partes, pero no todos somos así. Hay gente mala que quiere vivir de los demás, como pasas con otros grupos... esa gente mala de China ataca a la gente del país, nunca ataca a otro que no sea chino, por ejemplo si tienes algún negocio o algo vienen y te dicen que le pases mil euros, y mucha gente tiene que obedecer. Eso lo hacen con alguna gente, a mí no me pasa porque yo tengo una gran familia aquí y también en China, que te puede defender, pero es con la gente que no tiene muchas personas de respaldo. La familia es la protección frente a esta gente”. P6.H.(China).*

*“Dentro del mismo ámbito familiar cuando un hermano saca de China a otro con una oferta de trabajo, tiene una deuda grande con él, y puede ser que esté trabajando gratuitamente durante un tiempo...”. P16.M.(Esp).*

En las relaciones entre personas inmigradas marroquíes, chinas y de la comunidad de recepción también se manifiestan contactos de *prevención, rechazo e indiferencia*. Entendemos que se da una cierta *prevención* cuando en el contacto se manifiestan actuaciones de cautela frente a la presencia de un “otro” que se considera como *extraño* respecto de

las actividades propias del grupo de referencia, o cuando le puede parecer un riesgo para su integridad física, psicológica o cultural. Hablamos de una relación de *rechazo*<sup>66</sup> cuando las personas se manifiestan explícitamente con maneras que van del desagrado al desprecio, pasando por la discriminación directa y hasta la negación de “otro” al que ven como una persona no grata para su entorno. Consideramos un trato de *indiferencia* el que se manifiesta cuando se demuestra falta de interés y despreocupación, displicencia e imperturbabilidad ante la presencia de un “otro” al que se considera diferente.<sup>67</sup>

Las actitudes descritas pueden verse expresadas de diversas maneras en la cotidianidad en signos gestuales de contrariedad, en expresiones verbales peyorativas acerca de “otros”, en manifestaciones más explícitas de desagrado que bien pueden ser consideradas como racistas, o en algunas expresiones de violencia directa.

*“En el Raval y Fondo sí hay racismo, y conductas discriminatorias... el año pasado, ni siquiera hace un año, hicieron una fiesta... alguien vino de aquí y se metió con los magrebíes y los insultó bastante”. P19.M. (Esp).*

*“Me dice que cuando llegó desde Marruecos a la finca donde está viviendo, la gente no lo miraba bien, o hacían comentarios peyorativos cuando él pasaba. ‘Ellos pensaban que no entendía castellano’, dice, porque decían cosas como ‘los moros nos están invadiendo de nuevo’ y cosas por el estilo. Él dice que muchas veces sentía impotencia porque no manejaba bien castellano como para poder responder adecuadamente, y también, porque no quería tener problemas porque estaba recién llegado”. (O.P.).*

Tanto los grupos inmigrados como la comunidad de recepción destacan respecto de las relaciones entre unos y otros, *los puntos negativos*. Por lo común se señala que las relaciones “*son malas*”, que “*no hay buena disposición*”, que existe “*rechazo*” entre ambas partes. Al parecer, el rechazo por parte de la comunidad de recepción hacia los inmigrados, se considera a veces justificado ya sea por molestias diversas que éstas generarían (como olores, formas de organizar las viviendas, emisión de ruidos, encuentros familiares masivos), por las apariencias de las personas no comunes a la mayoría (rasgos físicos, formas de vestir, etc.), por la percepción de inseguridad ciudadana (vinculación entre delincuencia e inmigración<sup>68</sup>), la posible competencia laboral, y la percepción de amenaza cultural (temor a la pérdida de los referentes culturales propios).

---

<sup>66</sup> Como estos tres tipos de relaciones se vinculan con comportamientos de rechazo explícito y de aceptación, se ahondará más en estos tres tipos de relaciones cuando en el siguiente apartado se analicen los comportamientos alterofóbicos (de rechazo hacia el otro) y alterofílicos (de cercanía hacia el otro).

<sup>67</sup> No entendemos la “indiferencia” como aquella actuación donde se considera al otro como un igual y, por tanto, como uno más dentro de un grupo determinado pero que pasa desapercibido; sino más bien, como una postura emocional respecto de un “otro” que no pasa desapercibido, pero con el cual no interesa generar mayores vínculos.

<sup>68</sup> Se han concretado algunos robos y otras situaciones delictivas por algunas personas inmigradas. Sin embargo, no es algo generalizado respecto del número total de inmigrados en la ciudad.

*“Aquí ha existido siempre mucha economía sumergida, mucha gente se dedicaba a la confección, sobre todo la mujer, también a hacer aseo. Han venido tantos chinos, y como ellos hacen turnos y no paran ni de día ni de noche, han abaratado los precios. Y mucha gente se queja. He hablado con madres que trabajaban en eso, y si antes les pagaban 600 pesetas la hora, ahora les pagan lo que sería 200, los chinos lo hacen por menos... antes les pagaban mejor. La gente de alguna manera dice: ‘vienen a quitarnos el trabajo’. No es verdad del todo. Pero en este ámbito de clase social, puede ser que exista competencia”. P19.M.(esp).*

Existe una tendencia entre los miembros de la comunidad de recepción a no considerar como *racismo* las actitudes de prevención que se manifiestan aún cuando en la práctica, se evidencia cierto rechazo hacia las personas extranjeras. Esta situación se concreta mucho más respecto del colectivo marroquí que del chino. *Al colectivo marroquí* se le asocia a radicalismo, o incluso a hechos delictivos (robos, venta de drogas, etc.). Ello ha llevado a que muchas personas catalanas y españolas en Santa Coloma de Gramenet tengan una cierta prevención a la hora de aceptarlos en trabajos o en pisos de alquiler, y a manifestar actitudes de precaución en el contacto callejero (cambiar de acera cuando se topan con algunos marroquíes, asegurar el control de sus bolsos, efectuar miradas recelosas, o hacer comentarios peyorativos en voz baja). El rechazo hacia *las personas chinas* es menos explícito. Se manifiestan más actitudes de prevención, inducidas por las formas de reunión y encuentro que éstas desarrollan sobre todo en la calle, sobre sus prácticas laborales y sus formas de cooperación intra-grupo. El rechazo se debe, en algunos casos, a prejuicios extendidos respecto a considerar a esta comunidad como un foco de mafias dedicadas a la explotación laboral o al tráfico de papeles.

*“Lo que llama la atención es el aspecto, nos llevamos bastante por la primera impresión, el aspecto a veces influye. Las cuestiones de los olores generan rechazo... a mi escalera llegaron unos marroquíes y al principio los vecinos decían... ‘ay! que peste y no sé qué’... claro no era peste, porque no era algo sucio sino distinto, cualquier cosa es buena para ponerte a la defensiva, llenarte de prejuicios”. P3.M.(Cat).*

*“No confían en nosotros, de ninguna manera. Cuando vas en el metro o compras algo, te ven que eres marroquí y hacen un cuidado, piensan que todos los marroquíes son ladrones, que les vas a robar (...) Yo quiero poner una parabólica en la terraza de arriba. Pregunté al presidente de los vecinos y una mujer no quería que pasara por su casa porque su casa no era un café. Pero hay cuatro parabólicas arriba de otros vecinos y la mía no la puedo poner, entonces ¿qué puedo pensar de ella, si soy el único moro de la finca?”. P23.H.(Mar).*

Consideramos que fomentar relaciones positivas en el intercambio cotidiano es también una parte importante de la acción educativa en la convivencia social. Actualmente tienden a primar relaciones entre las personas extranjeras y la comunidad de recepción que potencian la *conflictividad* en los espacios locales (especialmente de prevención, rechazo e indiferencia).

Por ello, se hace necesario promover relaciones que apunten a la colaboración y a una visión positiva del “otro”, sobre todo de cercanía y deferencia. En este sentido, como dijimos, se requiere promover más encuentros cotidianos entre los residentes que les lleve a cooperar conjuntamente en labores en las que ambos sectores puedan sentirse beneficiados. Estas acciones formativas deberían comenzar con combatir las actitudes de rechazo a partir de la difusión de las acciones de solidaridad local mutua para que sean éstas las que aparezcan como comportamientos asiduos y no tan sólo como eventos esporádicos o ajenos a lo que la mayoría considera como “común”. Es decir, para combatir las relaciones de exclusión mutua, se deben promover los comportamientos heterofílicos como acciones aceptadas socialmente, y no que éstas aparezcan como simples excepciones a lo que comúnmente se suele hacer en la comunidad que es el rechazo. De esta manera, se favorece la imitación de los modelos positivos de relaciones y no la reproducción de las formas que favorecen la discriminación social.

Cuadro Sinóptico N° 19: Relaciones interpersonales

	Proximidad/ Lejanía y Deferencia	Referencialidad y Dependencia	Prevención, Rechazo, Indiferencia
<b>Personas marroquíes</b>	<p>Los dos grupos señalan como <i>próximas</i> a las personas de su mismo referente de origen.</p> <p>Se manifiestan próximos entre inmigrados de distinta nacionalidad, pero que se consideren en una situación análoga por el hecho de ser extranjero, estar cruzando las mismas situaciones (búsqueda de trabajo, aprendizaje de idiomas, etc.) o por compartir costumbres y tradiciones (como la religión).</p>	<p>Mantenimiento de relaciones de <i>referencialidad</i> con las personas que están en su país.</p> <p>Se traslada al nuevo contexto con las personas que provengan de ese país.</p> <p>Se manifiesta cierta <i>dependencia</i> ya sea respecto de quienes disponen de informaciones para facilitar la ubicación en el nuevo contexto; de personas que poseen un cargo determinado en instituciones; o de los traductores que les apoyan en gestiones.</p>	<p>Estas actitudes se dan en los tres grupos analizados.</p> <p>Pueden verse expresadas de diversas maneras en la cotidianidad:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- En signos gestuales de contrariedad.</li> <li>- En expresiones verbales peyorativas acerca del "otro".</li> <li>- En manifestaciones más explícitas de desagrado.</li> </ul> <p>La percepción en algunas personas respecto de las relaciones entre unos y otros tiende, por lo común, a destacar los puntos negativos, más que las posibilidades de acercamiento o similitud.</p>
<b>Personas chinas</b>	<p>Este tipo de relaciones se da menos entre personas marroquíes y chinas, que con otras personas de otras nacionalidades.</p> <p>Entre algunas personas chinas y marroquíes existe prevención, aunque públicamente se mantengan tratos de deferencia.</p>		
<b>Personas de la comunidad de recepción</b>	<p>Algunas suelen considerar "lejanos" a los inmigrados. Esta lejanía se debería a los usos y tradiciones que poseen las personas y por las imágenes y estereotipos que se tienen de éstos. Algunas desarrollan una actitud <i>de deferencia</i>. Muchas veces esta deferencia se expresa en cierta colaboración básica.</p>	<p>Se destaca una dependencia laboral y social de parte de algunos/as marroquíes respecto de la comunidad de recepción, a la hora de encontrar orientación sobre reglas y usos locales.</p>	

### 10.1.7. Discriminación/Aceptación

Muchos de los prejuicios, estereotipos y estigmatizaciones de los grupos sociales, afectan directamente a las conductas y comportamientos cotidianos de las personas que se relacionan en un contexto cotidiano. En cierta manera, estos imaginarios sociales tienen una “eficacia social” concreta en el momento en que las personas se relacionan, produciendo o reproduciendo formas excluyentes de vinculación. No obstante, existen comportamientos que se alejan de estos imaginarios estandarizados y producen otras formas de relación, más abiertas y que pueden generar posibilidades de inclusión social más igualitarias. Por ello, planteamos esta categoría llamada *Discriminación/Aceptación*, para intentar describir tanto el tipo de racismo (fenotípico y cultural) que se da en las relaciones sociales como los signos de alterofobia explícita que se puede constatar en las vinculaciones cotidianas. Asimismo, en este apartado se intentan describir algunas conductas que muestran cierta generación de subalternización de los sujetos inmigrados y la resistencia que éstos desarrollan frente a este proceso de subordinación. Finalmente, se exponen algunas conductas alterofílicas que promueven una aceptación de la diversidad a nivel local.

Si bien las actitudes de rechazo se visualizan de parte del grupo mayoritario hacia los colectivos extranjeros, cabe consignar que también se evidencian actitudes de prevención en el otro sentido. Por un lado, un sector minoritario de *marroquíes jóvenes* manifiesta un rechazo abierto a ciertos comportamientos de la comunidad de recepción (sobre todo en cuanto a los valores que se promueven). Muchas veces estas conductas parecen responder a una defensa como grupo ante los intentos de asimilación de sus características culturales puntuales (sobre todo religiosas). Sin embargo, también se evidenciaron algunos comportamientos explícitos de rechazo hacia algunas personas locales –principalmente mujeres- y hacia las personas chinas (burlas callejeras, comentarios en voz baja, etc.), aunque resultan minoritarios dentro del colectivo marroquí que vive en Santa Coloma de Gramanet. Entre los *chinos* pueden encontrarse atisbos de un discurso discriminatorio hacia otros grupos de inmigrados –especialmente frente a los marroquíes- pero estas consideraciones no llegan a traducirse en comportamientos explícitos.

Se puede señalar que en la comunidad de recepción existen discursos, actitudes y comportamientos de discriminación hacia algunas personas por su procedencia, subvalorándolos en relación al grupo mayoritario. Estas formas discriminatorias y de rechazo se relacionan, como dijimos, con una cierta jerarquización de los grupos coexistentes en el entorno. No obstante, se pudo constatar el interés de *la comunidad de recepción* por evitar ser considerada como “racista”. De hecho una de las frases que aparece con frecuencia es “*yo no soy racista*”, aunque luego se sumen reticencias sobre los comportamientos de algunas personas inmigradas. Reiteradamente los miembros de la comunidad local se esfuerzan por justificar sus discursos, actitudes y comportamientos para no ser catalogados como xenófobos. Queda en evidencia que no resulta políticamente

correcto ser considerados como tales de acuerdo a los valores que la sociedad catalana y española promueven. Por ello, muchas personas intentan explicar detalladamente las causas o motivos que hay detrás de cada acción y actitud. El racismo se concibe casi específicamente respecto de las diferencias establecidas a partir de *rasgos visuales* (color de piel, forma de vestir, etc.). Sólo muy pocos de los miembros *de la comunidad de recepción* consideran que *el racismo* apuntaría también a discriminaciones por *aspectos culturales* más generales.

*“Por el físico, principalmente porque es el rasgo de distinción. Pero no veo que sea tanto. Se ven diferentes. No es tan directo porque nadie quiere parecer racista”. P4.H.(Cat).*

*“Además, aunque nadie lo admita, siempre hay un poco de racismo, la gente no puede pasar desapercibida, porque los chinos se notan por sus rasgos, por más que sepan hablar perfectamente, la gente les cataloga por sus rasgos”. P14.H.(Cat).*

Todo indicaría que el *racismo* que llega a ser más explícito es aquel que toma como elementos para la discriminación, signos que resultan evidentes (como el uso del idioma o la vestimenta), o comportamientos que son considerados “poco educados”. Respecto del *referente marroquí* tendría que ver con el uso del velo en la mujer, las chilabas, los burkas, y el uso del idioma en la calle. En algunos casos también por el color de la piel. Con el *grupo chino* serían sus rasgos más fenotípicos (rasgos de los ojos), sus comportamientos en grupos (como el hecho de hablar fuerte), algunas costumbres higiénicas y el uso del idioma en la calle.

*“La gente de acá lo toma como una invasión. Una señora me dijo que ‘que faltaba poco para que en Europa seamos todos morenos’...”. P21.M.(Cat)*

*“(A los chinos) en la calle se ve que los desprecian, les hacen cosas, les molestan, les gritan que son unos mafiosos y que tal y que cual”. P19M.(Esp).*

Si bien se reconoce más abiertamente las formas de *racismo físico* también se comprobaron comportamientos racistas referidos a temáticas de *carácter cultural*. Muchas veces, este tipo de racismo no es reconocido y tampoco llega a confrontaciones directas, aunque sí se manifiesta en ciertas actitudes cotidianas.

*“Hay mucha gente racista en Santa Coloma. Se nota, no sé como explicarlo. Nadie dice nada. Pero se nota... es que es mal visto decir algo. No sé, creo que se nota en la forma de ser de la gente hacia los extranjeros. Pareciera que no gusta”. P9.M.(Cat).*

*“Hay muchas excusas para justificarse pero hay un racismo latente. Por suerte todavía no está bien visto que se diga: yo soy racista. La gente no dice que es racista, pero sí dice que los moros y los chinos les quitan los puestos de trabajo, que son machistas, que son sucios, que chillan mucho...”. P18.M.(cat).*

Las manifestaciones contra la religión o contra las costumbres diferentes que poseerían los grupos inmigrados marroquí y chino (como *vestimentas, costumbres gastronómicas, formas de celebración y de relación cotidiana, maneras de trabajar, idiomas, etc.*) son expresiones que van poniendo en evidencia este tipo de racismo más de corte cultural. Respecto del *referente marroquí*, los comportamientos más usuales de prevención son en torno a su credo religioso. Se pudo constatar que alrededor de los pocos lugares de oración existentes -muchos de ellos pisos acomodados para este objetivo- son rechazados por miembros de la comunidad de recepción abiertamente, lo cual también es reconocido por las personas marroquíes.

*“Si ellos tienen su religión, me parece muy bien, yo tengo la mía. Mientras ellos respeten la mía, yo respeto la de ellos (...) Si vienen tantos, tendrán que tener (mezquitas) para practicar, ellos también tendrán que hacer cosas como nosotros hacemos las misas, y sus cosas, ¿no? Pero ya viste, a la hora que quieren un lugar de oración, la gente sale a la calle, se molesta, nadie quiere un templo musulmán cerca suyo, pero con las iglesias no pasa esto. Es porque no les agrada este tema religioso de ellos”. P6.M.(Esp).*

*“A los hombres les pasan otras cosas, pero si ellos no hablan no les pasa nada. Las mujeres tienen más problemas porque nos vemos más, a mí no me pasa porque no uso velo, pero a otras por el velo sí que les pasa”. P13.M.(Mar).*

Algo similar sucede con los rubros económicos de *la comunidad china*. Existen comportamientos de rechazo explícito por la instalación de tiendas comerciales, pero también por la existencia de pisos donde se desarrollan actividades de corte y confección. No sólo se reitera la percepción de sobreabundancia de estos servicios, sino también el posible daño que estas actividades pueden causar al colectivo local, sobre todo en términos económicos. También, una de las conductas más directas de rechazo y de infravaloración respecto de este grupo, se da por el cuestionamiento de sus costumbres higiénicas y usos gastronómicos.

*“La gente emigra en masa, formando guetos y así no se integra, no aprovecha la parte positiva que tiene la emigración que es que te puedes integrar a una sociedad y enriquecerte porque claro vives en un gueto con todo el ambiente que tendrías en otro sitio, y cuando sales de ese ambiente, pues chocas y te encuentras con una realidad muy distinta a la tuya, normalmente hay un rechazo fuera del gueto como de fuera hacia dentro. Hace sus comidas y sus fiestas, tienen música fuerte, o basta ver cómo se degrada el ambiente de aquí, con la suciedad... no son nada cívicos, muchos de ellos”. P11.M.(Cat).*



Este cierto *racismo cultural* puede entenderse como una justificación para explicar los malestares de las personas de la comunidad de recepción menos favorecidas económicamente. Cabe destacar que por la ubicación social y territorial de quienes disfrutaban de una mejor situación económica en Santa Coloma de Gramenet, éstos no conviven tan cotidianamente con las personas inmigradas.

*“Esa gente rica, era racista también. Una señora muy adinerada iba a pasar uno de sus pisos y dijo que no cuando supo que era para inmigrantes... esta gente hace este tipo de cosas, no son tan abiertos o simplemente se callan, pero no significa que no sean racistas, lo son pero se callan...”. P21.M.(Cat).*

Las clases sociales con menos poder adquisitivo se manifiestan más abiertamente contra quienes vienen de afuera, coincidiendo en que son ellas quienes comparten el espacio diario e interactúan más con las personas inmigradas. Además, este sector social es el que manifiesta más prevención y comportamientos discriminatorios ya que les afecta en mayor medida el hecho de situarse en una *posición de competencia* por los recursos públicos que otorga el Estado o por los espacios laborales disponibles. Algunas personas de la comunidad de recepción destacan que muchas de las ayudas sociales de carácter público (de servicios sociales, becas estudiantiles, bolsa laboral, etc.) están siendo copadas por las personas inmigradas, particularmente por los marroquíes. Se establece una vinculación entre supuestas características culturales de este grupo con el hecho de que se priorice socialmente como grupo desfavorecido en el municipio, al situarse entre las personas con menos recursos socioeconómicos. Se destacan frases tales como: *“piden y piden siempre”, “están acostumbrados, son así”, “son los que más piden cosas”*.

*“Yo no soy amiga de dar y dar y dar, porque precisamente aparece esta dependencia, este paternalismo. La gente se acostumbra. Esto lo digo especialmente de las personas marroquíes y de otros grupos porque los chinos no piden nada”. P19.M.(Esp).*

Por otra parte, si bien algunas actitudes discriminatorias resultan ser usuales en la cotidianidad de Santa Coloma de Gramenet, no son tan comunes *comportamientos agresivos directos* contra los grupos marroquí y chino, aunque se reseñan algunos casos puntuales.

*“Había un grupo de jóvenes hace un tiempo, creo que le llamaban ‘el corralillo’, estaban en contra de los inmigrantes, y hubo casos de violencia directa hacia ellos”. P19.M.(Esp).*

Se evidencian mucho más agresiones de *carácter indirecto*. Dentro de la misma *comunidad de recepción* se señala que las agresiones explícitas suelen provenir de personas jóvenes y adolescentes, mientras que las adultas manifestarían más discriminaciones verbales.

*“He visto enfrentamientos entre marroquíes y gente de aquí, sobre todo de parte de jóvenes... En el barrio he visto insultarse, pegarse, y amenazarse, he visto que algunos fines de semana, se han tirado botellas de cristal, se persiguen, pero son estos grupitos de jóvenes muy fachas (...) Un día afuera de mi casa había una ambulancia, estaban unos amigos argentinos y me dicen que recién unos chicos de aquí iban persiguiendo a unos marroquíes...”. P3.M.(Cat).*

*“A nosotros nos han amenazado alguna vez con quemarnos el local, también habían unos chicos que se ponían cerca y cuando salíamos nos gritaban: judíos, amigos de los moros... no entienden nada...”. P18.M.(Cat).*

También se pudo constatar que se desarrollan comportamientos de alterofobia menos explícita frente a los dos grupos inmigrados como, por ejemplo, colocarse por delante de ellos en los servicios públicos o en los comercios, quitarles los asientos en algunos lugares públicos, etc.

*“Hay gente bien racista, eso es cierto... hemos tenido caso de gente adulta que cuando ven que alguien extranjero está ocupando lo que ellos quieren, le dicen que se tiene que ir, o se colocan delante de ellos, sin preguntarles, o les quitan el puesto, les hacen desprecios, los miran mal con desconfianza, con rechazo. Claro que eso debe molestar, pero no todo el mundo es así...”. P10.M.(Cat).*

*“Si vas en la calle, y ves a dos marroquíes inconscientemente agarras el bolso, a lo mejor pasa cualquier de aquí y no lo haces, porque no asocias que esa persona lo puede hacer igual que el otro... el hecho de ser marroquí a lo mejor te agarras el bolso, o vas más insegura de que te molesten, o cruzas la calle. O pasas de acera porque también cuando van en grupo, llaman la atención a las chicas, y eso molesta”. P5.M.(Cat).*

Pese a estas discriminaciones manifestadas hacia las personas inmigradas, la comunidad de recepción también percibe un cierto nivel de agresividad por parte de algunas personas extranjeras, principalmente de un sector de hombres jóvenes del colectivo marroquí. Reiteradamente en el estudio se destacó que algunos jóvenes habían cometido robos con violencia, además de algunas faltas de respeto a las mujeres en la calle o en determinados centros, como las bibliotecas de la zona. Asimismo, se señalan las reacciones violentas que habrían tenido algunos hombres marroquíes al no comprender las normas de funcionamiento de ciertos servicios públicos o los roles que la mujer local desempeña como responsables de algunas entidades.

*“Me han contado chicas que iban por la calle y se han metido con ellas (jóvenes marroquíes)”. P4.H.(Cat).*

*“Hace pocos días tuvimos el caso de un chico que ofendió a una compañera y luego a mí. Le tuvimos que cerrar el servicio, después me veía en la calle y me gritaba... y*

*claro, con el tiempo vio que ni aquí ni en otro servicio se le abrían las puertas, entonces volvió, entonces yo le dije que tenía que pedir disculpas a mí y a la compañera, me miró con rabia, pero lo dijo a regañadientes...". P10.M.(Cat).*

Todo el *imaginario simbólico* de unos respecto de otros tiene una manifestación concreta en las formas de relación cotidiana. Pero, creemos que muchos de estos comportamientos explícitos de discriminación, se apoyan en justificaciones más generales extraídas de las políticas estatales de control de la inmigración o de las ideas que promueven los medios de comunicación social. Esta construcción social de las "personas inmigradas" en una situación de infravaloración, termina afectando también las condiciones efectivas de inclusión al nuevo contexto. En cierta manera, la "*eficacia social del imaginario*" permite la construcción de un escenario con más o menos posibilidades para que estas personas sean consideradas como "ciudadanas" legítimas en igualdad de condiciones. Estas posibilidades de inclusión se restringen al considerar las diversas dificultades que tienen los dos grupos de inmigrantes analizados para llevar a buen término sus respectivos proyectos migratorios y su forma de inserción local.

Entre los principales inconvenientes señalados por los *inmigrantes marroquíes* se destaca, en primer término, *la situación laboral*. Señalan que acceden a espacios de baja remuneración, que poseen escasas posibilidades para insertarse en un mercado igualitario (nichos económicos restringidos y de escaso valor social), o bien que presentan problemas para insertarse en el marco laboral legal (muchos de ellos trabajan sin papeles, sin contratos, sin seguridad social, etc.). Por otra parte, se destacan ciertos abusos laborales como una mayor cantidad de horas de trabajo, discriminación por características culturales especialmente derivadas de la práctica religiosa, falta de pagos mensuales, ciertos maltratos psicológicos en las relaciones cotidianas, etc. A todo cual se suman tanto las barreras burocráticas legales que se evidencian al pasar de una situación irregular a otra regular, como las dificultades para que una empresa otorgue una oferta de trabajo, o el requisito de volver a los países de origen para gestionar los trámites de legalidad, etc. Muchos inmigrantes se inician en empleos informales, lo que contribuye a una cierta sensación de *permanente inseguridad*. Según destacaron algunos hombres marroquíes, les genera inquietud la prolongación de un trabajo informal ya que siempre está la posibilidad de ser devueltos a su país y no permitírseles el retorno, o bien, el hecho de no poder regresar temporalmente a Marruecos para ver a sus familiares. Este temor llega a despertar sentimientos de rechazo respecto de la comunidad de recepción y a considerarles como "racistas" por el hecho de que no se les brinden las oportunidades necesarias.

Las personas marroquíes también destacan que otra dificultad que deben sortear es *la falta de reconocimiento a sus estudios*, sean básicos, intermedios o universitarios (tienen dificultades para poder legalizar los estudios, se exigen muchos trámites burocráticos y considerable tiempo de gestión). Otro problema es la dificultad para *encontrar vivienda*,

sobre todo, ante la poca disposición de algunos residentes de Santa Coloma de Gramenet para alquilar los pisos a extranjeros. Aquí se consideran sobre-exigencias no sólo referidas al ámbito económico (a veces se llegan a solicitar 7 u 8 meses de alquiler por adelantado como garantía), sino también en términos de prohibiciones expresas tales como no tener animales, no habitar más de cinco personas, no realizar encuentros o fiestas con muchas personas, exigencias higiénicas concretas, no desarrollar actividades que puedan afectar al resto de la comunidad, etc. Sin considerar que ya en muchas agencias se evita directamente el alquiler a personas de origen extranjero, sobre todo, si son marroquíes y chinas. Por otra parte, una dificultad que evidencia esta comunidad se relaciona con la *discriminación religiosa* por el hecho de ser “musulmanes”, en diferentes ámbitos (laboral, educacional, vecinal).

*“El hecho de sentirse extranjero no te lo puede explicar nadie. Cuando llegas, te vas enfrentando a las cosas de la vida, del día a día, evaluando los pasos de lo que has hecho, si lo que has hecho cambia algo tu situación. Desde el punto de vista económico, vamos mal. Tal vez hubiera sido mejor quedarse en Marruecos, estaba parado igual, pero estaba el sostén de la familia. El paso por aquí francamente me ha dado una cierta independencia, pero también una dependencia total del trabajo. Aquí también estoy sobreviviendo”. P24.H.(Mar).*

En el caso de las personas *chinas* las dificultades de inclusión son de otra índole, pero no por ello menos vinculadas a la efectividad del imaginario social presente en torno a este colectivo. Entre los obstáculos que deben sortear se encuentra la *falta de comprensión de sus prácticas de trabajo, de su visión del ahorro y de sus lógicas de funcionamiento como red* por parte de la comunidad de recepción. Esta incompreensión se manifiesta en forma de rechazos abiertos y en prejuicios generalizados. Esto implica dificultades concretas a la hora, por ejemplo, de buscar pisos para alquilar por el temor de las personas de la comunidad de recepción a que se sobreutilicen, lo que conlleva a que muchas personas chinas opten por comprar; o el rechazo por la instalación de tiendas chinas próximas a otras tiendas comerciales de personas locales. También deben enfrentar la *falta de comprensión respecto de sus formas de expresión oral* ya que suelen hablar en un tono más alto que la población local, por ejemplo, o su forma de relación grupal en los espacios públicos. Asimismo, las personas chinas han de enfrentar la *presunción a priori de que no desean vincularse con las personas locales*, lo que genera también exclusiones respecto de la concreción de servicios dirigidos hacia este referente, o de su participación en actividades locales.

- **Subalternización y resistencia**

Las mismas condiciones que dificultan la inserción de las personas inmigradas en igualdad de oportunidades respecto de las personas de la comunidad de recepción, creemos que reproduce el imaginario de *diferencia radical* en términos de procedencia. Pero, además, producen formas diferenciadas de posicionamiento entre unos y otros,

generando procesos de subalternización<sup>69</sup> hacia las personas inmigradas. Esta situación de subordinación afecta a las *personas marroquíes*, sobre todo, ante la posibilidad de acceso en términos igualitarios a áreas como el trabajo, la vivienda, la libre expresión religiosa y cultural o la participación política.

*“Trabajé con una empresa, primero bien, algunos me preguntaban por las cosas de los marroquíes, de los sitios, la comida, pero cuando ya han tenido una confianza conmigo, me comenzaron a tratar mal, o al menos yo lo sentí más. Además todo el tiempo que trabajé en la fábrica estuve “en negro”, sin seguridad, trabajaba a veces hasta 12 horas en la obra, dos meses no me pagaron, dijeron que no tenían dinero. Les dije que yo no tenía dinero, que de dónde sacaba, pero ellos me dijeron que ya me pagarían el otro mes. Tuve que pedir dinero a unos paisanos. Después me pagaron la mitad”. P23.H.(Mar).*

*“En un camión de descarga trabaja un hombre marroquí que conozco y que me saluda, al parecer trabaja con un sudamericano y por la forma de hablar, también con una persona local. (C.O: Me doy cuenta que muchos comercios, principalmente de extranjeros, son atendidos por gente de las dos comunidades que estoy examinando. Creo que también existe una predominancia de inserción de las personas marroquíes en labores de carga y descarga, en labores de la construcción, etc.)”. (O.P.)*

Sólo algunas personas de la *comunidad de recepción* reconocen que las actuales condiciones sociales que se les brinda a las personas inmigradas son desventajosas para ellas llegando a ser consideradas como *“ciudadanas de segunda categoría”*. Esta concepción surge entre los locales que son más críticos y están abiertos a la llegada de personas inmigradas. Ellos reconocen que los espacios sociales donde se les deja insertarse corresponden a los desechados por la población nacional -tanto laborales, educacionales como residenciales- y, por tanto, son los puestos más bajos dentro de la escala socioeconómica. Esto se señala de la inmigración en general, pero específicamente del trato que se les brinda a las personas de origen marroquí.

*“Las viviendas algunas siguen siendo muy sencillas y permiten una pseudo-inmigración clandestina. Existen muchas personas viviendo en condiciones muy malas, pagando por cama, etc. Muchos abusos de parte de gente de aquí que se aprovecha de la precariedad en que muchos extranjeros están, porque no pueden denunciar, ni hacer nada”. P14.H.(Cat).*

*“Primero limpié dos casas para una gente española, pero bueno, el dinero no me llegaba*

---

<sup>69</sup> Tomaremos la idea de S. Dube que plantea que los procesos de subalternización conlleva a que los sujetos sean apartados de forma intencional o no, hacia los márgenes del sistema social y que sean conceptualizados y representados desde el discurso del “Otro”. El “subalterno” sería quien está subordinado, puesto en situación de inferioridad o bien posicionado de una manera instrumental por otras personas; y aludiría a una situación de dominio, no únicamente de clase, sino también política, relacional y cultural. (Dube, 2001).

*al fin de mes. Después una persona conocida, me presentó a una señora para que la cuidara en casa, tenía que hacer su comida y atenderla. Era una señora mayor. Nosotros respetamos mucho a la gente mayor. Ahora hago turno en una panadería. Es un poco duro, pero bueno, te acostumbras". P13.M.(Mar).*

Los chinos no se sienten subordinados a la comunidad de recepción, sobre todo porque su proyecto migratorio está relacionado con el ámbito laboral el cual, para la mayoría, está gestionado desde su propia comunidad de referencia. Sin embargo, se puede apreciar en algunos discursos que la *subalternización* hacia este grupo podría estar dada en términos culturales y sociales. Esto se evidenciaría en el posicionamiento de acomodación que asumen muchos inmigrados chinos respecto de la comunidad de recepción, sobre todo al considerar que habitan un espacio que no es el suyo.

Ante las representaciones sociales y las condiciones materiales que deben afrontar las personas inmigradas, algunos miembros de los colectivos marroquí y chino desarrollan algunas *reacciones de resistencia*, explícitas e implícitas, para hacer frente a esas discriminaciones. Estas reacciones pueden ir desde *la ocupación espacial* –de forma visible y ostensible- de ciertos lugares públicos que tradicionalmente eran vistos como de uso de las personas de la comunidad de recepción, (plazas públicas, zonas de comercio, zonas de esparcimiento y ocio, algunos barrios, etc.); como a través de manifestaciones públicas de defensa de sus derechos como grupo social (defensa de la libertad religiosa en el caso de algunas personas musulmanas<sup>70</sup>).

La sensación entre las personas marroquíes es que existe más rechazo hacia ellas por el hecho de ser musulmanas. Una forma de resistencia ante estas posibles catalogaciones se evidencia en el *aumento de la visibilidad de características específicas culturales asignadas por el credo religioso*. En la cotidianidad se visualizan más mujeres con velos (también con burkas), hombres con chilabas y luciendo la tradicional barba musulmana, también más presencia social en lo público, más exigencias por los derechos religiosos, etc. Es decir, a mayores críticas públicas hacia el supuesto carácter *musulmán*, más signos religiosos se hacen visibles en el día a día. Creemos que esto puede explicarse tanto por *una necesidad de reafirmación grupal* por las críticas que reciben hacia su identidad religiosa desde el entorno social, como también, por *la oportunidad estratégica de defender derechos* que hasta ese momento no habían sido expuestos de forma sistemática. En ese sentido, cabe señalar que una forma de resistencia frente a las críticas o exclusiones de las que pueden ser objeto tanto algunas personas marroquíes como también chinas es, precisamente, la *enfaticación de sus relaciones intra-grupo*. En cierta medida, esto podría explicarse como una búsqueda de seguridad y reafirmación social ante la discriminación de la que pueden ser objeto fuera de su colectivo por el resto de la sociedad. Como hemos señalado, si bien *las*

---

<sup>70</sup> Durante el curso de esta investigación, desarrollaron manifestaciones y negociaciones con el Ayuntamiento de Santa Coloma de Gramenet por la marginación religiosa local.

*personas chinas* del estudio no señalan comportamientos de rechazo explícito por parte de la comunidad de recepción hacia ellas, sí destacan la falta de comprensión de sus formas de actuación. La estrategia de resistencia de las personas chinas -quizás no de forma conciente- es, precisamente, lo de volverse hacia su mismo grupo de referencia en las actividades laborales pero también en los aspectos lúdicos, festivos y de ocio (haciendo ocupación del espacio público, muchas veces, o mostrando indiferencia hacia las críticas que se hace a sus actividades comerciales o laborales).

- **Conductas alterofílicas**

Dentro del estudio también se observó la presencia de actitudes empáticas por parte de algunas personas de la comunidad de recepción hacia los dos grupos inmigrados. En estas personas predominaría una visión más abierta al fenómeno de la *inmigración* aspectos positivos, destacando en particular la oportunidad de encuentro con personas de referentes diversos.

*“Tengo una visión de esperanza, a veces logras ver pequeños gestos de relación mutua que te hacen tenerla, pero lo que yo desee... es más lo que no es, de lo poco que empieza a ser. Sí que desde la entidades cívicas, la gente sensibilizada, con más sentido de cohesión social, sí que hay ese deseo por intentar relacionarnos todos aunque eso implique también dejar algunas cosas locales”. P14.H.(Cat).*

*“Es una entidad más política que otras entidades que se dedican al trabajo con personas extranjeras, y por tanto, participan más en actividades de defensa de los derechos de personas inmigradas. La mayoría de las personas que trabajan en esta entidad son nacionales, aunque hay dos hombres marroquíes que están actualmente trabajando. Esta entidad funciona principalmente con voluntariado, aunque recibe diversas subvenciones públicas y privadas. También se evidencia un cierto discurso crítico respecto de las acciones emprendidas por el gobierno local respecto de la inmigración”. (O.P.).*

Se puede señalar que esta actitud de apertura pudo apreciarse en diversos *comportamientos cooperativos* que algunas personas de la comunidad de recepción desarrollaban con respecto a los colectivos marroquí y chino pero, además, en diversos servicios específicos que se establecen para personas inmigradas (como las clases de castellano y catalán).

*“(Un joven marroquí) Dice que vino a este lugar para aprender castellano porque aunque conocía algo, aprendido en Marruecos, necesita manejarlo de mejor forma para poder relacionarse con la gente. Me cuenta que está contento en ese centro porque allí ‘no se hace discriminación como en otras partes’”. (O.P.).*

*“La relación es casi nula. Excepto algunos núcleos muy sensibilizados que por acogida, por recepción, por deseos, hacen ese esfuerzo, el resto de la población no lo hace. Es más la sensibilización de ciertos grupos sociales y políticos, entidades cívicas. Pero es difícil encontrar eso en la población más sencilla”. P14.H.(Cat).*

Entre las conductas cooperativas que se manifestaron están aquellas que van desde la simple orientación callejera, hasta el apoyo más político y comprometido en las reivindicaciones de las personas inmigradas. Por ejemplo, algunas personas de la comunidad de recepción han hecho esfuerzos por colaborar en la solución de algunos de los problemas económicos que afectan a los grupos de inmigrados analizados. Entre estas conductas se pueden citar la acogida de personas en sus casas, o el empadronar en sus viviendas a inmigrantes marroquíes o chinos, diversas actuaciones voluntarias en pro de la satisfacción de las necesidades específicas de estos grupos, etc.

*“Me cuenta que hace tiempo que intenta ayudar a la gente que viene de afuera, porque, según dice, ella es muy amiga de una mujer que hace clases a mujeres marroquíes y que siempre le cuenta historias muy duras sobre ellas. Me dice, “yo intento hacer lo que puedo”. (O.P.).*

*“Otra mujer asistente me dice que para ella ha sido importante la relación con algunas personas concretas de Santa Coloma porque las han acogido muy bien, especialmente porque éstas son profesoras de castellano, pero además porque les han orientado en la búsqueda de trabajo, y cuando ellas se han sentido mal o tristes por estar lejos de su familia, estas personas han sido de mucho apoyo y muy afectuosas. Una de las mujeres, también cuenta que una de estas profesoras le consiguió una beca para poder estudiar un programa de formación de auxiliar de enfermería y que incluso sin papeles, la aceptaron en una residencia y que después le han hecho los papeles”. (O.P.).*

Cabe consignar que en Santa Coloma de Gramenet se han establecido diversas organizaciones civiles que están orientadas hacia los grupos inmigrados (academias de estudios, organizaciones de mujeres, entidades de apoyo y asesoría, etc.), además de las diversas asociaciones que han emergido de los mismos colectivos.

*“Algunas personas de acá realizan esto de la ‘desobediencia cívica’. Es gente solidaria hacia el inmigrante. Lo que hacen es empadronar a gente que no vive en el domicilio como si viviera realmente, así éstos pueden obtener algunos beneficios mínimos de salud y educación”. P20.M.(Cat).*

*“Se intenta ayudar... Se van haciendo formaciones del personal sanitario, y se nota un cierto interés por lo que está pasando. Los dos hospitales hicieron guías por ejemplo para inmigrados”. P16.M.(Esp).*



Esta disposición de mayor apertura se da en algunos núcleos específicos de la comunidad de recepción. No obstante, el mayor contacto con personas extranjeras ha hecho que se normalicen conductas que antes podrían parecer impensables, como la de que cada vez sea más común que personas locales vayan a comercios abiertos por personas inmigradas (principalmente de chinos aunque también se interesan en las tiendas pakistaníes y marroquíes). Las mismas personas de la comunidad de recepción destacan que esta actitud de colaboración con las personas inmigradas les ha llevado a *cuestionarse algunos estereotipos* que poseían (principalmente del referente marroquí); y también a actuar “sin miedos” ante quienes consideraban en un principio como “diferentes”. Esta vinculación se reconoce como un “trampolín” para incentivar un mejor conocimiento sobre los referentes culturales de los que proceden las personas inmigradas.

*“Es adaptarse, todos, el saber convivir, tanto ellos como nosotros, como nosotros con ellos. Eso hace falta, es la base, el que tú sepas interaccionar con ellos, se te abren muchísimo las puertas y conoces más”. P5.M.(Cat).*

*“La tendencia debería ser a enriquecernos de los demás, ellos aprender nuestro idioma, nosotros el suyo y a partir de allí miles de cosas... lo que falta a los dos grupos es curiosidad por la otra”. P7.H.(Cat).*

Dentro de esta disposición alterofílica, también podría considerarse el hecho de que exista una cierta crítica por parte de la comunidad de recepción *al ordenamiento socioeconómico mundial* como generador de los movimientos migratorios. Se señala la idea de que la inmigración es un fenómeno transversal en el que bajo las actuales condiciones sociales cualquier persona podría llegar a incurrir. Reiteradamente, se recuerda que en décadas pasadas, mucha gente de España emigró a Alemania, Francia o a Latinoamérica para buscar una mejor calidad de vida y que, si bien actualmente esto se ha revertido, no implica que en el futuro no pueda volver a pasar.

*“Nosotros mismos en otros tiempos hemos marchado allí donde hizo falta ir, me parece bien que vengan, pero también me sabe muy mal que lo pasen mal los que no tienen trabajo”. P9.M.(Esp).*

*“En el fondo no lo veo bien ni mal, es una cosa que está ocurriendo, es normal que ocurra, al fin y al cabo, si hay desequilibrio económico entre las diferentes partes del mundo, que tienda haber un equilibrio. Es normal, entonces, que migre la gente”. P7.H.(Cat).*

En estas personas con posturas más alterofílicas, no se evidencia una prevención hacia *una posible pérdida de identidad cultural* como en otros sectores de la comunidad de recepción. Incluso algunas manifiestan que consideran *al cruce de referentes culturales*

como un aspecto positivo, un aporte y un crecimiento para las sociedades. Otros valoran la diversidad manifiesta de cualquier grupo social.

*“Culturalmente también es importante. El hecho de tener que convivir y de aprender a convivir y a trabajar con gente de otras culturas, hace que se te abra la mente, él que no se abre claro nunca verá nada positivo de los inmigrantes, si te quedas cerrado en ti mismo, pero si te abres, aprendes cosas”. P7.H.(Cat).*

*“Hay que aceptar más, de ambas partes, de la misma manera que yo acepto cuando voy a un país que hay una serie de valores culturales, has de aceptarlos, más cuando no son agresivos para tu propia persona. Si una marroquí se siente bien con la cabeza cubierta me parece perfecto, hay que aceptar que los valores democráticos que defendemos pasa por esto: que tengan los mismos derechos, pero a la vez también deberes que tenemos los demás”. P8.H.(Cat).*

Entre las personas que se muestran más sensibilizadas con la situación de las personas inmigradas, se percibe también un mayor conocimiento de los contextos de procedencia de las personas inmigradas (Marruecos y China) y de sus diversas manifestaciones culturales. En algunos casos puntuales, se pudo constatar que intentan evitar las discriminaciones que otras personas de la comunidad de recepción puedan cometer frente a las personas extranjeras, actuando en su defensa o promoviendo diversas acciones de sensibilización.

*“Ante esos casos donde hemos visto que se dan conductas racistas, hemos hablado con el equipo y lo que hacemos es que cuando vemos que puede pasar, nos adelantamos y censuramos a quienes estén cayendo en esas conductas, o hacerles ver a los inmigrantes que ellos también tienen el derecho y que no se trata de que cualquiera le diga qué tiene que hacer... me acuerdo de una pareja adulta que siempre hacía que se levantaran para ellos ocupar su lugar, ahora cuando aparecen nosotros les decimos a quienes están ocupando el lugar, que tienen media hora más y que sólo a esa hora se tiene que levantar, no antes”. P10.M.(Cat).*

Muchas de estas personas de la sociedad de recepción desarrollan también defensas explícitas del derecho religioso de las personas marroquíes. Durante la investigación se constataron manifestaciones de apoyo directo, en forma personal pero también de parte de diversas entidades locales, hacia las asociaciones marroquíes involucradas en la defensa del credo religioso. Este sector de la comunidad de recepción señalaba que así como otras religiones tienen la posibilidad de expresarse libremente, las personas musulmanas también debían poseer estos espacios.

*“Cualquier cosa que tenga que ver con una religión, crea cierto rechazo, pero más los musulmanes, sobre todo por los últimos episodios. Yo no veo cual es el problema para que tengan un lugar de oración donde puedan ir, como también lo hacemos muchos en otras religiones. Existe un rechazo de todo lo que exista o huela a religión, lo mismo que muchos cristianos sufren aquí mismo que se les rechaza por eso, existe un rechazo al tema religioso en sí, como una tontera, pues también hay rechazo con las religiones de otras culturas. El pañuelo como afirmación cuesta mucho que se tolere”. P4.H.(Cat).*

Desde la perspectiva de estas personas, *la relación vecinal* aparece como un elemento que posibilita un mayor acercamiento entre los grupos de inmigrados y la comunidad de recepción. Constantemente se señala que si los dos grupos de inmigrados respetan las normas de convivencia vecinal o dialogan las diferencias que se puedan tener en las expresiones socioculturales, su presencia en las viviendas no tendría por qué causar molestia a la comunidad, al menos no más que una persona nacional que no respete los acuerdos comunitarios.

*“Falta tiempo, pero en el día a día te va tocar vivir al lado de un vecino marroquí o chino, algo que antes no te encontrabas, se terminarán por conocer aunque sea indirectamente, el trabajo será verlos como un igual... hacer esfuerzos básicos, hablar, saludarse... cotidianamente se pueden hacer pasos”. P3.M.(Cat).*

*“No me va a molestar la convivencia con una persona por ser de otro país, no más que un vecino catalán que a lo mejor a las 6 de la mañana ponga la radio muy fuerte porque se va a trabajar. No tiene por qué molestarme alguien por su nacionalidad”. P8.H.(Cat).*

Estos comportamientos de colaboración por parte de la comunidad de recepción, también se comienzan a percibir en áreas laborales donde actualmente se desarrolla un mayor contacto entre personas catalanas, españolas e inmigradas. Por ejemplo, el aseo domiciliario y el cuidado de ancianos en Santa Coloma de Gramenet es un campo de trabajo donde se está contratando a muchas personas inmigradas (principalmente algunas mujeres marroquíes), lo que generaría una relación más cercana con las familias. Sin embargo, *no suele darse un cuestionamiento hacia el tipo de trabajo* en que se está situando a las personas inmigradas -aún cuando éstas puedan tener un buen nivel educativo- o respecto de la subcontratación o el trabajo sin papeles regulares. Sólo algunas personas de la comunidad de recepción abogan por mejores condiciones sociolaborales para las personas inmigradas, sobre todo ante la discriminación que pueden sufrir en cuanto a la forma de contratación, al abuso en la cantidad de horas de trabajo o en los bajos sueldos.

Los dos colectivos perciben el apoyo que les brindan algunas personas de la comunidad de recepción. Preferentemente, los marroquíes se sienten más respaldados por particulares que por las instituciones públicas o civiles. Este colectivo recalca el apoyo recibido para ser ubicados laboralmente o el soporte para aprender los idiomas vehiculares. La cooperación por parte de la comunidad de recepción con *las personas chinas* se da, fundamentalmente, en la realización de trámites, o en el traspaso de informaciones sobre las normas vecinales y legales. Sólo cuando existe un mayor tiempo de estancia, los residentes chinos recurren a los servicios locales de aprendizaje de lenguas.

*“Los chinos no expresan nunca que necesitan algo, no están acostumbrados, entonces no puede haber mucha cooperación. En China están acostumbrados a que cuando uno hace un favor, espera a que le devuelvan el favor, es así, eso es lo normal, esto hace que no se fien de muchas cooperaciones, y por tanto menos aún la buscan”. P22.M.(Cat).*

*“Cuando llevaba poco tiempo, sabes poquitas palabras, las otras personas quieren ayudarte, quieren mostrar el país. La gente española me ayudó a hacer papeles, me dieron la oferta sin conocerme ni nada, solamente amistad. Hay gente buena que ayuda a la gente de afuera. Hay alguna gente que ayuda para encontrar trabajo, para saber el idioma, no es una actitud general, solamente alguna”. P13.M.(Mar).*

Para transformar las relaciones de exclusión que mayoritariamente se dan en el entorno analizado, se pueden desarrollar diversas acciones educativas. Por un lado, consolidar acciones de sensibilización social frente al avance del *racismo cultural* presente en la ciudad. Esto implica educar en el respeto hacia la diferencia sociocultural (en cuanto a usos, costumbres, idiomas, etc.), y la estima de la *diversidad* como un valor para los actuales marcos comunitarios frente a la tendencia a la homogenización y a la asimilación cultural. Por otra parte, se necesita desarrollar una *actitud de denuncia* ante los comportamientos institucionales y personales de rechazo, además de favorecer una *actitud crítica* respecto de las conductas evidentes de exclusión. Desmontar el racismo implica la formación de habilidades para desarrollar un análisis social respecto de las condiciones que lo posibilitan, pero también una reflexión personal en cuanto a las acciones que cada individuo lleva a cabo y que pueden fomentarlo. Todo ello requiere también educar emocionalmente a los residentes para aprender habilidades empáticas y de apertura hacia lo diferente, además, de formar para la adaptación al cambio social.

Como ya hemos señalado, la participación es básica. *Dar voz* a los grupos minoritarios en el ambiente local como *agentes vecinales legítimos* es algo que debe fomentarse, sobre todo para evitar la consideración de algunos individuos como *extraños*, o bajo una categoría

de subordinación social. De ahí que también la sensibilización requiera promover los comportamientos alterofílicos o cooperativos que ya se dan –aunque en menor grado– dentro de la comunidad. Sin embargo, para evitar la exclusión social, no sólo basta un análisis crítico de los comportamientos sociales y particulares, sino también una *promoción de la igualdad en el acceso a las condiciones socioeconómicas independiente de la procedencia* ya que esto genera un sentimiento de pertenencia en las personas inmigradas, y evita la estratificación estructural de los residentes en una separación infranqueable entre nacionales y extranjeros. La posibilidad de acceso igualitario cuestiona por un lado, la subvaloración de parte de la comunidad de recepción hacia las personas extranjeras y, por otro, evita la generación de etnicismos y actitudes separatistas en los mismos colectivos inmigrados.

## Cuadro sinóptico N° 20: Discriminación/Aceptación

	Comportamientos heterofóbicos	Comportamientos heterofílicos
<b>Personas marroquíes</b>	<p>Verbalmente se manifiesta en algunas un rechazo hacia las formas de relación de la comunidad de recepción.</p> <p>A nivel de comportamiento se denota discriminación hacia las personas chinas (burlas callejeras, etc.).</p>	<p>Se manifiesta una intención en la gran mayoría de desarrollar relaciones más profundas con la comunidad de recepción.</p> <p>Se destaca el interés de algunos por aprender los idiomas locales por conocer las formas de organización local, por participar más en actividades locales, y por ser considerados dentro de las redes de trabajo.</p>
<b>Personas chinas</b>	<p>Se manifiesta un discurso discriminatorio respecto de otros grupos de inmigrados (posicionamiento respecto del colectivo marroquí).</p> <p>A nivel de comportamiento no se evidencia explícitamente.</p>	<p>En las personas que llevan más tiempo de asentamiento, se nota un interés por conectar con las personas de la comunidad de recepción.</p> <p>Muchos intentan dar a conocer sus tradiciones en las fiestas locales, lo que es tomado como algo significativo para poder conectar con las personas del entorno.</p>
<b>Personas de la comunidad de recepción</b>	<p>Se percibe una discriminación discursiva y también a nivel de comportamiento. Se sustenta en diferencias establecidas a partir de rasgos visuales (color de piel, forma de vestir, etc.) pero también en un cierto <i>racismo cultural</i> que se manifiesta en actitudes cotidianas. Ejemplo de ello, son las protestas contra la religión, o bien contra las costumbres diferentes a nivel personal (higiene, formas de relación, etc.).</p> <p>No son comunes comportamientos agresivos directos contra los dos grupos estudiados, aunque se reseñan algunos casos puntuales.</p>	<p>El contacto cotidiano lleva a que algunos se interesen por conocer más los referentes de las personas inmigradas.</p> <p>Se le asigna a la inmigración aspectos positivos, destacando la oportunidad de encuentro.</p> <p>Entre las conductas cooperativas que se manifestaron están aquellas que van desde la simple orientación callejera, pasando por el establecimiento de relaciones más cercanas a nivel vecinal, hasta el apoyo más político y comprometido en las reivindicaciones de los grupos inmigrados.</p>







---

## **CUARTA PARTE**

---



# CAPÍTULO XI

## UNA PROPUESTA SOCIOEDUCATIVA



### 11.1. Algunas propuestas conclusivas

Las diversas temáticas que se han ido profundizado a lo largo de este trabajo nos permiten establecer algunas *conclusiones* provisionales respecto de la forma en que se desarrollan las relaciones entre personas con referentes socioculturales diversos así como ciertas orientaciones para la *acción socioeducativa*. Cabe recordar que nos ubicamos desde una posición epistemológica constructivista y compleja. Por ello, reiteramos que las conclusiones extraídas a partir del cruce de técnicas etnográficas son *parciales*. No pretenden dar, si ello fuera posible, un conocimiento completo y acabado en torno a la realidad de la inmigración en Santa Coloma de Gramenet. Sólo se aspira a lograr un aporte *situado* y una mirada transversal al tema de las relaciones que se gestan en este entorno, para poder inferir de ella ciertas consideraciones de carácter socioeducativo que puedan contribuir a transformar las actuales condiciones de convivencia social.

#### 11.1.1. Desafíos estructurales para una inclusión efectiva

A nivel macropolítico se podría señalar que en la forma de inclusión de las personas inmigradas marroquíes y chinas que se está desarrollando en Santa Coloma de Gramenet adquieren un peso importante:

a) Las *expectativas* satisfechas o insatisfechas de los proyectos migratorios que poseían las personas inmigradas antes de su traslado. En su gran mayoría, se ha comprobado que no logran una satisfacción a mediano plazo lo que dificulta su inserción efectiva en igualdad de condiciones al resto de la ciudadanía. Pero, además, esta insatisfacción da pie a la consolidación de ciertas *subjetividades desvalorizadas*, es decir, la autopercepción de las personas en una situación de desmedro respecto de otros sujetos residentes en el mismo contexto. Este fenómeno dificulta que se consolide un sentimiento de *pertenencia real* a la nueva comunidad. También, la insatisfacción de esas expectativas lleva a que las personas inmigradas cambien la idea de *proyecto transitorio de emigración* a un *proceso de asentamiento estable*. Cabe señalar que estas expectativas van siendo moderadas con el paso del tiempo porque se sustentan en un desconocimiento del lugar de recepción, o bien, en el sobredimensionamiento de las condiciones socioeconómicas del contexto de acogida.

b) La conformación de *las redes de apoyo* que están en funcionamiento y que perduran en el tiempo. Estas redes sociales constituyen un sostén psicológico, estratégico, económico y de reproducción cultural que permite a los inmigrados adquirir ciertos conocimientos básicos del entorno. Este respaldo del grupo se contrapone a los escasos dispositivos de acogida que existen en la ciudad, tanto desde la administración como de entidades de la comunidad de recepción. Paradójicamente, estas redes de apoyo también disminuyen la posibilidad de encuentro y relación con personas locales y favorecen, en algunos casos, una cierta *consolidación de guetos* residenciales, económicos y culturales.

c) Los obstáculos a nivel socio-económico y jurídico que deben afrontar los grupos inmigrados en su intento de inserción social. Se evidencia una serie de trabas burocráticas que surgen como una extensión del *control* fronterizo y hace que éste se convierta en el centro de las *políticas internas de recepción* de las personas inmigradas. Z. Bauman (1999) señala que en las actuales poblaciones el enemigo exterior de las antiguas ciudades, se ha trasladado del imaginario colectivo, al interior de los muros. Estos obstáculos se asientan en un discurso oficial que muestra un rechazo velado hacia las personas inmigradas, reproduciendo con ello una *geografía imaginaria* (Said, 2003) sobre la inmigración con claras características negativas. Estos discursos y prácticas de *control* desde el Estado, tiene un impacto efectivo en las imágenes que las personas de la comunidad de recepción a nivel local poseen y, por tanto, afectan directamente a las relaciones con extranjeros. Muchas de estas imágenes están asentadas en la idea de que las personas emigran exclusivamente por razones económicas, sin considerar la gran cantidad de factores que actúan en los movimientos migratorios.

Paradójicamente, la conjunción de estos tres factores antes mencionados provocan -con dificultades importantes pero también con estrategias de apoyo diversas- el desarrollo de una *co-habitación estable* en el tiempo con la comunidad de recepción. En otras palabras, podríamos aventurarnos a decir que en Santa Coloma de Gramenet se

hace manifiesta *una comunidad local en construcción permanente* integrada por catalanes, por españoles venidos en otras épocas desde otros puntos de la península y los *nuevos vecinos* procedentes de otros países. Si consideramos que la incomunicación entre las partes resulta imposible<sup>71</sup>, esta *comunidad en construcción* desarrolla en el tiempo ciertas relaciones de compenetración y, a la vez, de conflictos. Este fenómeno de acomodación es, por lo demás, un rasgo transversal actualmente en diferentes espacios sociales, como producto de que los movimientos transnacionales comienzan a ser un *rasgo estructural* a nivel mundial.

Estas interacciones cotidianas están marcadas por cierto *grado de indeterminación* ya que ni siquiera entre los miembros de la misma comunidad de origen se traspasan mecánicamente los significados, sino que se recrean en un *juego interpretativo* de cada persona. Lo importante es observar que la relación constante y cotidiana entre los distintos residentes de un espacio concreto –como Santa Coloma de Gramenet– consolida una *coordinación de acciones* mediante el lenguaje, la codificación y re-codificación constante de conductas.<sup>72</sup> Esta situación, por ejemplo, se evidencia en que, actualmente, en el diario vivir de Santa Coloma, resulta algo “normal” encontrarse a personas extranjeras y no es considerado como un evento exótico o extraño. En la interacción que se da espontáneamente los miembros de esta comunidad mixta en gestación están, poco a poco, coordinando consensualmente sus emociones, las formas de concebir al “otro” y las acciones y comportamientos que desarrollan, sean éstos de carácter positivo o negativo. Potenciar relaciones de entendimiento más que de choque, donde se acepte cierto nivel de indeterminación y promover una profundización del diálogo, resulta una tarea básica para una buena convivencia en este nuevo contexto.

Sin embargo, para fomentar esta convivencia tampoco se pueden obviar *las dificultades estructurales que las diversas personas inmigradas* -chinas y marroquíes en este caso- deben enfrentar para poder tener una mejor inserción social: barreras jurídicas y sobreexigencias legales, procesos obstructivos para su efectiva inserción laboral, problemas a la hora de encontrar pisos de alquiler, desvalorización de su mano de obra, dificultades para el reconocimiento de sus estudios, escollos para el aprendizaje de las lenguas vehiculares aparte de los diferentes procesos de alterofobia existentes, etc. Para que puedan concretarse actitudes heterofílicas se requiere de una interacción donde los sujetos puedan concebirse en cierto grado de *igualdad*<sup>73</sup> como vecinos/as de un mismo territorio. Al respecto, las dimensiones político-económicas y jurídicas estatales que enmarcan las

---

<sup>71</sup> De acuerdo a las propuestas de la Escuela de Palo Alto, no existe la posibilidad de no comunicar, ya que todas nuestras conductas cotidianas comunican “algo” a “alguien”. (Watzlawick, 1997).

<sup>72</sup> H. Maturana (1999) desarrolla estos planteamientos.

<sup>73</sup> T. San Román (1996) destacará que para generar espacios de heterofilia se requiere una paridad previa que es dada por la integración mutua, entendida exclusivamente como aquella que permite el uso de los derechos cívicos y que no implica una asimilación étnica.

relaciones cotidianas resultan importantísimas, ya que tienen una *eficacia social* (Mafessoli, 2003) en el mantenimiento de estereotipos, prejuicios y estigmatizaciones de los grupos inmigrados.

### 11.1.2. Estrategias de acogida

A través de las opiniones recogidas, se pueden apreciar diversas formas de considerar *la inclusión social*: desde una posición *asimilacionista* que implica un abandono de referentes que no sean considerados como *similares* a los comportamientos locales, hasta una visión *inclusiva-integradora* que involucra un juego dialéctico entre el respeto a la diversidad y a las diferencias en las manifestaciones culturales, así como el ser considerado un “igual” dentro de la comunidad, sobre todo en cuanto a derechos y deberes. Sin embargo, cabe destacar que las nociones de *inclusión o integración* aparecen referidas exclusivamente hacia las personas extranjeras respecto del grupo mayoritario. Se podría decir que el discurso predominante tiende a considerar que la *integración* se refiere sólo a las personas inmigradas y, por tanto, no se considera la posibilidad de que esa integración sea un proceso que implique el desarrollo de acciones adaptativas del mismo grupo de acogida. En otras palabras, el colectivo de acogida no aprecia como algo posible que la llegada de personas extranjeras cambie el mapa sociocultural y las formas de actuación tradicionales, de manera que eso les lleve a requerir el aprendizaje de nuevas competencias sociales para habitar en un medio socioculturalmente diverso.

De esta manera, se evidencia un cierto predominio de una *asimilación sociocultural* como camino para la inclusión de las personas extranjeras, consolidando la necesidad de una *uniformización cultural* respecto de la comunidad local. La respuesta de algunos sectores de inmigrados, por un lado, es el *cierre* en la propia comunidad –en el grupo chino esto es considerado como algo totalmente “normal”–, o bien, de *etnicismo* y rechazo hacia la comunidad de recepción, como es el caso de algunas personas marroquíes.

Así, tanto en la comunidad de recepción como entre las personas inmigradas se da un reconocimiento del contexto como una *realidad multicultural*: aparece como algo normalizado la presencia de personas con referentes diversos. Es decir que se tiende sólo a aceptar la *coexistencia en un espacio determinado y no la convivencia*. Esto podría ser calificado como la existencia de cierta *tolerancia social*, o sea, que se sobrelleva la presencia mutua mientras no sea considerada “una molestia”<sup>74</sup>. Esta tolerancia social no necesariamente implica una *interrelación* entre los diferentes miembros de la comunidad (colectivo de recepción, marroquí y chino). Una profundización de las relaciones entre los tres grupos analizados sólo aparece justificada *en el futuro* y se sustenta en el previsible encuentro entre las segundas o terceras generaciones. Creemos que no se consideran, en este punto

---

<sup>74</sup> H. Maturana señala que la tolerancia sólo apunta a una suspensión momentánea de una negación. El autor destaca al respeto mutuo como una posibilidad de verdadera aceptación. (Maturana, 1999).

de vista, los comportamientos de rechazo existentes actualmente y los discursos de prevención que las personas desarrollan frente al fenómeno de la inmigración y que, lógicamente, influirán en las futuras relaciones sociales en esta ciudad. Cabe señalar que esta *tolerancia* es vista como positiva en algunos casos de inmigrantes. Algunos residentes chinos de este estudio manifestaron su conformidad con que, simplemente, se les posibilite la libre determinación económica ya que las relaciones más profundas las tienden a desarrollar con su grupo de origen.

Pese a lo anterior, predomina entre las personas inmigrantes y los miembros de la comunidad de recepción la posibilidad de desarrollar una mayor relación entre los grupos asentados como una vía para mejorar la convivencia diaria y como una forma de organización social más positiva, aunque se desconoce el camino para concretarla. Se podría señalar que estos *procesos de mayor interrelación* hasta ahora sólo surgen de manera espontánea y aislada, sin una intervención social que los motive. Por el contrario, se desarrollan con mayor frecuencia relaciones de prevención y de distanciamiento. Son pocas las personas extranjeras y de la comunidad de recepción que conciben una forma de *integración mutua*, y quienes lo hacen se caracterizan por participar en entidades sociales, por tener una mayor relación o conocimiento de los grupos inmigrantes y del contexto local, o por un posicionamiento político a favor de la integración de los inmigrantes.

También existen opiniones que apuntan a una mayor relación pero que, muchas veces, caen en una cierta *folclorización* de las características culturales de los grupos inmigrantes. En otras palabras, pocos sujetos de los tres grupos analizados consideran que la buena convivencia en esta comunidad, socioculturalmente diversa, implique *cambios e influencias mutuas* que les lleve a abandonar algunas costumbres y usos sociales, y aún menos pensable resulta la adquisición de rasgos asignados a otros referentes socioculturales.

### 11.1.3. La identidad culturalizada

En el proceso de relaciones sociales analizado adquiere un peso importante la propia autoconcepción personal y grupal que, en este caso, se explica exclusivamente desde una *vertiente culturalista*, tanto para la comunidad de recepción como para los dos grupos inmigrantes. Se podría decir que, muchas veces, la aprehensión respecto de unos y otros es explicada desde la interiorización de una *identidad culturalizada*. Desde este posicionamiento se establece la lejanía o cercanía con las personas de otros grupos. La principal defensa ante los efectos que podrían tener las migraciones surge en términos identitarios y es de donde emergen las justificaciones para evitar el intercambio, el distanciamiento o el rechazo, hacia ciertas personas o colectivos.

Gran parte de las personas del estudio consideran que sus características identitarias son *culturales* y contempladas como un sistema inmodificable, aprendido en el pasado o, incluso, como algo innato. Esto da pie a considerar a los grupos sociales como *entidades*

*homogéneas y compactas culturalmente*, dejando al margen la variación sociocultural social y la libre determinación personal. A partir de esta concepción *identitaria culturalizada* se consolida una *distancia personal* respecto de “otros” –considerados culturalmente diferentes- y, a la vez, *una separación grupal* entre “Nosotros/Ellos”.

No obstante, se podría destacar que para algunas personas inmigradas de este estudio, la forma de situarse en el nuevo contexto es *polivalente* con formas que pueden ser contradictorias a simple vista, dependiendo de los interlocutores con los que se relacione y que tendería a una adherencia identitaria múltiple. En cierta forma, algunas personas inmigradas preferirían “sumar” que “restar” aspectos socioculturales en sus relaciones sociales y, por tanto, asumen roles diversos en función del contexto en el que se sitúan. Se evidencia así, que en algunos grupos de inmigrados, existe una cierta *polivalencia donde la identidad se vuelve móvil y cambiante*.<sup>75</sup>

#### 11.1.4. Posibilidad de cambio sociocultural

En esta consideración de la identidad prima, entre las personas entrevistadas, una visión de la *cultura* como algo cerrado y aprendido de una vez por todas en una socialización pasada, lo que legitima la idea de incompatibilidad entre los grupos y la noción de que existe un choque cultural permanente. Y, precisamente, un factor que dificulta las interrelaciones entre los grupos marroquí, chino y la comunidad de recepción, es la forma en que éstos se abren o cierran a una *posibilidad de cambio social y cultural*. Concebir la “cultura” como un sistema cerrado es algo que tiende a sustentar discursos y prácticas cotidianas, sobre todo, de prevención ante la influencia de valores que se consideran “ajenos”. Así, la posibilidad de *mestizaje cultural* es vista como algo impensable o, en su versión positiva, como algo realizable en un futuro.

La comunidad de recepción considera que la llegada de inmigración marroquí y china puede afectar a las tradiciones y formas de “hacer” locales, mientras que en estos dos colectivos surgen discursos de prevención ante la posibilidad de una pérdida de sus costumbres originarias. Principalmente la visión de *cultura* considerada como una realidad estática se evidencia en el discurso que diferencia a *Oriente –musulmán y asiático- de Occidente* lo que llevaría, de entrada, a una imposibilidad de comunicación y a formas excluyentes de relación. Sin embargo, también se pudo apreciar que los posicionamientos no son unívocos y que las mismas personas pueden manifestar diversos grados de apertura o cierre a los cambios socioculturales. Algunas personas chinas y marroquíes, reconocen transformaciones en los esquemas culturales previos y muchos han sumado

---

<sup>75</sup> En este sentido, reiteramos lo señalado por C. Mouffe en “Feminism, citizenship and radical democratic politics” en J. Butler y J. Scott (Eds.) *Feminist theorize the political*. New York. Routledge (1992, 369 – 384). Y A. McRobbie “Post-Marxism and cultural studies: A post-script” en Grossberg, L., Nelson, C., y Treichler, P., (Eds.) *Cultural studies*. London: Routledge. (1992, 719 – 730).



valoraciones locales. A la inversa, el reconocimiento es menor: la comunidad de recepción se muestra *más reticente a la posibilidad de variación*, aunque existe cierta *curiosidad* por comprender mejor a las personas extranjeras residentes. No obstante, se observa un germen de apertura en un sector minoritario del grupo de acogida.

Cabe recordar la visión que nos aporta, desde la teoría de la complejidad, la idea de *sistema abierto*: si consideramos a los marcos culturales como sistemas abiertos a la influencia externa, entonces éstos son dinámicos y cambiantes en el tiempo, de acuerdo a *la interacción* de los miembros partícipes de este entorno social concreto. Si entendemos que el marco cultural lo crean las personas de un grupo social y que, a su vez, éstas son modeladas por dicho entorno recursivamente, es importante pensar *el cambio permanente* que viven estos marcos culturales, sobre todo en grupos sociales como el de Santa Coloma de Gramanet. De ahí, la importancia que tiene analizar la forma en que las personas que viven en esta ciudad influyen en el medio cultural y cómo éste, a su vez, les va afectando en sus vidas personales, sean éstos miembros de la comunidad de recepción o personas inmigradas.<sup>76</sup> Fruto de esta interacción, a la larga, algunas manifestaciones culturales se conservarán, mientras que otras cambiarán, degenerarán o desaparecerán. Si fuera lo contrario, estaríamos tratando de buscar *sociedades monoculturales y aisladas*, algo que bajo las actuales consecuencias de la globalización -sobre todo por el flujo de personas que inevitablemente conlleva- resultaría paradójico y poco menos que imposible.

### 11.1.5. La alteridad preferente y la subordinada

La *diferencia jerarquizada* entre las identidades de unas personas y otras es el vector central por el que los sujetos del estudio se sitúan respecto de la alteridad. Desde esta perspectiva jerarquizada aparece una cierta *alteridad preferente o cercana*. En el caso de las personas inmigradas, esta alteridad preferente puede referirse a personas de su mismo país, o con quienes comparten rasgos socioculturales como la religión, o bien, otros sujetos considerados por el mismo hecho de ser "inmigrados". En el caso de la comunidad de recepción, esta alteridad preferente o cercana es asignada a otras personas nacionales de otras comunidades autónomas, extranjeros comunitarios, o bien, quienes proceden de países industrializados.

Simultáneamente, también surge una cierta *alteridad lejana* cimentada, como dijimos, sobre todo en algunos rasgos culturales. En el caso de los inmigrados, esta alteridad lejana es asignada a las personas de la comunidad de recepción, pero también a otras personas extranjeras con referentes considerados *diferentes, distantes o extraños*. Por

---

<sup>76</sup> Los marcos culturales abiertos son interaccionistas ya que se van produciendo y reproduciendo en la interacción de los individuos de un contexto social, y retroactúan sobre esos mismos individuos. Éstos interiorizan constantemente nuevas pautas para esa interacción, que afecta nuevamente al marco cultural. E. Morin (2003) dirá que somos productores y productos de este marco sociocultural.

su parte, en la comunidad de recepción, la alteridad lejana es asignada a los grupos inmigrados con características culturales puntuales (especialmente los catalogados como *no occidentales*).

La lejanía respecto de algunas características culturales genera en la comunidad de recepción, una cierta *escala de proximidad y de diferenciación radical* en cuyo extremo negativo emergería la figura de la alteridad máxima: *el mundo musulmán* (personificado en los residentes marroquíes). Y, en el caso de algunas personas extranjeras, (sobre todo quienes han vivido más situaciones de heterofobia), la alteridad más lejana serían quienes son considerados como “racistas” dentro de la comunidad de recepción. Esta *diferencia jerarquizada* provocaría, dentro del sistema local, *un proceso de subordinación de los colectivos sociales minoritarios* al considerarlos un peligro para la integridad de la conformación mayoritaria local o a la normatividad aceptada. Lo “normal” para las personas residentes –extranjeras o nacionales- viene marcado por la aceptación de ciertos rasgos culturales, lo que trae como consecuencia en los tres grupos analizados, distintos dispositivos de *control social*, no siempre explícitos, para evitar la desviación del grupo.

En este proceso de diferenciación grupal, se comienza a observar también cierta *esencialización de los grupos según la nacionalidad de las personas*, reificándose las preferencias hacia el endogrupo (se evidencia un principio de prioridad nacional) y, en el caso de la comunidad de recepción, la defensa de los derechos ciudadanos desde un carácter exclusivista. El concepto de *nacional* es representado en directa oposición al concepto de *inmigrante* con todas las consideraciones sociales que ello significa (como la misma calidad de ciudadano, igualada a la nacionalidad por vínculo directo). No obstante, se aprecia en este proceso una *invisibilidad* de lo que significaría ser *culturalmente nacional*, dejando esta caracterización de diferenciación cultural y étnica exclusivamente a las personas extranjeras. Esto, lamentablemente, también contribuye a que la idea de integración sólo sea enfocada hacia la población inmigrada y no hacia las personas nacionales porque se entiende, en el fondo, que la integración corresponde sólo a los *culturalmente diferentes*. Todo ello redundando no sólo en una falta de motivación para el encuentro, el diálogo y la influencia mutua; sino también en una *diferenciación jerarquizada de los individuos residentes*, donde unos emergen como vecinos con más derecho a la plena ciudadanía que otros, considerados bajo un proceso de subordinación y, por tanto, de subalternización social (Dube, 2001). En otras palabras, se asignan exclusivamente rasgos culturales a los grupos extranjeros, o bien se aluden a características psicológicas de las personas inmigradas para sustentar estos procesos de subordinación, dejando la responsabilidad de integración en el lado de las personas inmigradas porque son éstos quienes supuestamente “no se integran” a la “normalidad” vigente.

Como ejemplo podemos considerar que gran parte de las personas inmigradas del estudio plantean que el *acceso al trabajo* es parte sustantiva de su inclusión social al nuevo entorno. En función de su ingreso laboral se mide el éxito del proyecto migratorio, la

inserción social que mantienen en la ciudad y el posicionamiento que obtienen en su comunidad de origen. De ahí que *el trabajo* no sólo sea medido como fuente de ingreso, sino también como parte fundamental para la caracterización de las identidades de las personas inmigradas. Por ello, es importante tener en cuenta el acceso a trabajos secundarios que tienen las personas extranjeras (cuidados de ancianos y niños, construcción de viviendas, aseo industrial, reparación mecánica, etc.) ya que gran parte de estas labores están estigmatizadas negativamente por la comunidad de recepción y, muchas de ellas, son abandonadas por las clases sociales del país ya sea por su baja cualificación, las condiciones de precariedad en que se sostienen, la baja remuneración, etc. Este fenómeno no hace más que profundizar la estigmatización de las personas inmigradas y no considera que este proceso de inserción se genera bajo las condiciones y oportunidades que brinda la sociedad de instalación.

Sin embargo, también se observa una cierta *diferenciación constructiva*, tanto en personas extranjeras como en la comunidad de acogida, aunque sea una posición minoritaria. En estos planteamientos *la diferencia* no emerge como un factor negativo para las relaciones sociales sino como una posibilidad de enriquecimiento para el conjunto, siempre que no signifique una desigualdad en las condiciones sociales de quienes coexisten en un territorio. En estos discursos se apela al respeto de *la diversidad sociocultural como motor para una evolución del sistema social*.

Asimismo, la diferencia radical y jerarquizada entre unos grupos y otros se sustenta en las *representaciones sociales* que se erigen y reproducen para nominar a la alteridad. Gran parte de este *imaginario simbólico* se basa en la generalización de prejuicios, estereotipos y estigmatizaciones mutuas. Esto plantea serias dificultades para una mejor comprensión entre los colectivos residentes ya que a la extranjería administrativa se suma una cierta *extranjería social* (Santamaría, 2002) respecto de lo permitido por la comunidad mayoritaria. Estas nominaciones negativas llegan a su punto máximo -en el caso de la comunidad de recepción- cuando caracterizan a los sujetos inmigrados como “extraños”, “subdesarrollados” o “atrasados” justificando los dispositivos de control de la inmigración a nivel local y las diferentes políticas asimilatorias. En los grupos extranjeros analizados esta nominación alcanza su punto máximo cuando las personas de la comunidad de recepción son consideradas como “racistas”, justificando el establecimientos de guetos y la proliferación del etnicismo. Z. Bauman dice que este proceso de segregación se da con residentes “que no alcanzan los patrones de normalidad (todos los que merezcan estar aislados temporalmente del resto) quedarán confinados a zonas por fuerza de los círculos, a cierta distancia” (Bauman, 1999, 51). Según este autor, actualmente se reedita una cierta *agorafobia* que se demuestra en los intentos de homogenizar el espacio urbano, desintegrando las redes de protección de las personas.

Cabe señalar que incluso cuando las personas adquieren nuevos conocimientos o relaciones con la alteridad –sean extranjeros o nacionales- no siempre significa ello un

cuestionamiento a las ideas generalizadas sobre los grupos sociales y que, en algunos casos, se convierten en *relaciones excepcionales*. Esto demuestra la dificultad para cambiar estos imaginarios sociales de forma espontánea y sin una intervención socioeducativa directa.

Muchos de estos estereotipos son formas de aproximación que las personas utilizan basándose en discursos hegemónicos ya que se reconoce un cierto desconocimiento mutuo. Ante la *extrañeza* que emana de la percepción de diferencias en algunos rasgos culturales, las personas suelen considerar ciertas aseveraciones del discurso social y público como explicaciones legítimas. El uso de todos estos estereotipos genera que: a) se elimine la posibilidad de transformación de carácter individual que tienen las personas, b) se deje a un lado la heterogeneidad cultural que todo grupo social posee, y c) se censure la posibilidad de transformación y mestizaje en el nuevo contexto.

En definitiva, las comunidades extranjeras surgen, por un lado, etiquetadas bajo conceptualizaciones *culturalistas* preferentemente considerándolas como *extrañas*; y por otro, como *sujetos económicos* que compiten por los mismos puestos laborales, aún cuando muchos se sitúan en espacios secundarios donde la comunidad de recepción va en retirada. Por ejemplo, el Islam aparece como un referente religioso homogéneo y, a partir de esta consideración, se pone atención casi exclusiva en los rasgos que resulten menos cercanos a la comunidad local, como el uso del velo y las chilabas, las prescripciones alimentarias, el estatus de las mujeres, la poligamia, etc. Pocas personas aluden a las similitudes religiosas con la parte de la comunidad de recepción que es católica como pueden ser la sanción social ante ciertos delitos, el deber de solidaridad, los ritos religiosos respecto a vinculaciones sociales como el matrimonio, etc. Creemos que con estos procesos, en definitiva, la explicación culturalista termina siendo el sostén de las relaciones sociales de distanciamiento en la cotidianidad.

En la consolidación de estos *imaginarios sociales* es importante considerar la forma en que las personas de la comunidad de recepción y los grupos inmigrados se posicionan unos respecto de otros, sean éstos contactos de tipo *complementario* –donde las personas se asumen desigualmente en cuanto derechos y se complementan a nivel comunicativo- o bien de tipo *simétrico* –donde los sujetos se consideran como iguales, lo que en algunos casos, puede llegar a una escalada simétrica<sup>77</sup>. Se podría decir que este posicionamiento es variable y complejo ya que una misma persona puede manifestar ambos comportamientos dependiendo del contexto, la situación y la persona a quien se dirija. Las estrategias de inserción elemental para las personas inmigradas -la búsqueda de trabajo, el apoyo social, el aprendizaje primario de los idiomas locales, etc.; suelen promover que éstas se sitúen en una *posición de complementariedad* respecto del

---

<sup>77</sup> P. Watzlawitck (1997) dirá que se da una escalada simétrica cuando las partes dentro de una relación comunicativa se sienten como iguales en la expresión de argumentos y en las secuencias comunicativas, los argumentos van ascendiendo en forma competitiva entre uno y otro con el fin de posicionarse por sobre el interlocutor.

grupo de recepción. Sin embargo, en el momento en que su propia comunidad de origen se vea cuestionada, la defensa que puede hacer de sus referentes genera *relaciones de simetría*. Esto sucede, sobre todo, cuando las personas rechazan una posible asimilación sociocultural y generan diversas actuaciones cotidianas de resistencia o de defensa de sus rasgos culturales.

Cabe destacar el *etnocentrismo perverso* con que se viven las relaciones interpersonales, donde lo *propio* suele aparecer como lo *mejor*. Si consideramos una perspectiva constructivista y tomando la idea de complementariedad de la teoría de la complejidad (Morin, 2003), debemos considerar que cada persona -de cualquier procedencia- organiza su forma de comprender la realidad de acuerdo a ciertas elecciones propias dentro del marco cultural que le toca vivir. Son formas de construir la realidad diferentes pero igualmente legítimas. En cierta forma, todas las personas parten de un punto etnocéntrico. Sin embargo, si al asumir esta posición, *se jerarquiza* asumiendo que lo propio es “mejor” que lo otro, se concreta un cierto *etnocentrismo perverso* que puede convertirse en plataforma para la manifestación de comportamientos alterofóbicos. Pero si cada uno construye su forma de “estar en el mundo” en relación no sólo consigo mismo sino con el marco cultural que le toca vivir, no se puede decir que uno sea mejor que otro. Esto nos puede llevar a dejar a un lado la imposibilidad de comunicación cultural y abrirnos al diálogo ya que ninguno de los referentes sociales será el poseedor de una verdad definitiva.

#### 11.1.6. Las relaciones en contextos socioculturalmente diversos

Los espacios de relación de las personas inmigradas tienden a ser constituidos por miembros del mismo referente (endogrupo); y el contacto con la comunidad de recepción es visto como excepcional o de poca profundidad emocional. Lo mismo sucede a la inversa. El contacto entre personas inmigradas y la comunidad de recepción se da principalmente en situaciones coyunturales -espacio laboral, comercio o encuentro público- mientras que la *relación vecinal* no se produce con fluidez. Se puede señalar que los grupos chino y marroquí no son considerados por la comunidad de recepción como *vecinos* de pleno derecho ya que no son vistos como “iguales” en su calidad de residentes. Prima demasiado *la desconfianza en la convivencia* como para asumirlos como parte integrante de *la vecindad*. La distancia jerarquizada se potencia en la medida en que son reconocidos los grupos inmigrados chino y marroquí en el contacto diario a través de los rasgos físicos, las formas de vestir y los idiomas. Por ello, una de las facetas que puede hacer variar el discurso general sobre estos grupos sociales puede ser *abandonar la categoría* misma de *inmigrado/a* ya que, por un lado, dificulta las posibilidades de semejanza entre las personas y, por otro, impide asumir la necesaria búsqueda de igualdad de oportunidades y derechos para los residentes de un entorno, independientemente de su procedencia.

Otra posibilidad es *centrarse en la categoría vecinal* ya que permite una cierta participación en igualdad de condiciones dentro de la comunidad local. Asumir a las personas

inmigradas como *vecinas*, puede hacer que el trato y las formas de relación se desarrollen más allá de la nacionalidad, como si se tratara de cualquier otro residente. La categoría *vecino* es una identificación transitoria, que no busca *esencializar* a las personas por su origen nacional ni por supuestas características culturales o de personalidad inamovibles (Montenegro y Callén, 2003). La *vecindad* es una categoría transitoria que potencia la participación conjunta en relaciones sociales dentro de un territorio determinado y en un momento concreto. Esta categoría más que cerrar posibilidades -como puede ser la dicotomía “Ellos/Nosotros”- abre opciones de trabajo social para la creación de espacios de convivencia conjunta. A partir de esta categorización se podrían establecer acciones sociales que promovieran dicha participación y el diálogo, considerando con respeto a las diferentes características culturales. En otras palabras, el asumirse como *vecinos/as*, no busca una *homogeneidad* de los grupos coexistentes y plantea *relaciones contingentes* porque se verifican en una zona determinada y en un tiempo concreto.

En este sentido, observamos que *el uso espontáneo de los espacios públicos vecinales* resulta importante tanto por la comunidad de recepción como para los grupos de inmigrados analizados. En Santa Coloma de Gramenet las personas marroquíes y chinas le dan importancia al encuentro “en la calle”. Utilizan bastante los espacios públicos como lugares que proporcionan un refuerzo emocional o como estrategia de ubicación. Los espacios privados como los pisos siguen siendo centrales como sucedía antes de emigrar; sin embargo, por la transitoriedad en esos sitios, o bien, por la afluencia de personas que conviven, los contactos más importantes se desarrollan en los espacios públicos, en los laborales (en el caso del colectivo chino), o dentro del marco religioso (entre algunas personas marroquíes). El uso asiduo de los espacios públicos por parte de extranjeros/as genera reticencia en parte de la comunidad de recepción, al considerarlo como una cierta *expropiación* de algo perteneciente al grupo mayoritario.

### 11.1.7. Tipos de relaciones interpersonales

La diferenciación -radical o constructiva- y la legitimación de ciertos *imaginarios simbólicos* sobre la alteridad, tienen una eficacia social, es decir, se perciben sus efectos en los comportamientos de los sujetos y en las relaciones sociales que sostienen a nivel comunitario. Así, se puede decir que las relaciones de *proximidad* suelen centrarse en el endogrupo. *El desconocimiento y la extrañeza ante los usos y costumbres* pesa a la hora de relacionarse como *cercanos*. Sin embargo, esta extrañeza puede generar cierto nivel de *deferencia*, sin llegar a un intento de profundización en las relaciones o bien, directamente, promover *lejanía*. Una curiosidad inicial o preocupación social ha llevado a que algunas personas de la comunidad de recepción intenten un acercamiento a los grupos inmigrados aunque muchas veces no se dé desde una posición de igualdad. Asimismo, en la conformación de las relaciones en el nuevo contexto, adquiere un peso importante la *referencialidad* que se manifiesta respecto de la comunidad originaria y que se traslada a los miembros de ese grupo en el nuevo contexto e igualmente la *dependencia*

que se puede generar en las personas inmigradas para su inserción social. Las relaciones de *dependencia* como “nuevo inmigrado” resultan usuales, pueden extenderse en el tiempo y promover ciertos abusos por parte de algunos miembros del propio referente o de algunas personas de la comunidad de recepción que intentan sacar partido de las carencias situacionales de estos colectivos.

Se evidencian claramente también *relaciones de exclusión*, donde “el otro” es negado directamente como “legítimo otro”. Como dijimos, cabe señalar que el sistema vigente de inserción sociocultural promueve la ubicación de las personas inmigradas en los nichos abandonados por la comunidad de recepción (laborales, residenciales, educativos, etc.) y, por tanto, se dan *procesos de subordinación* respecto de la comunidad de recepción. En medio de estos procesos, surgen relaciones de *precaución*, de *indiferencia* o directamente de *rechazo*, aunque muchas veces esta emocionalidad suele ser encubierta, sobre todo, ante la posibilidad de ser catalogado como “racista” (en el caso de la comunidad de recepción). No obstante, se evidencian ciertos discursos de *racismo cultural* acompañados de algún tipo de argumentación teórica que pueda legitimar estas posiciones. Una de estas justificaciones es la *percepción de amenaza* ya sea laboral, de orden público o de cambio cultural.

Pese a la predominancia de estos tipos de relaciones interpersonales también hay quienes consideran *el respeto mutuo* para una efectiva integración social. Esto nos puede dar una clave para poder *potenciar relaciones de deferencia*, donde el “otro diferente radicalmente” se diluye, y la capacidad de empatía y de apoyo social pueda surgir de una forma más espontánea. *La deferencia* implica un respeto por el otro, más que una simple *tolerancia*. La deferencia no implica una negación del otro, sino un respeto mínimo que puede promover ciertos cambios en la imagen y construcción social de ese “otro”.

### 11.1.8. Comportamientos heterofóbicos y heterofílicos

Se podría decir que las conductas que manifiestan las personas inmigradas y la comunidad de recepción no responden sólo a una única forma de acercamiento -*heterofílico o heterofóbico*- sino que adoptan posiciones diversas en la cotidianidad: se puede observar a los mismos sujetos con actitudes de cercanía en algunas ocasiones y, en otras, manifestando posturas de rechazo o de prevención. Cabe señalar que en algunas personas se da una cierta tendencia hacia un determinado tipo de comportamiento (muchas veces de prevención frente a lo diferente) pero que, en la práctica, resultan impredecibles y depende de las circunstancias del momento.

A grandes rasgos, se observa la cierta emergencia de un *racismo sin raza*, un comportamiento de rechazo sin una dimensión ideológica, más bien cimentado en características culturales y en ideas simplificadas sobre la alteridad. Este racismo cultural se hace presente en algunas actitudes cotidianas (molestia por signos religiosos, maneras de vestir,

costumbres, tradiciones, etc.). Esta discriminación de corte cultural en Santa Coloma de Gramenet ya se vivió en las décadas pasadas cuando una proporción importante de personas provenientes de otras zonas de España se instalaron en la ciudad y la comunidad catalana local se sintió “eclipsada”. No obstante, actualmente, muchas de estas mismas personas que vivieron esta discriminación cultural, desarrollan una actitud similar frente a quienes emigran de otros países y realizan un esfuerzo constante de diferenciación. Este proceso puede constituir un intento por distanciarse de quienes actualmente ocupan el último peldaño socioeconómico, de quienes se piensa que causan problemas o molestias a la sociedad local; catalogaciones que hasta hace poco, al parecer, eran atribuidas a ellos. O, también, puede reflejar un esfuerzo por desmarcarse de las características de pobreza y situación de precariedad al que se asocia el término “inmigrante”. También, quizás, como una forma de reacción ante la competencia por campos laboral donde hasta hace poco tiempo podían ubicarse miembros de la comunidad de recepción. De esta manera, ser *inmigrado* pasaría a ser sinónimo de estar excluido explícita o implícitamente y, de ahí, también la necesidad de diferenciarse de esa condición.

#### 11.1.9. La inmigración como problema

Las creencias alterofóbicas que sustentan el racismo cultural hacen que se refuerce la idea de que la inmigración es, en sí misma, negativa o de carácter conflictivo para el entorno local. En gran parte de las personas de la comunidad de recepción del estudio se observó una cierta tendencia a manifestar esta suerte de *desviación* de algunas personas inmigradas de las normas aceptadas, o bien, una visión de los marcos culturales considerados como “fuera de lugar”; lo que a nuestro entender termina legitimando discursivamente la inclusión de las personas inmigradas en los bordes del sistema social. En otras palabras, se “les tolera” donde no resulten extraños o en aquellos espacios –residenciales, educativos, relacionales, laborales- en donde la comunidad de recepción no desea establecerse. Como señala E. Santamaría (2002) la insistencia en la asociación de la inmigración con ciertas trasgresiones sociales y la competencia social y laboral con la comunidad de acogida, equipara su presencia a una *alarma social* vinculada a la delincuencia, las drogas, el terrorismo, etc. Este proceso termina configurando una *amenaza difusa* para la sociedad de recepción y da pie a comportamientos racistas (personales e institucionales), no como hechos aislados sino como un problema que afecta a toda la sociedad. “Se disemina la representación de un fenómeno anómalo perturbador y disolvente que describe las relaciones entre autóctonos e inmigrantes bajo el signo de choque de culturas o aculturación” (Santamaría, 2002, 172).

Observamos que la concepción que prima en general de la *inmigración* tiende a ser *problemática* y que en pocos casos es asumida como una oportunidad de acercamiento, conocimiento o de aprendizaje. Dicho de otra manera, el fenómeno de la inmigración pasa a ser una especie de “chivo expiatorio” de los males del sistema social imperante. Dentro de este proceso, algunos grupos aparecen como más *responsables* que otros. La



*amenaza* de la inmigración se destaca en aspectos prácticos como la seguridad ciudadana o la estabilidad laboral, así como para la conservación de ciertas características culturales del grupo mayoritario. Esta es una percepción que justifica en ocasiones las actitudes de exclusión o bien ciertas posturas asimilacionistas.

Ante esta concepción de la inmigración y de los comportamientos que se asocian a ella, algunos miembros de los colectivos marroquí y chino desarrollan algunas *reacciones de resistencia*-explícitas e implícitas- para hacer frente a esas discriminaciones como una forma de reafirmación personal y grupal. Estas reacciones pueden ir desde la producción de ciertas acciones directas reivindicativas, hasta las menos evidentes como las de mantener en las relaciones públicas su idioma, la sobre-ocupación de los espacios públicos, la acentuación de los credos religiosos, la visibilidad pública de signos culturales, etc. Pese a estas catalogaciones negativas, aún no se desarrolla en Santa Coloma una violencia explícita generalizada (son pocas los eventos que se reconocen en este sentido), aunque se evidencian agresiones menos explícitas (verbales, miradas despectivas, quitarles el turno para algún servicio, etc.).

Por otra parte, a veces el respeto cultural integracionista que se esgrime públicamente es utilizado como “paraguas” para patentizar las distancias insalvables que tendrían los grupos locales. Se alude a una cierta incompatibilidad cultural entre algunos colectivos. Esta incompatibilidad haría referencia a la imposibilidad de una buena convivencia y a la fácil emergencia de conflictos entre grupos que comparten un mismo territorio. Consideramos lo contrario: puede darse la compatibilidad porque precisamente los marcos culturales de origen tampoco son homogéneos.<sup>78</sup> Entre los grupos inmigrados existen diversas percepciones de su nivel de inclusión en la sociedad de recepción. Sin embargo, en muchos se logra percibir un sentimiento de discriminación, de subvaloración o de indiferencia respecto a sus problemas (sobre todo entre algunas personas marroquíes) que hacen alusión a esta *inclusión perversa* en el sistema al asumir solamente los espacios que la sociedad mayoritaria les permite. Ante las diversas modalidades en que son acogidos dentro de la ciudad, los inmigrados marroquíes y chinos van desarrollando distintos caminos de convivencia con su entorno, tales como:

- a) Suspender sus referentes anteriores para asimilar el nuevo contexto.
- b) Una posición intermedia donde se intenta compatibilizar tanto los referentes primarios con las nuevas formas de hacer que aprenden en este otro contexto (una especie sutil de mestizaje).
- c) Mantenerse estrictamente en las características del referente de origen.

---

<sup>78</sup> T. San Román (1996) destaca que se puede dar igual valor a todas las culturas (inconmensurabilidad) sin dar una valoración mayor a ninguna; pero a la vez, permitir el diálogo entre hechos culturales concretos, que pueden ser más o menos compatibles para quienes se relacionan.

Con miras a conseguir su propia inserción, utilizan diversas estrategias como la imitación de las formas de “hacer” del nuevo contexto, pasar desapercibidos en el entorno, potenciar los rasgos culturales de su referente originario como forma de defensa, apoyarse en la “red” propia o desarrollar una polivalencia cultural. Como vemos, el riesgo siempre latente para las relaciones sociales procede por un lado de la comunidad de acogida y la consolidación del *racismo cultural*. Mientras que por el otro, desde las personas inmigradas, en la consolidación del *etnicismo*. Z. Bauman nos recuerda que en las comunidades actuales se produce un cierto “apartheid à rebours: los que tienen medios suficientes abandonan los distritos sucios y sórdidos, a los que están atados aquellos que carecen de esos medios. El centro no existe en sus vidas. No se puede conversar por encima de la frontera. Sus experiencias vitales son radicalmente distintas” (Bauman, 1999, 114). Consideramos que existen signos evidentes de esta polarización en Santa Coloma de Gramenet, lo que tiene consecuencias políticas, psicológicas y culturales para todos los residentes de ese entorno local.

#### 11.1.10. Signos de heterofilia

Cabe destacar que existen personas dentro de la comunidad de recepción que consideran *la inmigración marroquí y china como un aporte*, y desarrollan comportamientos heterofílicos que pueden ser considerados de *empatía y cooperación*. Estos comportamientos podrían ser:

- La desobediencia cívica de personas nacionales frente algunas normativas locales y leyes generales (como por ejemplo empadronar a personas extranjeras en sus residencias sin que éstos vivan en estas viviendas para facilitar el acceso a ciertos beneficios sociales). También posibilitar ofertas de contrato laboral para que puedan acceder a un permiso de trabajo formal. O bien, la posibilidad de llegar a *matrimonios de solidaridad* con personas extranjeras, sin que existan pagos intermedios para que puedan acceder a la residencia permanente.
- Establecer denuncias por irregularidades y abusos hacia las personas inmigradas.
- Acompañamiento y asesorías en trámites administrativos diversos (salud, educación, extranjería, etc.).
- Traducciones idiomáticas en gestiones administrativas y sociales, o de documentos oficiales.
- Reivindicación social y política de las personas extranjeras, a través de asociaciones y fundaciones locales o partidos políticos. Las mismas personas que han participado en diferentes actividades en defensa de la situación de las personas inmigradas, reconocen un cambio de mirada cuando se profundiza el conocimiento mutuo respecto de los referentes propios y ajenos.

Por otra parte, también es importante tener en cuenta que cuando algunas personas hablan sobre el fenómeno de la inmigración desarrollan cierta empatía y cooperación, al percibir en la *similitud* de las personas extranjeras con las locales. En las conductas heterofílicas se evidencia la creencia de que todas las personas, independiente de su lugar de procedencia, tienen los mismos derechos por el hecho de: a) ser personas (defensa de la igualdad como derecho humano); b) ser residentes (defensa de la igualdad como derecho cívico); y/o c) ser contribuyentes (defensa de la igualdad por ser sujeto económico).

Consideramos que educar para avanzar en la comprensión de estas semejanzas básicas como personas, puede ser un pilar para generar procesos de entendimiento mutuo y, a la vez, una consideración de la inmigración como un aporte y no como un problema. Esto no significará negar la diferencia en algunas características socioculturales concretas. Estamos hablando de un juego dialéctico, de ida y vuelta, entre la diferencia y la igualdad, sin decantarnos por una de ellas, sin concebir estas ideas como contradictorias, sino como complementarias. Como señalamos al inicio de este capítulo, asumir la complejidad de las comunidades locales, implica aprender a convivir con la paradoja que supone decir que las personas son iguales pero, a la vez, diferentes. Verse en igualdad de condiciones a los demás seres humanos, con inquietudes y necesidades biológicas y emocionales similares, pero también con posibilidades de diferenciación de acuerdo a las diferentes adquisiciones culturales, entendiendo que éstas mismas se pueden modificar a través del tiempo de acuerdo a un proceso interactivo.

## 11.2. Hacia una propuesta socioeducativa

### 11.2.1. La educación como posibilidad

A lo largo de esa investigación hemos ido sugiriendo determinadas iniciativas educativas orientadas a favorecer una intervención social que brinde nuevas competencias a la ciudadanía y posibilite la emergencia de nuevos valores en las relaciones a nivel local entre personas con referentes socioculturales diversos. De una manera más sistemática, vamos ahora a ahondar en esta serie de aspectos educativos. Si consideramos que la educación produce y reproduce un contexto político, social y cultural no hay duda entonces de que posee un papel importante en la transformación de las relaciones sociales. En este sentido, coincidimos con B. Berstein, quien califica como “pedagogía social” al aprendizaje que se obtiene desde la calle, la familia y la comunidad (Berstein, 1990). Esbozamos, desde esta perspectiva, una propuesta educativa encaminada a generar una buena convivencia en entornos donde se aprecia una notable diversidad sociocultural, hoy día factor estructural de prácticamente cualquier grupo social.

Respecto a los inmigrados, muchas veces se desarrollan intervenciones sociales con el fin de que los sectores minoritarios se integren al mayoritario, considerando implícitamente que los inmigrados son *excepciones* dentro de un sistema general, *culturalmente diferentes* y, por tanto, en situación de desventaja a la larga para su inclusión social. De ahí, que se requiera introducirles prontamente en la lógica de la cultura dominante (Sleeter y Grant, 1989). Lejos de esta forma de ver las cosas, creemos que una intervención educativa debe considerar la aceptación de la diversidad y promover valores de respeto al pluralismo sociocultural, si se pretende favorecer la interacción entre los diferentes grupos humanos que habitan un mismo territorio y dar acceso a las mismas oportunidades políticas y socioculturales.

Creemos que aceptar la diversidad sociocultural como un factor estructural de cualquier grupo, permitiría una importante reducción de los prejuicios que dificultan la convivencia. Por ello, a partir del *paradigma radical* esbozado por J. Banks (1989), consideramos que una educación que contemple la diversidad no sólo debe promover ciertas formas “empáticas” de relación social en los entornos locales, sino también un *proceso de concienciación educativa de la comunidad completa* -tanto de las personas receptoras como de las inmigradas- respecto de las condiciones socioeconómicas generales que favorecen la subordinación de estos colectivos extranjeros. Esta acción no sólo debe quedar reducida al ámbito de las aulas y los estamentos oficiales, sino que requiere ampliarse a la comunidad en general a través de una formación permanente, no formal e informal. Consideramos que la educación en pro de la aceptación de la diversidad, no se agota con la transformación de los imaginarios negativos en torno a las personas estigmatizadas a través de una

educación en valores y contenidos necesarios para que se frenen estos comportamientos heterofóbicos. Creemos que se debe ir más allá y promover acciones educativas (cursos, talleres formativos, grupos de discusión, etc.) que cuestionen también los mecanismos que convierten las diferencias socioculturales entre las personas –legítimas de por sí– en desigualdades sociales, lo que termina reproduciendo la subordinación social de unos grupos a otros.

Tal como se pregunta H. Giroux, “¿cómo puede entenderse la pedagogía como una práctica política y moral en lugar de como una estrategia técnica?” (Giroux, 2001, 40). A juicio de este autor, la educación es contextual y debe abogar por prácticas educativas que fomenten tanto *la crítica* como *la posibilidad de cambio*. En cierto modo, la educación está irremediabilmente involucrada en formas de inclusión y exclusión ya que produce determinadas “verdades” y promueve ciertos valores morales, “produce y a la vez legitima diferencias culturales como parte de su proyecto más amplio orientado a la construcción de determinadas relaciones de conocimientos/poder y a la producción de conceptos de ciudadanía específicos” (Giroux y Flecha, 1994, 19).

A partir de esta vinculación entre educación, política y moral, consideramos que la promoción en la buena convivencia de la diversidad sociocultural no es un simple exhorto a la tolerancia con el fin de evitar posibles problemas sociales futuros sino, más bien, una *exigencia ética y política* para construir comunidades más igualitarias en cuanto a las oportunidades que se brindan para todas las personas, independientemente de su nacionalidad. Creemos que educar para la aceptación de la diversidad redundará en una mayor democratización de la sociedad de recepción. En resumen, se podría señalar que tomamos como base la concepción de la educación como una construcción social, que posee un carácter socio-político en su accionar y que posibilita una acción emancipadora al asentarse en la sociabilidad y la racionalidad de las personas participantes dentro de una comunidad.

### Diagrama N° 3. Educación para la diversidad sociocultural



*Adaptación personal del paradigma de J. Banks.*

### 11.2.2. Ética de la corresponsabilidad

Respecto de las relaciones entre sujetos con referentes socioculturales diversos, consideramos que se hace fundamental una promoción de una ética contemplada como acción educativa. Los resultados de este estudio nos permiten señalar que se requiere una intervención social educativa desde la ética de la corresponsabilidad, es decir, la responsabilidad mutua de las personas respecto de las prácticas discursivas y cotidianas que éstas desarrollan respecto de otros individuos y situaciones sociales.

Las personas al posicionarse desde un etnocentrismo jerarquizador, configuran un determinado orden social que puede deslegitimar otras verdades particulares y, con ello, a otros sujetos. E. Lévinas (2001) planteará que la *responsabilidad* es la conciencia moral que se sostiene en que toda realidad se construye basándose en la libertad y la determinación de los sujetos. En este sentido, planteará que la responsabilidad surge a partir de que la presencia del “Otro” interpela y, por tanto, se debe responder, reconociéndolo como legítimo otro. Así, la responsabilidad vendría dada por el reconocimiento de cualquier persona como posible *agente de enunciación*, es decir, como interlocutor. Con ello, se aceptaría implícitamente que ninguna de ellas dispondría de una verdad única y generalizable, sino como una verdad más dentro de las posibles. De esta manera, el sujeto sólo puede autoidentificarse en relación a otros y, por ello, es responsable de esa *sujeción a la relación intersubjetiva*.

El hecho de situarse frente a un “Otro”, considerado como legítimo –si se entiende que las verdades de una persona son tan válidas como las de otras- obliga a cuestionar las propias formas de nominación y de actuación cotidiana frente a otros sujetos. Considerar al “Otro” como “legítimo” implica el reconocimiento de ese alguien y no la indiferencia y la negación de éste. Es una identificación “como alguien” –que puede llegar incluso al “reconocimiento con” ese alguien. Este proceso hace que se le otorgue “visibilidad” a ese Otro y, aunque se reconozca como diferente, esto no se da de forma excluyente.

Entendemos que la *corresponsabilidad* supone un compromiso que implica la convivencia entre alteridades, y que no puede –desde la mayoría grupal- situar a ninguna de las partes en una situación privilegiada ni desventajosa. *Educación en una ética de la corresponsabilidad* supone promover la idea de que la presencia de los demás “representa algo” en la propia experiencia, y no la “indiferencia” en la coexistencia, cuando la alteridad se vuelve una suerte de sombra silenciosa. Pero la corresponsabilidad no sólo se debería difundir en las interacciones directas cotidianas, sino también como parte de las estructuras sociales que enmarcan estas relaciones. Como señala E. Santamaría (2002), se piensa que el problema son las personas inmigradas que llegan a un entorno, y no se considera que la inserción dificultosa que tienen éstas al medio se concreta porque la sociedad receptora “es la que es”, refiriéndose a las dificultades que impone el actual entramado social.

Si partimos de una ética de la corresponsabilidad, ya no se puede señalar que las causas de los discursos y prácticas cotidianas sean ajenas a los propios sujetos, buscando justificaciones generales del contexto o en las prácticas de otras personas. Si bien el medio favorece y refuerza cierto *imaginario social*, también existe la responsabilidad personal al asumir estos discursos. Como dice E. León “la retórica de la victimización puede expresarse en la tendencia a asumir que todo cuanto hagamos, sintamos o pensemos es sólo una respuesta obligada a los estímulos del medio, a lo que los otros hacen o dejan de hacer, y que se impone a nuestras vidas sin que tengamos nada que ver con ello” (León, 2005, 60). En cierta manera, una ética de la corresponsabilidad implicaría reconocer la capacidad de *agencia* de cada persona respecto a las determinaciones que ofrece su propio marco sociocultural. No significa desvanecer las influencias que el medio imprime en las actuaciones cotidianas sino, simplemente, reconocer que, pese a estas determinaciones, el sujeto no es ajeno *a la lente con la que mira*.

Por otra parte, según E. Said (2003) cualquier modo de apropiación del “Otro” termina siendo una forma de violencia, y son tentativas de las que se debe hacer responsable a la persona. Se requiere, por ello, educar para aprender otras formas de relación con la alteridad que, por un lado, no impliquen una violencia encubierta hacia otras personas y, por el otro, que no se limite a una pedagogía del buen sentido; sino que implique aceptar la diversidad intrínseca a cualquier grupo social, así como “aceptar humildemente que la propia forma de ser, pensar y nominar es particular, que corresponde a una, entre otras, maneras de experimentar el mundo” (León, 2005, 87). Fomentar la educación de una ética de la corresponsabilidad, se aleja de una idea moralizadora generalizante. Toma forma en su *carácter situado*, en el contexto particular donde se evidencian los intercambios cotidianos y los posicionamientos de poder de unos sujetos frente a otros.

Así, este tipo de educación no se plantea como un proceso dirigido exclusivamente hacia los grupos minoritarios sino *para toda la comunidad*. Entendemos, en efecto, que *la integración es mutua* y no está referida sólo a las personas inmigradas sino a la comunidad completa que comparte un territorio. Creemos que esta opción pedagógica debe servir como marco para el desarrollo –como veremos más adelante– de una serie de *competencias personales y sociales* que apunten a abrir las posibilidades de reconocimiento de la diversidad sociocultural en los espacios locales, así como para descolonizar los propios discursos y actuaciones cotidianas, y favorecer las relaciones en términos más igualitarios y democráticos. Consideramos que esta educación hacia la corresponsabilidad implica diferentes aspectos educativos tales como:

*a) educar desde y para la sensibilización y el espíritu crítico*

Una intervención social que promueva la ética que hemos señalado, implica la difusión de una *formación cívica-política de un nuevo concepto de ciudadanía*, que supere la noción tradicional de este concepto (vinculada a la base participativa en los Estados-nación), los



efectos de la globalización y los movimientos migratorios. De acuerdo a las conclusiones de este estudio, se requiere *sensibilizar a la comunidad en general* respecto de la necesidad de considerar en igualdad de derechos y deberes a las personas que residen en un espacio, con independencia de su lugar de nacimiento, sobre todo, si se pretende reconducir los procesos de subalternización social o de ciudadanía de segunda categoría dentro de un estado democrático. Dentro de las dimensiones estructurales que afectan una nueva forma de concebir la diversidad, se encuentra este *derecho a la ciudadanía*. En otras palabras, se trata de pasar de una visión utilitarista de la inmigración como mano de obra, a otra que la considera como personas con derechos y deberes civiles.

Por otra parte, creemos que la comunidad local no debe abstraerse de las condiciones estructurales de desigualdad existentes y que, por ello, se requiere *fomentar la conciencia crítica* respecto del funcionamiento sociopolítico de las sociedades de recepción (desde las leyes de extranjería y el sistema de control social hacia las personas inmigradas, como de los desafíos que genera el sistema neoliberal imperante a escala global y que potencia los movimientos migratorios) además de abordar la disminución de las desigualdades sociales que están viviendo algunos sectores inmigrados. Consideramos que ello no sólo mejoraría la calidad de vida de éstos, sino también su disposición psicológica para un intercambio en igualdad con sus vecinos/as, sean personas españolas, catalanas o de otros grupos inmigrados.

Se requiere de una educación para el desarrollo de una conciencia crítica en la comunidad local de recepción; por un lado para sensibilizar sobre las relaciones desiguales evidenciadas entre sectores mayoritarios y minoritarios dentro de un entorno social que pueden favorecer formas perversas de inclusión y, por otro, para promover también la autonomía de las personas inmigradas para acciones que también reviertan este posicionamiento de subordinación. Esto nos lleva a una redefinición de lo que es la educación cívica local, para promover un sentido de *hospitalidad* y de verdadera *acogida* más que de simple recepción. “La hospitalidad absoluta exige que yo abra mi casa y que dé no sólo al extranjero sino al otro absoluto, desconocido, anónimo y que le *dé lugar*, lo deje venir, lo deje llegar, y tener lugar en el lugar que le ofrezco, sin pedirle reciprocidad ni siquiera su nombre” (Derrida y Dufourmantelle, 2006, 31).

Este proceso implicaría promover: el interés por lo que a simple vista parece diferente, la aceptación de otro como ser con iguales derechos y diferentes adscripciones socioculturales; y la concienciación respecto de la contribución que puede aportar la inmigración al entorno local.

#### ***b) educar para la moderación del etnocentrismo***

Como comprobamos en nuestro estudio, muchas veces las personas se posicionan socialmente sin hacer una reflexión sobre sus propias actuaciones, sus juicios y sus

sentimientos respecto de las otras personas ya sean nacionales o extranjeras, y, menos aún, vislumbrando de dónde emergen las justificaciones para defender ciertos discursos como “verdades” únicas. Como señalamos en el marco teórico, todas las personas parten de un determinado paisaje sociocultural para construir lo que consideran como realidad. Así, los resultados de este trabajo nos permiten apreciar que los conflictos que se evidencian en las relaciones entre personas con referentes socioculturales diversos, muchas veces, se nutren de *las diferencias en las comprensiones de la realidad* que elabora cada persona, las cuales son consideradas jerárquicamente (aparece el propio referente como “mejor” tanto en los discursos como en las actuaciones cotidianas). Z. Bauman (1999) destaca que no es casual que en las localidades actuales se busque la ilusión igualitaria de estar “entre los nuestros”, como una pretensión de seguridad que proporcionaría la ausencia de vecinos/as que piensen diferente. Sin embargo, destaca el sociólogo, en las comunidades con pretensión de homogeneidad resulta difícil adquirir las cualidades de carácter y las destrezas para afrontar las diferencias socioculturales que puedan exhibir las personas residentes recién llegadas. De ahí que lo habitual sea reaccionar en un inicio con temor hacia lo diferente. “Las únicas personas capaces de afrontar su responsabilidad son aquellas que han dominado el difícil arte de actuar en circunstancias de ambivalencia e incertidumbre, nacidas de la diferencia y de la variedad. Las personas moralmente maduras son seres humanos que aprenden a desear lo desconocido (...) que saben amar la alteridad a su alrededor” (Bauman, 1999, 63-64).

Se hace así necesario *educar en la autocrítica personal que permita cuestionar este etnocentrismo jerarquizador*, ya que en el usual intento de comprensión del entorno a veces se produce una desvalorización de otros marcos socioculturales. Se establecen relaciones de cercanía y lejanía entre quienes son aceptados socialmente -ya que respetan las normas de sentido del marco de recepción- y quienes se apartan de estas pautas. Como dice E. León (2005), se trataría de revisar *la propia estructura panóptica*, es decir, cuestionar las lentillas con las que miramos y sancionamos a las personas que nos rodean, y de convertir el mundo personal en el mundo en general. Se trataría de relativizar la propia postura, lo que podría contribuir a una *suspensión del juicio*<sup>79</sup> y para llegar a la relación con personas con otros referentes socioculturales, con una disposición más abierta, considerándolo como un legítimo “otro”.

### *c) la generación de nuevos discursos de alteridad*

Como vimos en las conclusiones del estudio, predomina un discurso negativo respecto de la alteridad, que termina facilitando comportamientos mutuamente excluyentes. Estos procesos discursivos se desarrollan en espacios íntimos y públicos. Como señala E. Sleeter y P. MacLaren, con estas denominaciones se sedimentan subjetividades “que

---

<sup>79</sup> Los presocráticos señalaran como estado de *epogé* a esta suspensión de juicio.

son la base para las desigualdades e injusticias sociales y que reflejan los privilegios de raza, clase y género” (Sleeter y MacLaren, 1995, 19). Se da una cierta presunción de que las identidades de las personas se constituyen a través de un proceso autónomo de aprendizaje y conocimiento, pero las identidades no están fuera de la “representación porque nosotros usamos lenguajes para describirnos a nosotros mismos y a los otros” (Sleeter y MacLaren, 1995, 110). Así, las *diferencias culturales* son impuestas en los discursos como justificación para comportamientos de rechazo mutuo o de indiferencia que terminan dificultando la construcción de unas relaciones sociales positivas. La educación puede posibilitar la generación de un nuevo lenguaje en torno a la alteridad que facilite unas relaciones más solidarias a nivel local, así como la visión de las personas inmigradas no como agentes “extraños”.

La educación puede favorecer concepciones que contrarresten los imaginarios hegemónicos sobre los “Otros”, que cuestionen los estereotipos, los rumores y los prejuicios que se enuncian tanto de los grupos inmigrados como de la comunidad de recepción. En este sentido, la intervención educativa puede orientarse a promover una visión de la inmigración no como un problema, sino como *una posibilidad y oportunidad* para adquirir nuevos conocimientos y desarrollar nuestra humanidad, siendo autocríticos con los propios; valorando cómo éstos, muchas veces, se basan en relaciones desiguales de clase, género y procedencia nacional. En otras palabras, la educación puede generar un nuevo lenguaje sobre la alteridad que rompa con la homogenización de los colectivos sociales a partir de factores culturales y de procedencia, la generalización de conductas particulares a todo un grupo social, etc. y desarrollar análisis comunitarios de las contradicciones que se dan en la sociedad respecto de conceptos tales como los de libertad, justicia social o ciudadanía. Es importante tener en cuenta que aunque todo esto puede parecer sólo un cambio de contenidos o sustitución de ideas, implica un proceso más abarcador que supone dismantelar una cierta *geografía imaginaria* (Said, 2003) de la alteridad que termina teniendo efectos prácticos y cotidianos.

#### **d) educar para la participación social**

Otro eje sustancial de la educación hacia la corresponsabilidad es la vinculación entre educación -como instancia de transformación- y el concepto de *participación social*. Como vimos en las conclusiones del estudio, se evidencia precisamente una falta de integración mutua en el contexto analizado (sea por factores estructurales o de convivencia). Por ello, creemos que se requiere mejorar a través de procesos educativos no formales *la participación social* en los entornos más cercanos y cotidianos como puede ser el *barrio*. La participación no sólo se refiere a los eventos locales de compromiso esporádico con algunas actividades y personas, sino a un proceso continuo que consiste en participar, según E. Wenger, de “una manera activa en las *prácticas* de las comunidades sociales y en construir identidades en relación con estas comunidades” (Wenger, 2001, 22).

Esta educación para la participación social considera diversos aspectos, tales como:

- **Promover una cierta política de lo cotidiano que apunte a un principio de interés común alejándose de las tradicionales formas partidistas.**

No sólo basta con fomentar un espíritu crítico y acciones movilizadoras que cuestionen los procesos de exclusión que el sistema social promueve respecto de las personas inmigradas, sino que se deberá mirar también las acciones cotidianas que las personas ejecutan particularmente. Lo que M. De Certeau llama hacer *política de lo cotidiano* (De Certeau, 1999). No se puede pensar en un reconocimiento de la diversidad de alteridades como condición de los grupos sociales, si sólo se manifiesta a nivel discursivo ya que puede generar la delegación de responsabilidades en entes abstractos o quedar sólo en una bien intencionada declaración de principios. Al respecto la educación puede permitir *la generación de sensibilidades y actuaciones concretas, personales y colectivas*, en los contextos más próximos. En otras palabras, la promoción de *acciones mancomunadas* entre quienes conviven en un territorio para enfrentar problemáticas comunes en el entorno local, es decir, participar bajo intereses transversales que les afecten, independiente de la procedencia nacional de los participantes. Por ejemplo, acciones ante la precariedad laboral, el acceso a la vivienda, el uso de los espacios públicos, etc. Esto permitiría un tipo de vinculación social que no considere la nacionalidad como un único factor determinante, sino como una característica más dentro de la gama que exhibe cualquier individuo dentro de una comunidad.

Se dan en la actualidad algunas expresiones de participación ciudadana en contextos locales que pueden servir como ejemplo para nuevas formas relacionales que consideren a las personas venidas de otras latitudes. Éstas van desde las asociaciones sin ánimo de lucro hasta los clubes sociales y deportivos. Resultan de especial importancia las asambleas vecinales o las comisiones de barrio, porque creemos que pueden generar una *identidad local flexible*, al considerar como integrante al *vecino/a* de un contexto determinado, independientemente de su procedencia (Montenegro y Callén, 2003). La configuración de una red de entidades sociales que implique la participación de quienes comparten un espacio concreto, puede terminar afectando los estilos de vida que se manifiestan en la cotidianidad, los valores en uso, las costumbres, además de la generación de nuevas manifestaciones de solidaridad vecinal. Pensamos que en el actual marco de coexistencia social, resultan cada vez más necesarias las acciones educativas no formales que fomenten este tipo de relaciones y que redunden, en definitiva, en una nueva forma de comprender la ciudadanía.

Por otra parte, esta política de lo cotidiano, también nos lleva a considerar una *comprensión de la identidad personal* como un proceso de adscripción social, no fijo ni tampoco como un conjunto monolítico de verdades culturales que trascienden el tiempo y el espacio. Una educación transformadora debería romper con estas nociones estáticas de las identidades

personales y sociales, para asumir una concepción antropológica donde las personas puedan desarrollar identidades *híbridas* (García Canclini, 1990) y *flexibles* (Balandier, 2003) dentro de comunidades locales no endogámicas. Esta noción de identidad, concibe a una persona relacional, es decir, que construye sus adscripciones a partir de la red de interacciones que desarrolla con la alteridad. “La formación de ciudadanos democráticos exige determinadas formas de identidad política que amplíen radicalmente los principios de justicia, libertad y dignidad a las esferas públicas constituidas por la diferencia y formas múltiples de comunidad. Tales identidades deben elaborarse como parte de una pedagogía en la que la diferencia constituya la base para la solidaridad y la unidad más que para la jerarquía, la denigración, la competición y la discriminación” (Giroux y Flecha, 1994, 153).

Una educación transformadora debería apuntar, así, a promover *identidades comunitarias de intercambio social*, destacando la solidaridad de los miembros partícipes, independiente de su nacionalidad de origen. En ese sentido, se intentaría recuperar la idea *comunitaria* como un núcleo de interrelaciones solidarias flexibles que obedece a la múltiple identificación que realizan las personas (en este caso, tanto los miembros del grupo de recepción como las personas inmigradas). Estas zonas fronterizas pedagógicas de “lo local”, en las que confluyen extranjeros y nacionales, muestran la importancia de una perspectiva multicéntrica que permita a las personas “reconocer y analizar cómo las diferencias dentro y entre los distintos grupos pueden ampliar el potencial de la vida humana y de las posibilidades democráticas” (Giroux y Flecha, 1994, 157).

● **Fomentar la apertura comunitaria para la generación de espacios en que se visibilicen, se escuchen y se manifiesten los grupos minoritarios (las personas inmigradas) en los proyectos y decisiones comunitarias.**

M. De Certeau señala que aceptar la presencia real de las personas extranjeras en un contexto es abrir un espacio para que éstas *se expresen y se manifiesten* (De Certeau, 1999). En este sentido, planteamos que la educación debe fomentar la apertura comunitaria local para que los grupos inmigrados puedan participar efectivamente. Esto implica, como dijimos, aceptar las diferencias culturales como intrínsecas a cualquier colectivo social pero, además, no considerar relevante la nacionalidad de los sujetos para el ejercicio de sus derechos como vecinos/as. Como señala H. Giroux, las personas inmigradas como ciudadanas “tienen derecho a los servicios públicos, a una vivienda digna, a la seguridad, a la protección, a la ayuda en momentos difíciles, y, lo que es más importante, a tener una parcela de poder en la toma de decisiones” (Giroux, 2001, 61).

Tal como dijimos, no se puede olvidar la situación subordinada en la que muchas de las personas inmigradas se sitúan respecto de la comunidad mayoritaria, lo que dificulta una participación en igualdad de condiciones. La ubicación de una persona en un grupo

está relacionada directamente con la movilidad propia y el acceso a los recursos. La posibilidad de *agencia* de las personas inmigradas, entonces, es una cuestión de relaciones espaciales de lugares y espacios, de la distribución y movilidad de las personas dentro de ellos. De esta manera, para que las personas inmigradas puedan tener *una voz efectiva*, se requieren cambios estructurales y discursivos que cuestionen la ubicación social de subordinación que se les está permitiendo dentro del entramado social actual y, con ello, se cuestione la identidad subalternizada a la mayoría.

El ámbito comunitario -lo "local"- puede permitir cierta movilidad y participación de las personas que residen en él, independientemente de su procedencia de origen; aunque siempre dependerá de la voluntad de las personas que conviven en dicho espacio. *Dar voz* a las personas inmigradas en un proceso educo-participativo, implica incluir *los contenidos* que para éstos grupos son esenciales dentro de las dinámicas comunitarias, y fomentar también un *clima local de encuentro* que favorezca la participación conjunta, de manera que los intercambios mutuos sean significativos para todos los participantes.

Como señala E. Sleeter y P. MacLaren cuando las personas son escuchadas y *empoderadas*, se muestran "más motivadas a la participación y al cambio social" (Sleeter y MacLaren, 1995,154). Se puede construir un *proyecto de posibilidad*, desarrollando condiciones pedagógicas que permitan que las personas de un entorno local puedan desarrollar comportamientos y actitudes que vayan en contra de los códigos culturales dominantes, a la vez que se les brinda la oportunidad de crear nuevos espacios para la producción de otras formas de conocimiento e identidad. Como señala H. Giroux, "la utopía de los proyectos democráticos en desarrollo radica tanto en criticar el orden existente de las cosas como en utilizar el ámbito cultural y educativo para intervenir de manera directa en el mundo así como para la lucha por el medio de la actual configuración del poder en la sociedad" (Giroux, 2001, 129).

- **Favorecer el aprendizaje colectivo mixto.**

La educación para la participación pretende transformar las realidades sociales y las metodologías utilizadas para llegar a ese cambio. Por tanto, no puede posicionarse desde una perspectiva jerárquica sino que intenta generar *comunidades educativas de aprendizaje colectivo*, para que sea en el intercambio entre las personas donde se configuren nuevas formas de comprensión de los fenómenos. Así se vería al aprendizaje como participación. H. Giroux (2001) plantea que la educación debe ser un espacio abierto al diálogo y a la reflexión crítica, donde las personas (sean nacionales o extranjeras) puedan expresarse, así como buscar conjuntamente los caminos para favorecer la igualdad de oportunidades y la profundización democrática. En este proceso se daría el aprendizaje, parte fundamental del cambio social.

El espacio local abierto a los miembros residentes a través de *diálogos ciudadanos*, puede convertirse en un *laboratorio de aprendizaje mutuo* para aprender a convivir democráticamente entre las personas con referentes diversos. Un espacio donde se puedan exponer diversas formas de conocimiento y legitimar las diferentes experiencias socioculturales de los grupos coexistentes. Consideramos que a través de la generación de foros sociales locales, las diversas personas residentes pueden en el tiempo negociar sus diferencias particulares y evaluar sus similitudes, cuestionando las condiciones materiales de dominación y promoviendo prácticas comunes que fortalezcan a la comunidad misma.

El *aprendizaje colectivo* debe potenciarse a través de medios pedagógicos que favorezcan la participación comunitaria (en este caso de personas de la comunidad de recepción e inmigrados). Siguiendo a E. Wienger (2001) éste debiera fundamentarse en *medios interactivos* (espacios físicos), elaborar *tareas conjuntas* (algo que hacer conjuntamente), *encuentros periféricos* (interacciones fuera del espacio concertado), *generar actividades que favorezcan el compromiso* y aplicar las capacidades individuales, *enfrentar problemas que comprometan personalmente a los sujetos*, etc.

### **e) educar para el intercambio y el diálogo**

La co-presencia de personas con referentes diversos en un territorio, no garantiza la reciprocidad comunicativa o el diálogo. Encontrarse en un contexto habitado por personas con referentes culturales diversos, no implica la necesidad de intercambio, ni negociaciones simbólicas, ni la búsqueda de un entendimiento interpretativo. De ahí que también sea parte de un proceso educativo el favorecer las interacciones entre individuos con referentes diversos partiendo de la premisa de que el contacto interpersonal es un enriquecimiento para la aceptación de la diversidad.

Generalmente se presenta a las comunidades inmigradas como si no pudieran hablar por ellas mismas y elegir sus propias direcciones por la falta de manejo discursivo. Educar para aceptar el intercambio comunicativo cuestiona las bases de cualquier segregacionismo –residencial, escolar, étnico o cultural- porque se sustenta en la noción de que los marcos culturales cambian de acuerdo a esa interacción cotidiana de los sujetos que comparten un espacio. Esta visión basa su concepto de cultura “en un proceso de comunicación entre iguales. No es estático, sino que resulta de la interacción entre diferentes personas y comunidades. No hay culturas superiores a otras (...) No hay ya más verdad por encima de la que establezcan libremente los individuos a través del diálogo y el consenso. No hay ya esos valores culturales eternos y universales a transmitir e inculcar a todos los ciudadanos, salvo los que resultan de la comunicación entre ellos” (Giroux y Flecha, 1994, 33-36).

Consideramos que el fomento del *diálogo vecinal*<sup>80</sup> puede contribuir a la disminución de las posiciones alterofóbicas y favorecer actitudes heterofílicas, potenciando la eliminación de estereotipos arraigados en el imaginario colectivo. La posibilidad de dialogar, discernir y consensuar las propias emisiones, facilita la reflexión y el cuestionamiento de los propios planteamientos. “Es en este proceso de diálogo intersubjetivo en el que la persona puede cambiar sus emisiones, eliminando ciertos prejuicios y ciertas valoraciones preconcebidas gracias a la información y los instrumentos de análisis y de reflexión que le aportan el resto de los participantes de la conversación” (Ayuste, Flecha, López y Lleras, 2005, 38).

De ahí que uno de los objetivos de una educación transformadora pueda ser *crear las situaciones y espacios para desarrollar prácticas de disenso y consenso a nivel local*, ya que el diálogo abierto puede reforzar competencias de autocrítica y la aceptación de valores alternativos. El diálogo sin condiciones, podría hacer disminuir el paternalismo en la comunidad de recepción o la victimización en los grupos de inmigrados. Y no nos parece arriesgado aventurar que el diálogo puede abrir la puerta a *negociaciones de significados*, es decir, comprender desde dónde habla el “otro”, para pasar al establecimiento de derechos y deberes en forma conjunta.

#### **f) favorecer la adquisición de nuevas competencias sociales**

En nuestro trabajo pudimos comprobar que muchas de las catalogaciones o las prácticas de distanciamiento se debían a la falta de comprensión en las actuaciones de las diferentes personas (inmigradas y comunidad de recepción), que van desde aspectos comunicativos básicos, pasando por las catalogaciones cognitivas de la alteridad, hasta los comportamientos emocionales. Así se evidencia la necesidad de formar *nuevas competencias sociales* en la comunidad para responder con efectividad a esa “llamada” que plantea la alteridad (Althusser, 1976). Entendemos por estas competencias a la serie de habilidades y aptitudes de las personas para desenvolverse bien en sociedades donde la diversidad de procedencia es evidente. Siguiendo a J.M. Rodrigo Alsina (1999), destacaremos que existen diversas *competencias* que pueden favorecer el intercambio entre personas con referentes diversos. Éstas se darían en tres niveles: *comunicacional, cognitivo y emocional*.

##### **● Nivel comunicacional**

En las relaciones entre personas de diversa procedencia se manifiesta una mayor *incertidumbre* en la comunicación que entre los miembros de un mismo referente. *Ambigüedades* que dificultan la comprensión mutua. Queda en evidencia que para un mejor entendimiento entre las partes resulta básico poseer una *lengua vehiculante* a través

---

<sup>80</sup> Entenderemos al diálogo de acuerdo a la visión de D. Bohm (1997) explicada en el marco teórico.



de la cual se establezca la comunicación<sup>81</sup>. Pese a que esta *competencia lingüística* es una condición necesaria, no es suficiente para una efectiva comunicación ya que, a posteriori, surgen incomprensiones en las interpretaciones que realizan unos respecto de las enunciaciones de otros. Ante esta situación, es necesario considerar que la comunicación interpersonal no es simplemente una relación verbal sino que también posee signos no verbales (espacial, táctil, etc.) que tienen gran importancia en la interpretación de lo que se está haciendo o diciendo.

Por ello, también *se requiere una preparación de las personas en estrategias concretas para la aclaración de malos entendidos verbales, aprender a mantener las ambigüedades controladas y comprender los errores comunicativos más comunes*. También se hace necesario el *desarrollo de prácticas metacomunicativas*, es decir, potenciar la capacidad de explicitar lo que se pretende decir, evitando las generalizaciones, los sobreentendidos y presuposiciones, y aclarando posibles malas interpretaciones.

### ● Nivel cognitivo

Como ya señalamos anteriormente, se trata de generar competencias reflexivas sobre el posicionamiento personal y las consecuencias de los juicios a partir del propio marco sociocultural. En otras palabras, promover *la capacidad de autocrítica*, una profundización del *conocimiento* de los otros referentes culturales, y favorecer que las personas *racionalicen* las consecuencias de aceptar la multiplicidad cultural de cualquier grupo como algo común.

En cierta forma, el fomento de una *educación sobre la diversidad* implicaría un cambio cognitivo de la mirada endógena (hacia el grupo de referencia) y de la mirada exógena (visión de otros grupos), a través de procesos de autoconciencia y reflexividad. Esto implicaría, a manera de ejemplo, revisar los planteamientos desde donde los diversos sujetos locales se sitúan, o bien, desarrollar una mayor flexibilidad para aceptar otros sistemas interpretativos.

### ● Nivel emocional

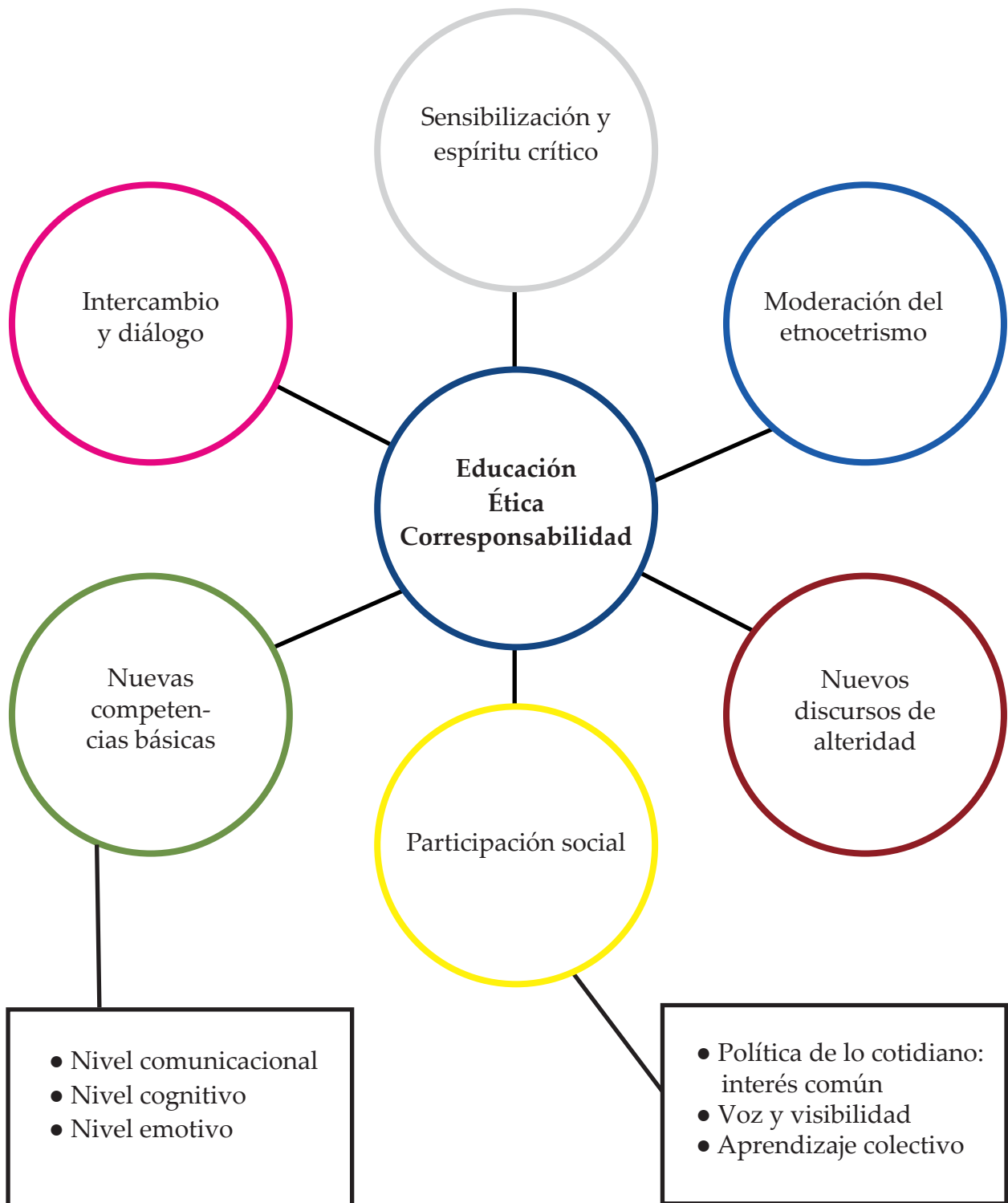
Se trataría de potenciar cierta *capacidad de empatía*, es decir, intentar ponerse en el lugar del "otro". En el estudio se pudo evidenciar que a las personas entrevistadas les resulta difícil comprender los puntos de vista de las otras personas que consideran diferentes. De ahí, que se considere importante una cierta *educación emocional* en muchos aspectos como

---

<sup>81</sup> Se consideran importantes los esfuerzos que diversas organizaciones en Santa Coloma de Gramenet están desarrollando para la inmersión sociolingüística de las personas extranjeras, y los cursos de lenguas extranjeras para la comunidad de recepción.

por ejemplo, el control de la ansiedad para tolerar las ambigüedades y los errores comunicativos; la motivación por el encuentro entre los vecinos independientemente de su origen o la promoción del interés por el conocimiento de la situación de otros países. Significaría además adentrarse en desarrollar actitudes abiertas a la diversidad sociocultural a través de la difusión de valores ligados al respeto mutuo, la valoración del derecho a la similitud y a una educación ante posibles situaciones conflictivas. H. Bhabha (Giroux, 2001) destaca la conexión entre aprendizaje cotidiano y el sentido emocional que nos despiertan las cosas. Las inversiones afectivas y los deseos que ayudan a las personas a relacionar sus propias experiencias cotidianas con lo que aprenden. Así, la pedagogía se convierte en algo más que en una transferencia, las personas se motivan por las inversiones afectivas que aportan al proceso educativo. (Giroux, 2001).

Diagrama N° 4: Educación de una Ética de la corresponsabilidad



### 11.2.3. Propuesta práctica en pro de la diversidad sociocultural: “La comunidad de aprendizaje vecinal”

Tal como señalamos antes, queremos rescatar el *carácter situado* de las intervenciones sociales, a través de un posible ejemplo de acción política-educativa en el nivel comunitario local. Como dijimos, el aprendizaje como participación social se da en el medio cercano y se verifica mediante el compromiso de las personas en acciones e interacciones dentro de ese espacio concreto. Planteamos, por ello, como una de las múltiples posibilidades para educar no formalmente en torno a la aceptación de la diversidad sociocultural la promoción de *comunidades de aprendizajes vecinales* gestionadas a través de *mesas plurales de diálogo* entre personas de la comunidad de recepción y personas extranjeras. Estos espacios deberían contemplar los factores que están implicados en una educación para una ética de la corresponsabilidad, desde la sensibilización en torno a las problemáticas que les afectan mutuamente y la generación de un espíritu crítico, a favorecer la moderación etnocéntrica, generar nuevos lenguajes sobre la alteridad, crear mecanismos de participación efectivos, promover el intercambio y el diálogo abierto (aunque no se llegue a negociaciones explícitas y consensos), favorecer la adquisición de nuevas competencias básicas personales para facilitar la comunicación dentro de la convivencia, etc.

Consideramos que las comunidades plurales en los espacios locales pueden ser *construcciones delimitadas* que permitan un contexto de aprendizaje que favorezca la adquisición de nuevos conocimientos para las personas que participan en ellos y una transformación tanto de los discursos que se manejan como de las prácticas<sup>82</sup> que se evidencian. Estas comunidades pueden permitir el acceso a las competencias requeridas para poder manejarse dentro de ellas, además de que, con el paso del tiempo, la participación puede generar un compromiso comunitario mayor. En cierta forma, las consideramos como comunidades que pueden facilitar una reconfiguración social en quienes participan (con efectos también *a posteriori* en otras organizaciones sociales). Desde esta perspectiva, la opción educativa no busca institucionalizar el aprendizaje, sino apoyar la formación de comunidades que favorezcan su emergencia.

Siguiendo a E. Wenger (2001), creemos que estas comunidades vecinales pueden generar en el tiempo un “compromiso mutuo en torno a una empresa conjunta, y es un contexto ideal para este tipo de aprendizaje avanzado” (Wenger, 2002, 259). El *compromiso mutuo* implica: a) negociar previamente el significado de las acciones y discursos que se están ejecutando; b) interactuar –por eso que la proximidad geográfica facilita estas negociaciones; c) posibilitar la heterogeneidad versus la homogeneidad de los participantes (en cuanto a

---

<sup>82</sup> M. De Certeau (1999) emplea el concepto de práctica para teorizar lo cotidiano como resistencia local a las estructuras hegemónicas.

procedencia, sexo, edad, etc.). Entre personas con referentes socioculturales diversos, las participaciones pueden abordar temáticas locales que les afecten mutuamente, además de posicionar las dificultades de los grupos inmigrados también como análisis de las desigualdades que como comunidad total deben enfrentarse.

En la generación de estas micro-comunidades, la promoción de *la participación* es básica ya que mediante ella se forma parte y se generan las relaciones con otras personas. Es decir, que es mediante la participación como *se actúa y se conecta* con el resto de participantes, es un proceso individual y social a la vez porque dentro de la comunidad se habla, se reflexiona, se discute, se siente, se negocia y se pertenece. Según E. Wenger (2002), es en la participación donde se puede generar prácticamente el reconocimiento mutuo.

En estas comunidades participativas vecinales, el aprendizaje lo entenderemos como:

- Algo continuo durante toda la vida y que se puede dar en cualquier espacio más allá de los institucionales.
- Que se da cuando se negocian nuevos significados con otros sujetos, independientemente de su procedencia.
- Que es importante para la experiencia personal y la evolución social.
- Que resulta transformador de las identidades fijas ya que modifica la forma de autopercepción y la de otros, y por tanto, afecta a las prácticas relacionales.
- Que facilita los compromisos y alianzas en torno a temáticas afines ya que a partir de esta participación las personas se valoran a sí mismas y valoran a las otras.

De esta manera, la comunidad de aprendizaje a través de diálogos ciudadanos que vayan más allá de la procedencia nacional, implica generar lugares de participación a nivel comunitario, posicionar temas comunes para los cuales se construyan nuevos imaginarios colectivos, y promover la búsqueda de acciones concretas para influir en estas temáticas al resto de la comunidad. “El primer requisito del diseño educativo es ofrecer oportunidades para el compromiso. Lo que se aprende es lo que les permite contribuir a la empresa de la comunidad y comprometerse con otros en torno a esa empresa (... ) todos estamos comprometidos con la consecución de una empresa socialmente significativa y nuestro aprendizaje está al servicio de ese compromiso” (Wenger, 2001, 320).

De esta manera, si se pretende una comunidad de aprendizaje vecinal se requiere pensar en *actividades significativas* que posean contenidos dirigidos a:

- Promover un compromiso mutuo en las personas implicadas, tanto de la comunidad de recepción como de los grupos inmigrados.
- Establecer diálogos abiertos, con o sin consenso, respecto de temáticas diversas (comunes y transversales a todos los participantes, y también divergentes que apelen a los imaginarios presentes elaborados de unos respecto de otros).
- Diseñar retos que apelen al conocimiento de cada uno de los participantes, independientemente de su nacionalidad, negociando una empresa o metas de manera conjunta.
- Dar suficiente continuidad en el diálogo para que los participantes desarrollen unas prácticas compartidas y un compromiso a largo plazo.

Asimismo, un proceso pedagógico en torno a una comunidad de aprendizaje vecinal, requiere considerar aspectos metodológicos que consideren:

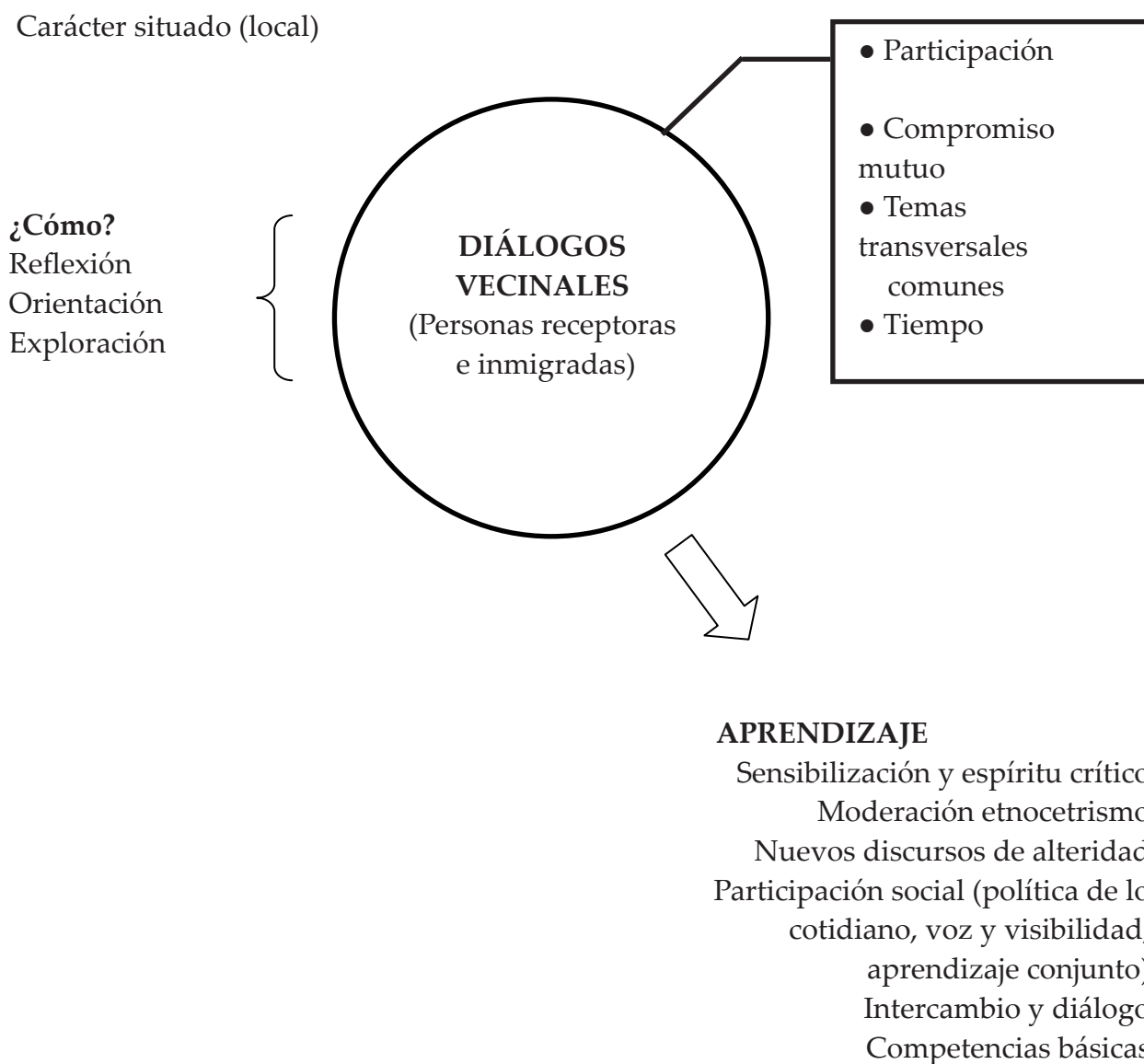
- La reflexión: respecto de los propios discursos y acciones, lo que permite tomar cierta distancia y posicionarse desde otra perspectiva frente a los temas, respecto de las problemáticas que preocupan a otras personas así como a la comunidad en general, para favorecer un espíritu crítico respecto de éstas.
- Una orientación: para facilitar dinámicas dialógicas donde se manejen ciertas normas de respeto para evitar la monopolización de la participación y para que se promueva la aportación de todos los participantes.
- La exploración: de nuevas posibilidades, creativas, que emerjan del diálogo conjunto.

Cabe señalar que la generación de estas *comunidades de aprendizajes vecinales* no evitarían la ausencia de conflictos y de diferencias discursivas, sobre todo, si estamos hablando de la relación de personas con referentes socioculturales diversos, debido a las diferencias lingüísticas que se evidencian y por el peso del imaginario simbólico sobre la alteridad. En estas comunidades, creemos que pueden evidenciarse todo tipo de relaciones, no necesariamente positivas; pero el afán educativo debe intentar promover *la colaboración antes que la competencia* para obtener de esta manera, a largo plazo quizás, acuerdos mínimos o consensos respecto de las temáticas que se discuten.

Participar en una comunidad de aprendizaje, a la manera que la estamos planteando, no presupone una coexistencia pacífica o de apoyo mutuo -aunque estos fines puedan

aparecer como metas-, pueden generarse también desacuerdos, retos y competencia simétrica dentro de la misma participación. Lo importante a tener en cuenta es que para que puedan existir estas diferencias personales, se requiere considerar a las partes como *legítimas voces*. Es decir, considerar a los participantes –independientemente de su nacionalidad- en términos igualitarios en cuanto al acceso y participación en el grupo comunitario. Y aceptarse como voces autorizadas dentro del contexto local, más allá de las nacionalidades, conlleva en sí una transformación positiva mínima que permite pensar en cambios más generales respecto de las relaciones de alteridad. En cierta forma, creemos que “como lugar de compromiso en la acción, en las relaciones interpersonales, en el conocimiento compartido y en la negociación de empresas, estas comunidades tienen la clave de la verdadera transformación, la que tiene efectos reales en la vida de la gente”. (Wenger, 2001, 114).

**Diagrama N° 5. Una comunidad de aprendizaje vecinal en pos de la diversidad sociocultural**



**META FINAL: Potenciar una reconfiguración social local**



### 11.3. Consideraciones finales

*“Sólo es posible transformar la realidad, viéndola de otra manera”.*

Franz Kafka

El presente estudio ha pretendido reflejar la problemática que plantea el encuentro entre sujetos con marcos socioculturales diversos y la manera de poder abordarlos. Con la intención de delimitar la investigación a las temáticas planteadas como objetivos de análisis, se dejaron sin una exploración más profunda, varios temas de indudable interés que emergieron durante el proceso investigativo. Entre éstos se pueden mencionar el rol de las mujeres inmigradas como nuevas protagonistas de los procesos migratorios, la situación crítica de identidad de las mal llamadas “segundas o terceras generaciones”, las experiencias de jóvenes que se trasladan sin la protección de las redes sociales de apoyo, los efectos de las políticas sociales y públicas respecto de la inmigración en el ambiente local, los movimientos sociales emergentes de resistencia a la asimilación cultural, o la cooperación entre credos religiosos.

Quisiéramos destacar una vez más que sólo para hacer más comprensible nuestros análisis de algunos fenómenos fueron contempladas las personas como parte integrante de grupos socioculturales concretos. Si bien, conviene no olvidar que cada sujeto desarrolla unos comportamientos que no necesariamente responden a lo esperado por su grupo de referencia.

A partir de los datos recogidos por este estudio, consideramos que la promoción de la aceptación de la diversidad sociocultural representa el camino a recorrer para el logro de una real integración mutua de las personas que conviven en algunos contextos sociales. Esta alternativa socioeducativa no está exenta de dificultades y supone todo un conjunto de aportaciones personales, comunitarias y estatales, de carácter económico y social. En la parte conclusiva hemos dado algunas pinceladas de las acciones que a nivel macropolítico resultan urgentes. Pero no podemos dejarlo todo en manos de agentes externos. Precisamos pasar de una visión de la inmigración como problema a considerarla como una oportunidad de encuentro, de crecimiento y evolución social. Se necesita tender a la normalización de este evento como un *hecho social* más dentro de la red de acontecimientos que se dan en una comunidad determinada.

Avanzar hacia la aceptación de la diversidad sociocultural implica también dejar de ver a la persona *inmigrada* como aquel que está de paso, alguien ajeno, el *enemigo interno* que diría Z. Bauman (1999). Más aún si se considera que los movimientos migratorios son

parte de un fenómeno estructural del actual sistema socioeconómico mundial. Se requiere considerar a quien migra como *un/a conciudadano/a*, *un/a vecino/a* con derechos y deberes iguales a los ciudadanos receptores en un determinado territorio. Esto implica comenzar a cuestionarnos autocríticamente qué impide separar la ciudadanía de la nacionalidad, qué provoca la dificultad de aceptar este fenómeno social como algo legítimo, y de qué forma podemos disminuir las desigualdades sociales y/o los modelos mentales que imposibilitan el diálogo.

Esta reflexión tiene importantes repercusiones también en nuestras propias cosmovisiones etnocéntricas. Si aceptamos *la integración mutua* en reemplazo de la asimilación sociocultural, ello implicará que todas las personas de una comunidad, independiente de sus respectivas procedencias, estarán abiertas a la mutua influencia y, por tanto, a la posibilidad de cambio. En definitiva, al mestizaje. Palabra que no deja de provocar ciertas reticencias.

En esta senda, resulta imprescindible -como primer paso para estimular procesos de cooperación entre los antiguos y nuevos vecinos- la *disposición* por encontrarse, por acoger y ser acogido, lo que J. Derrida llama "hospitalidad" (2006). Creemos que es desde esta cierta *disposición* hacia "los otros", de donde puede surgir que se considere como algo "normal" el encuentro vecinal sin importar la procedencia. Viendo así las cosas, la posibilidad de una buena convivencia en las actuales ciudades pluriculturales, puede sonar algo utópico... y quizás lo sea. Pero una utopía que es un exhorto a dar pasos en un camino de convivencia aunque no se atisbe final. En definitiva, a no detenerse para encontrarla, porque como dice el escritor "ella está en el horizonte. Me acerco dos pasos, ella se aleja dos pasos. Camino diez pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá. Por mucho que yo camine, nunca la alcanzaré. ¿Para qué sirve la utopía? Para eso sirve: para caminar". (Galeano, 2002, 72).





# BIBLIOGRAFÍA

Alonso, L.E. (1994). "Sujeto y discurso: el lugar de la entrevista abierta en las prácticas de la sociología cualitativa". En Delgado, J.M. y Gutiérrez, J. (1999). *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. Madrid: Síntesis.

Althusser, L. (1976). "Ideología y aparatos ideológicos del Estado". En Althusser, L. (1970). *La filosofía como alma de la revolución*. México: Siglo XXI.

Arango Vila Belda, J. (2002). "La inmigración en España a comienzos del siglo XXI: un intento de caracterización". En *La inmigración en España, contexto y alternativas*. Volumen II. III Congreso sobre la inmigración en España. Granada: Edición Laboratorio de Estudios Culturales.

Aragón Bombín, R. (1990). *La emigración española a través de la legislación y de la organización administrativa*. Revista Economía y Sociología del Trabajo, N° 8/9. Madrid: Ministerio del Trabajo y Seguridad.

Asensio, J. M. (2004). *Una educación para el diálogo*. Barcelona: Paidós.

Asensio, J. M. (1999). *Biología de la Educación. Proyecto Docente*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.

Ayuste, A., Flecha, R., López Palma, F. y Lleras, J. (2005). *Planteamientos de la pedagogía crítica - Comunicar y transformar*. Barcelona: Graó.

Balandier, G. (2003). *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*. Barcelona: Gedisa.

Banks, J. (1989). "Multicultural Education: Characteristics and Goals". En Banks, J. y Mcgee Banks, C. *Multicultural Education. Issues and Perspectives*. Boston: Allyn and Bacon.

Bauböck, R. (1996). *The challenge of diversity: integration and pluralism in societies of immigration*. Viena: Aldershot, Avebury.

Bauman, Z. (2006). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Barcelona: Paidós.

Bauman, Z. (2003). *Comunidad. En búsqueda de seguridad en un mundo hostil*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Bauman, Z. (1999). *La globalización. Consecuencias humanas*. Buenos Aires: Editorial Fondo de Cultura Económica.

Beltrán, J. (2003). *La empresa familiar. Trabajo, redes sociales y familia en el colectivo chino*. Ofrim/Suplementos, Nº 6 en Revista de Geografía y Ciencias Sociales Scripta Nova. Vol. VII, núm. 134. Barcelona: Universidad de Barcelona.

Beltrán, J. y Sáiz, A. (2001). *Els Xinesos a Catalunya. Família, educació i integració*. Barcelona: Alta Fulla.

Berger, P. y Luckman, T. (1993). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Berstein, B. (1990). *Poder, educación y conciencia*. Barcelona: El Roure.

Bohm, D. (1997). *Sobre el Diálogo*. Barcelona: Kairós.

Bohr, N. (1913) en Sardar, Z. y Abrams, I. (2006). *Caos para todos*. Barcelona: Paidós.

Bueno, G. (1996). *El mito de la cultura*. Barcelona: Prensa Ibérica.

Cabruja, T. (1998). *Psicología social crítica y posmodernidad. Implicaciones para las identidades construidas bajo la racionalidad moderna*. Barcelona: Anthropos.

Cacciari, M. (1996). *La paradoja del extraño*. Revista Archipiélago 26-27. Barcelona.

Camilleri, C. (1985). *Antropología cultural y educación*. Suiza: UNESCO.

Cannon, W.B. (1927) en Asensio, J. M. (1999) *Biología de la educación. Proyecto docente*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.

Capra, F. (1998). *La trama de la vida*. Barcelona: Anagrama.

Ceberio, M. y Watzlawick, P. (1998). *La construcción del universo*. Barcelona: Herder.

Cohen, L. y Manion, L. (1990). *Métodos de investigación educativa*. Madrid: La muralla.

Coombs, H. (1973). "Should One Develop Nonformal Education?". En Pastor M. (1999) *Ámbitos de intervención en educación no formal. Una propuesta taxonómica*. Revista interuniversitaria. Teoría de la Educación. Vol. 11. España: Ediciones Universidad Salamanca.

Damasio, A.R. (1996). *El error de Descartes*. Barcelona: Grijalbo.

De Certeau, M. (1999). *La invención de lo cotidiano*. México: Universidad Iberoamericana.

Del Campo, J. (2002). *Educación intercultural i ciutadania*. Revista Temps d'Educació. Nº 27. Barcelona: Universidad de Barcelona.

De Lucas, J. (1994). *El desafío de las fronteras. Derechos humanos y xenofobia frente a una sociedad plural*. Madrid: Temas de Hoy.

Delgado, M. (1998). *Diversitat i integració*. Barcelona: Empúries.

Delgado J. M., y Gutiérrez, J. (1994). *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. Madrid: Síntesis.

Dennett, D. (1991). *La actitud intencional*. Barcelona: Gedisa.

Derrida, J. y Dufourmantelle, A. (2006). *La Hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Derrida, J. (1998). *Adios a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*. Madrid: Trotta.

Derrida, J. (1994). "La democracia como promesa". En Fernández, E. Revista Jornal de Letras, Artes e Ideias. Edición Octubre. (Págs. 9-10). Lisboa.

Derrida, J. (1989). *Memorias para Paul de Man*. Barcelona: Gedisa.

Derman-Sparks, L. (1998). "Educating for equality: forging a shared vision". En Sabariego M. (2002) *La formació del professorat en educació intercultural*. Revista Temps d'Educació Nº 27. Barcelona: Universidad de Barcelona.

Díez Nicolás, J. (1999). *Los españoles y la inmigración*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Secretaría General de Asuntos Sociales, Instituto de Migraciones y Servicios Sociales, Observatorio Permanente de la Inmigración.

Domènech, M. e Ibáñez, T. (1998). *La psicología social como crítica*. Revista ANTHROPOS, Nº 177. Barcelona.

Dube, S. (2001). *Sujetos subalternos*. México: El Colegio de México.

Duch, L. (2002). *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*. Madrid: Trotta.

Eddine Affaya, M. (1997). "Lo intercultural o el señuelo de la identidad". En *Espacios de la interculturalidad*. Revista Cidob d'afers internacionals. Nº 36. Barcelona.

Flecha, R. (1998). *Compartiendo palabras. El aprendizaje de las personas adultas a través del diálogo*. Barcelona: Paidós.

Flecha, R. (1994). "Las nuevas desigualdades educativas". En Castells, M. (1994) *Nuevas perspectivas críticas en educación*. Barcelona: Paidós.

Foucault, M. (2001). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.

Foucault, M. (1992). *Genealogía del Racismo. De la guerra de las Razas al Racismo del Estado*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.

Fullat, O. (2000). *Filosofía de la educación*. Madrid: Síntesis.

Galeano, E. (2008). *Espejos*. Madrid: Siglo XXI.

Galeano, E. (2003). *Las venas abiertas de América Latina*. Madrid: Siglo XXI.

Galeano, E. (2002). *Memoria del fuego*. Vol.1. Los Nacimientos. Madrid: Siglo XXI.

García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas*. México: Grijalbo.

Garay, A. (2002). *La identidad social desde el punto de vista del interaccionismo simbólico*. Barcelona: Departamento de Psicología Social. Universidad Autónoma de Barcelona.

García, A. y Sáez, J. (1998). *Del racismo a la interculturalidad. Competencias de la educación*. Madrid: Narcea.

García F. J., y López, C. (2002). "La inmigración en España. Contextos y alternativas". En *La inmigración en España, contexto y alternativas*. Volumen II. III Congreso sobre la inmigración en España. Granada: Edición Laboratorio de Estudios Culturales.

Geertz, C. (1999). *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós.

Geertz, C. (1994). *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós.

Gergen, K. (2003). *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós.



Ghalioun, B. (1997). "El islamismo como identidad política. O la relación del mundo musulmán con la modernidad". En *Espacios de la interculturalidad*. Revista Cidob d'afers internacionals N° 36. Barcelona.

Giménez, C. (1993). *¿Qué entendemos por integración de los inmigrantes? Una propuesta conceptualizada*. Barcelona: Entreculturas.

Giroux, H. (2001). *Cultura, política y práctica educativa*. Barcelona: Editorial Graó.

Giroux, H. (1994). "Jóvenes, diferencia y educación posmoderna". En Castells, M. (1994). *Nuevas perspectivas críticas de la educación*. Barcelona: Paidós.

Giroux, H. y Flecha, R. (1994). *Igualdad Educativa y Diferencia cultural*. Barcelona: Roure.

Glover, J. (1988). "The philosophy and psychology of personal identity". En *Psicología Social* (1996). Barcelona: Edicions de la Universitat Oberta de Catalunya.

Goffman, E. (2006). *La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.

Goleman, D. (2003). *Emociones Destructivas*. Barcelona: Kairós.

Gordon, M. (1964). "Assimilation in American Life". En Malgesini, G. y Giménez, C, (1997). *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*. Madrid: La Cueva del Oso.

Gramsci (1934) en Laso Prieto, J. M. (1973) *Introducción al pensamiento de Gramsci*. Madrid: Ayuso.

Gruzinski, S. (2000). *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós.

Guha, R. y Spivak, G. (1988). *Selected Subaltern studies*. New York: Oxford University Press.

Hammersley, M. y Atkinson, P. (1994). *Etnografía. Métodos de Investigación*. Barcelona: Paidós.

Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs, y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Hernández, S.C. (1999). *Culturas y acción comunicativa. Introducción a la pragmática intercultural*. Barcelona: Ediciones Octaedro.

Heisenberg, W. (1925). En Sardar, Z. y Abrams, I. (2006). *Caos para todos*. Barcelona: Paidós.

Jordán, J.A. (coord.) (1998). *Multiculturalisme i educació*. Barcelona: Ediuoc y Proa. Barcelona.

Jordán, J. A. (1994). *La Escuela Multicultural: un reto para el profesorado*. Barcelona: Paidós.

Ibáñez, T. (coord.) (1988). *Ideología de la Vida Cotidiana*. Barcelona: Ediciones Sendai.

Íñiguez, L. (2002). *Identidad: de lo personal a lo social. Un recorrido conceptual*. Barcelona: Unitat de Psicologia Social Universitat Autònoma de Barcelona. Pre-impreso en Crespo, E. (Ed.) (2001). *La constitución social de la subjetividad*. Madrid: Catarata (pp.: 209-225).

Kuhn, T. S. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. Ed. Castellano. (1987). México: Fondo de cultura Económica.

Latorre, A., Del Rincón, D. y Arnal, J. (1996). *Bases metodológicas de la investigación educativa*. Barcelona: Hurtado Ediciones.

León, E. (2005). *Sentido ajeno. Competencias ontológicas y otredad*. Barcelona: Anthropos.

Lèvi-Strauss, C. (1987). *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.

Lévinas, E. (2001). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. España: Pre-textos.

Lévinas, E. (1997). *Fuera del sujeto*. Madrid: Caparrós.

López Sala, A. (2005). *Inmigrantes y Estados: la respuesta política ante la cuestión migratoria*. Barcelona: Anthropos.

Lorenz, E.N. (1963). "Deterministic Nonperiodic Flow". En Sardar, Z. y Abrams, I. (2006) *Caos para todos*. Barcelona: Paidós.

Luhmann, N. (1998). *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia*. Madrid: Trotta.

MacLaren, P. (1997). *Pedagogía crítica y cultura depredadora. Política de oposición en la era posmoderna*. Barcelona: Paidós.

Maffesoli, M. (2003). *El Imaginario Social*. Nº 198. Barcelona: Anthropos.

Malgesini, G. y Giménez, C. (1997). *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*. Madrid: La Cueva del Oso.

Maalouf, A. (2006) *Les identitats que maten. Per una mundialització respecti la diversitat*. Barcelona: La campana.

Manyer, J. (1996). *Quan l'Islam truca a la porta*. Barcelona: Alta Fulla.

Martí i Pol, M. (2001). "Abecedari: una joia solidària". En Martí i Pol, M. (2008). *Poesía Completa*. Barcelona: Ediciones 62.

Martínez González, M. y Íñiguez, L. (1987). *Análisis del discurso sobre la identidad*. Primer encuentro Luso-Español de Psicología Social. Portugal: Tomar.

Maturana, H. y Varela, F. (2006). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Sexta edición. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Maturana, H. (1999). *Transformación en la convivencia*. Santiago de Chile: Dolmen.

Maturana, H. (1992). *Emociones y lenguaje en educación y política*. Chile: Hachette/comunicación. CED.

Maturana, H. y Varela, F. (1990). *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del conocimiento humano*. Madrid: Debate.

McRobbie, A. (1992). "Post-Marxism and cultural studies: A post-script". En Grossberg, L., Nelson, C., y Treichler, P., (Eds.) (1992) *Cultural studies*. London: Routledge.

Mead, G. (1934). "Mind self and society: from the standpoint of a social behaviourist". Chicago: U. of Chicago Press, Chicago. Tr. (1982). *Espíritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductismo social*. Barcelona: Paidós.

Merriam, S. (1998). *Qualitative research and case study applications in education*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers.

Montenegro, M. y Callén, B. (2003). *Inmigración y participación: hacia la construcción de espacios de convivencia vecinal*. Barcelona: Encuentros en Psicología Social. Vol 1, (217-221).

Morin, E. (2003). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.

Moscovici, S. (1985). *Psicología social. Influencia y cambio de actitudes. Individuos y grupos*. Barcelona: Paidós.

Mouffe, C. (1992). "Feminism, citizenship and radical democratic politics". En Butler, J. y Scott J. (Eds.) (1992). *Feminist theorize the political*. New York: Routledge.

Muñoz, A. (2001). Enfoques y Modelos de Educación Multicultural e intercultural. Consulta en línea: [www.aulaintercultural.org/IMG/pdf/sedano.pdf](http://www.aulaintercultural.org/IMG/pdf/sedano.pdf) (7 de septiembre de 2005).

Muñoz Sedano, A. (1997). *Educación intercultural: teoría y práctica*. Madrid: Escuela española.

Navales, C. (coord.) (2000). *Immigració: racisme i cohesió social*. Barcelona: Quaderns de Serveis Socials N° 17.

Oliveres, A. (2006). *Un altre món*. Barcelona: Angle.

Panikkar, R. (2006). *Paz e interculturalidad*. Barcelona: Herder.

Pérez Díaz, V., Álvarez Miranda, B. y González Enríquez, C. (2001). *Espanya davant la immigració*. Barcelona: Col·lecció Estudis Socials Núm. 8. Fundació La Caixa.

Pidgeon, N. "Grounded Theory: theoretical background". En Richardson, J., (ed). (1996). *Handbook of qualitative Research Methods for Psychology and the Social Sciences*. Londres: BPS Books. Chapters 6, 7.

Pinxten, R. (1997). "Identidad y conflicto: personalidad, socialidad y culturalidad". En *Espacios de la interculturalidad*. Revista Cidob d'afers internacionals. N° 36. Barcelona.

Portes, A. (1997). "Immigration theory for a new century: some problems and opportunities", *International Migration Review*. Vol. 31. N° 4.

Prigogine, I. (1999). *Las leyes del caos*. Barcelona: Crítica.

Pujal, M. (1996). "La identitat (el sef)". En Botella, M. (1996). *Psicología Social*. Barcelona: Eduuoc.

Pumares, P. (1996). *La integración de los inmigrantes marroquíes*. Barcelona: Fundació La Caixa.

Rezsohazy, R. (1988). En López Herrerías, J. (1994) *La educación de adultos y el fortalecimiento de la democracia*. Revista interuniversitaria. N° 9. Monográfico Educación de Adultos.

- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI.
- Rodrigo Alsina, M. (2000). *Identitats i comunicació intercultural*. Valencia: Ediciones 3i4.
- Rodrigo Alsina, M. (1999). *Comunicación intercultural*. Barcelona: Anthropos.
- Ruelle, D. (1971). "On the nature of turbulence". En Sardar, Z. y Abrams, I. (2006). *Caos para todos*. Barcelona: Paidós.
- Said, E. (2003). *Orientalismo*. Barcelona: De Bolsillo.
- Samonà, L. (2005). *Diferencia y alteridad*. Madrid: Akal Ediciones.
- Sánchez Arteaga, J. (2007). *La razón salvaje. La lógica del dominio: tecnociencia, racismo y racionalidad*. Madrid: Lengua de trapo.
- San Román, T. (1996). *Los Muros de la Separación*. Barcelona: Tecnos.
- Santamaría, E. (2002). *La incógnita del extraño. Una aproximación a la significación sociológica de la inmigración no comunitaria*. Barcelona: Anthropos.
- Sassen, S. (1994). "Why Migration? Tesis contra los modelos de explicación al uso". En *Extranjeros en el Paraíso*. Barcelona: Virus.
- Sardar, Z. y Abrams, I. (2006). *Caos para todos*. Barcelona: Paidós.
- Schrödinger E. (1947). En Sandar, Z. y Abrams, I. (2006). *Caos para todos*. Barcelona: Paidós.
- Schmitter, B. (1992). "The future of immigrant incorporation: which models? Which concepts?". En López Sala, A. (2005). *Inmigrantes y Estados: la respuesta política ante la cuestión migratoria*. España: Anthropos.
- Sen, A. (2007). *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Buenos Aires: Katz discusiones.
- Simmel, G. (1977). "Digresión sobre el extranjero". En *Sociología. Estudio sobre las formas de socialización*. (Vol. II), Revista de Occidente, 2da. Edición. Madrid (pp. 716-722).
- Simon, H.A. (1976). "Problems of computational complexity in artificial intelligence". En *Algorithms and complexity: new directions and recent results*. New York: Academic Press.

Sleeter, C.E. y MacLaren, P. (1995). *Multicultural Education, Critical Pedagogy and the Politics of Difference*. Estados Unidos: University of New York.

Sleeter, E. y Grant, C. (1989). *Turning on learnig: five approaches for multicultural teaching plans for race, class, gender and disability*. Estados Unidos: Columbus. Merrill.

Solé, C. (1994). *La mujer inmigrante*. Madrid: Instituto de la mujer.

Spivak, G. (1999). "Los Estudios Subalternos: la deconstrucción de la histografía". En Carbonell, N. y Torras M. (Comp.) (1999). *Feminismos literarios*. Madrid: Arco (pp. 265-290).

Stierlin, H. (1994). *El Individuo en el sistema. Psicoterapia en una sociedad cambiante*. Barcelona: Herder.

Tàguieff, P.A. (1987). "La force du Préjugé". En San Román, T. (1996). *Los Muros de la Separación*. Barcelona: Tecnos.

Tajfel, H. (1984). *Grupos humanos y categorías sociales*. Barcelona: Herder.

Thompson, J. B. (1993). *Ideología y cultura moderna*. México: Teoría Crítica, Universidad Autónoma Metropolitana.

Ting Toomey. (1999). "Communication across cultures". En Rodrigo Alsina, M. (1999). *Comunicación intercultural*. Barcelona: Anthropos.

Trilla, J. (1993). *La educación fuera de la escuela. Ámbitos no formales y educación social*. Barcelona: Ariel.

Valles, M. S. (1999). *Técnicas Cualitativas de Investigación Social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid: Síntesis.

Vilar, S. (2002). *La Nueva Racionalidad. Comprender la complejidad con métodos transdisciplinarios*. Barcelona: Kairós.

Von Bertalanffy, L. (1933). En Asensio, J.M. (1999). *Biología de la Educación. Proyecto Docente*. Barcelona: UAB.

Von Foerster, H. (1998). *El Ojo del Observador. Contribuciones al constructivismo*. Barcelona: Gedisa.

Von Glasersfeld, E. (1998). "Despedida de la objetividad". En *El Ojo del Observador. Contribuciones al constructivismo*. Barcelona: Gedisa.

Watzlawick, J., Beavin B., y Jackson, D.D. (1997). *Teoría de la Comunicación Humana*. Barcelona: Herder.

Watzlawick, P. y Nardone, G., (1997). *Terapia breve estratégica. Pasos hacia un cambio de percepción de la realidad*. Barcelona: Paidós.

Watzlawick, P. (coord.) (1981). *La realidad inventada*. Buenos Aires: Gedisa.

Wenger, E. (2001). *Comunidades de Práctica. Aprendizaje, significado e identidad*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

Wetherell, M., y Potter, J. (1992). *Mapping the language of racism. Discourse and the legitimation of exploitation*. Londres: Simon & Schuster Internacional Group.

Wiener, N. (1948). *Cybernetics*. Mit Press, Cambridge, Massachussets. Ed. Castellano: *Cibernética*. (1985). Barcelona: Tusquets.

Witte, R. (1996). *Racist Violence and the state*. New York: Longman Publishing.

### Otras referencias

- Anuario estadístico de Santa Coloma de Gramenet. (2002). España: Ayuntamiento de Santa Coloma de Gramenet.

- Anuario Estadístico de Santa Coloma de Gramenet. (2005). España: Ayuntamiento de Santa Coloma de Gramenet.

- Boletín Informativo 2/2003 del Instituto Nacional de Estadísticas (INE). España: INE.

- Boletín informativo 3/2004 del Instituto Nacional de Estadísticas (INE). España: INE.

- Informe 2003: *Los extranjeros residentes en España*. España: INE.

- Informe de la Comisión de Comunidades Europea (COM, 512/2007). *Informe Anual sobre inmigración e integración*. Bruselas: Comunidad Europea.

- Informe de la Comisión de Comunidades Europea (COM, 735/2006). *El planteamiento global sobre la migración*. Bruselas: Comunidad Europea.

- Información Instituto de Estadística de Cataluña sobre población extranjera residente. IDESCAT, 2006. Cataluña: Idescat. Consulta en línea llevada a cabo en febrero de 2007: <http://www.idescat.cat/dequavi/?TC=444&V0=1&V1=11&VA=2006&VOK=Confirmar>





# LISTADO DE ANEXOS

(Disponibles en CD)

## **CARPETA Nº 1: “INSTRUMENTOS”**

Anexo 1: Codificación de la Muestra del Trabajo de Campo

Anexo 2: Pauta de los Cuestionarios Semi-Abiertos.

Anexo 3: Pauta de los temas de las entrevistas semiestructuradas a informantes claves

Anexo 4: Pauta de los temas de las entrevistas en profundidad a miembros de la comunidad de recepción y personas inmigradas.

Anexo 5: Pauta de la Observación participante.

## **CARPETA Nº2: “DATOS SANTA COLOMA DE GRAMENET”**

Anexo 6: Datos sobre la población extranjera a enero de 2006

Anexo 7: Datos sobre la población extranjera a Febrero de 2007

## **CARPETA Nº3: “TRABAJO DE CAMPO”**

Anexo 8: Conjunto de entrevistas a informantes claves

Anexo 9: Conjunto de entrevistas a personas de la comunidad de recepción y a personas inmigradas

Anexo 10: Diario de campo de la observación participante

Anexo 11: Datos extraídos de los cuestionarios semiabiertos

Anexo 12: Conjunto de cuestionarios contestados

## **CARPETA Nº4: “OTROS DATOS”**

Anexo 13: Informe de la Comisión de Comunidades Europeas del Parlamento Europeo sobre la situación de inmigración e integración. 2007

