

Integración de los inmigrantes y actitudes en la sociedad receptora.

¿Quién tiene que cambiar más?

(Una reflexión sobre la emergencia de la xenofobia)

por Ignasi Álvarez Dorronsoro

Los sucesos de Ca n'Anglada no constituyen un fenómeno aislado. Las tensiones sociales que llevaron al estallido del conflicto en el mes de julio están también presentes en muchos otros lugares de nuestra geografía. Ca n'Anglada supone una advertencia y al mismo tiempo ofrece mucha materia para la reflexión sobre los contextos sociales en los que se dan los procesos de integración de los inmigrantes.

El contexto social

El número de marroquíes radicados en Terrassa, según estimaciones siempre difíciles del número de inmigrantes en situación irregular, puede estar entre 2.500 y 3.000 personas. Es una inmigración relativamente reciente: comienza el año 91 y el tiempo medio de residencia está entre los cuatro o cinco años. Son gentes de origen rural, mayoritariamente, y apegadas a formas de religiosidad muy tradicionales. Proviene de Nador y Ksar el-Kebir, la zona del antiguo protectorado español en el noroeste de Marruecos. En su inicio era una inmigración de hombres solos, cuya edad oscilaba entre 25 y 40 años. Con el tiempo, una parte del grupo más antiguo, consiguió acceder a viviendas de compra de protección oficial en el barrio de Can Tussell, abriendo así la posibilidad de proceder al reagrupamiento familiar. En la escuela Font de L'Alba, en Can Tussell, se concentra el 90% del alumnado de origen marroquí procedentes de toda Terrassa. Los pocos alumnos marroquíes de Secundaria, unos 15, de los que la mayoría son chicos, se concentran en el Instituto Blantxart. En el barrio de Ca n'Anglada, con una población que ronda los 15.000 habitantes, el asentamiento de marroquíes, unas 1.000 personas, es más reciente. Ca n'Anglada es un barrio poblado mayoritariamente por gentes de origen andaluz. Fue construido después de la riada de 1962 que acabó con la vida de trescientas personas y arrasó las barracas de los inmigrantes. Nace como barrio dormitorio, sin zonas de expansión; carece también de instalaciones industriales como las que han permitido en otros barrios limítrofes –a partir del cierre de muchas industrias tradicionales- rescatar suelo para usos públicos, equipamientos y nuevas viviendas.

Ca n'Anglada se ha ido convirtiendo en un barrio estancado, deficitario en términos de equipamientos y con una cierta movilidad social descendente (la gente joven con expectativas de ascenso social tiende a desplazarse a otras zonas). El valor de las viviendas, y el precio de los alquileres de pisos crecen también por debajo del de los otros barrios de la ciudad. Una amplia oferta de pisos con alquileres más asequibles ha propiciado la concentración actual de inmigrantes marroquíes en ese barrio. En general, los nuevos inmigrantes se alojan en viviendas de alquiler que comparten tres o cuatro hombres. En esas condiciones, el reagrupamiento familiar se vuelve más difícil y queda aplazado. El café, las tres carnicerías *halal*, el centro social y la mezquita, que está en el límite del barrio, congregan a inmigrantes de otras zonas de Terrassa. La inmigración “concentrada” aumenta así su visibilidad en el barrio.

La pérdida de la invisibilidad

Es conocida la tendencia de los inmigrantes de un mismo origen a concentrarse en el mismo espacio urbano, y también a llevar a las criaturas al mismo colegio. La agrupación favorece el apoyo mutuo, evita el aislamiento y permite crear dentro de un mundo extraño unos espacios más familiares, un pequeño mundo más amable por conocido y menos hostil que se supone ayudará a mantener las formas de vida tradicionales. Pero la concentración aumenta la visibilidad del inmigrante, tanto por el crecimiento numérico como por la aparición de espacios simbólicos asociados a ese crecimiento: la mezquita, la concentración escolar, las carnicerías islámicas, la

irrupción de inmigrantes jóvenes en espacios como la plaza o las discotecas del barrio...

La pérdida de la invisibilidad de los inmigrantes produce normalmente cierta inquietud ante lo desconocido en el grupo receptor. Por otra parte, al crecer la proximidad y el contacto, aumentan también los escenarios potenciales de conflicto. El conflicto es consustancial a la vida social. Se pueden prevenir y, en cualquier caso, negociar. Pero, cuando los conflictos implican a miembros de minorías vulnerables –inmigrantes, gitanos o, en épocas no muy lejanas, judíos- pueden también magnificarse a través de rumores, generalizando conflictos aislados y protagonizados por personas singulares, construyendo estereotipos negativos que sirven para estigmatizar y criminalizar al conjunto de los miembros de esas minorías.

De ese modo, la inquietud inicial que provoca el *extraño* puede acabar alimentando una actitud xenófoba de desprecio y rechazo a determinadas categorías de extranjeros. En Ca n'Anglada, una parte de los vecinos unificó a los inmigrantes bajo la categoría despectiva de “moros”, que utilizaban como insulto en las manifestaciones contra los marroquíes.

La sociología de la inmigración ha ido dibujando un modelo de espacio urbano y social en el que el conflicto tiende a alimentarse conforme a una secuencia previsible: barrios degradados, con altas cifras de paro o con carencias graves de equipamientos, alquileres baratos, incremento de la población inmigrante, movilidad social descendente de la población, crispación social, conflictos entre autóctonos e inmigrantes derivados de la lucha por recursos escasos o por bienes simbólicos, alarma social alimentada por la pequeña delincuencia “étnica”, activación de la xenofobia... En este contexto, el inmigrante es rechazado como portador de degradación de un espacio urbano al que en realidad sólo tiene acceso fácil porque ya está previamente degradado. El vecindario, la escuela, los servicios sanitarios y de bienestar, el trabajo son siempre espacios de integración y conflicto. La competencia entre autóctonos y emigrados puede vivirse con cierta tranquilidad en situaciones sociales y espaciales no deterioradas y en la que recursos como el trabajo no se tornan demasiado escasos. Pero cuando la degradación urbana y la exclusión social toca no sólo a los inmigrantes sino también a los autóctonos, el conflicto tiende a prevalecer sobre la integración. En Manlleu, los socialistas perdieron la alcaldía en las últimas elecciones por el supuesto trato de favor que, según los rumores difundidos por el pueblo, daba el Ayuntamiento a los inmigrantes. En el barrio de Erm, conformado en los años sesenta por inmigrantes, feudo tradicional socialista, en el que los inmigrantes magrebíes suman ahora el 20% de la población, se produjo un auténtico voto de castigo al alcalde. Teresa San Román, en una entrevista que tuve ocasión de hacerle hace unos meses (1), alertaba sobre que cuando una política incide en una relación social entre dos partes, no puede tratar sólo con una de ellas. La discriminación positiva a favor de los gitanos (y ello valdría también para los emigrantes) puede acabar siendo un arma de doble filo en situaciones como la descrita.

El estallido xenófobo de Ca n'Anglada sigue paso a paso esa secuencia antes descrita. Las condiciones sociales, al igual que en otros barrios o poblaciones, estaban reunidas. Irónicamente, la *Plaza roja*, que es la única plaza del barrio, se convirtió en el principal espacio simbólico del conflicto; la mayor parte de la lista de agravios contra “los inmigrantes” se localizaban en ella: “los jóvenes inmigrantes ocupan la plaza y la plaza es nuestra”; “beben en el bar de la plaza y se meten con nuestras mujeres”; “tienen permanentemente ocupado el único teléfono público de la plaza”; “monopolizan los columpios”; “acapan las becas” y, se insinúa también, “esos jóvenes trafican con droga”. Estamos en presencia de una disputa sobre bienes escasos: el espacio de la plaza, el teléfono, los columpios, y de unos conflictos como la venta de droga o el acoso a las mujeres, aunque no hay constancia que hayan dado lugar a ningún incidente mínimamente serio. Poca cosa que justifique tanta bronca, podría concluirse apresuradamente. Ciertamente, los bienes en disputa, como el teléfono o los columpios son de poca entidad y los conflictos no habían sido graves. Pero el espacio de la plaza y sus modestos bienes tenía también una dimensión simbólica...

Parece claro que el Ayuntamiento de Terrassa no fue capaz de percibir la gravedad de la situación hasta que estalló el conflicto, lo que supone una grave imprevisión por su parte e indica la debilidad de la red social de los partidos presentes en el consistorio. Una vez que las aguas se

desbordaron, el Ayuntamiento anunció que desde hacía un tiempo estaba ya previsto dedicar varios cientos de millones a mejoras inmediatas de los equipamientos del barrio. El asunto del teléfono tiene delito. Unas semanas después de que estallara el conflicto, varios pilares de teléfonos múltiples fueron instalados en la plaza. También el bar fue cerrado “por no tener los permisos en regla”, suprimiéndose así otro foco de tensión.

Es muy razonable que algunos comportamientos de un grupo de jóvenes marroquíes que frecuentaba la plaza: tirar papeles y botellines de cerveza al suelo, decir cosas a las chicas, molestara a la gente del barrio. Lo que no es tan razonable es que esa conducta poco cívica de un grupo de jóvenes marroquíes mereciera un juicio mucho más severo que si esa conducta la hubieran protagonizado jóvenes del barrio. Y lo que ya resulta absolutamente injustificable es que alguien crea que esa conducta de un grupo de jóvenes da derecho a estigmatizar, criminalizar y agredir a un colectivo de más de mil personas por el simple hecho de ser marroquíes. Y eso fue lo que ocurrió.

Los hechos son bastante conocidos: la noche del domingo 11 de julio comienza una riña entre dos chicos, uno de ellos marroquí, en la zona donde se celebraba la fiesta mayor del barrio. Otros jóvenes se suman a la pelea que acaba con dos heridos leves. A la pelea entre jóvenes autóctonos e inmigrantes en la Fiesta Mayor del barrio que hace explotar el conflicto, parece que subyace la pretensión, que posiblemente comparten ambas partes, de que existe un derecho colectivo exclusivo de unos y otros sobre las chicas de su grupo étnico. La noche siguiente se organiza un nuevo enfrentamiento en el que los dos bandos suman unas cincuenta personas. Hay tres heridos. Algunos de los jóvenes no marroquíes rompen el aparador del bar de la plaza, hacer destrozos en una carnicería *halal* y en la fachada del bajo habilitado como mezquita se realizan pintadas racistas con símbolos nazis. El martes 13 un grupo de vecinos de unas 300 personas inician una manifestación que se dirige hacia la mezquita y acaban atacando la casa de un marroquí. El miércoles 14 unas 1.300 personas se manifiestan en el barrio contra los marroquíes. A la cabeza de la manifestación se coloca un grupo de skins con banderas españolas. Se escuchan gritos, más o menos coreados, de “puto moro” y “moros fuera”. Los vecinos de origen marroquí desaparecen prácticamente de las calles. El jueves 15 medio centenar de entidades de barrio de Terrassa firman un manifiesto contra la violencia; una manifestación contra los marroquíes de 500 personas, en su mayoría jóvenes, es disuelta por la policía. El viernes 16 una concentración de unas mil personas ante el Ayuntamiento de Terrassa, convocada por unas cien organizaciones, rechaza los ataques contra los marroquíes.

¿De rojos a racistas?

Ca n'Anglada tuvo una bien ganada fama de barrio luchador y rojo en los años del tardofranquismo. En la iglesia de la plaza de Ca n'Anglada se fundaron las CCOO de Terrassa y se reunían todos los partidos clandestinos. Pero el viejo *barrio rojo* ya no es lo que era. La memoria de la lucha antifranquista se ha ido desvaneciendo. El mantenimiento del voto de izquierdas responde en buena medida más a la inercia que a la preservación de valores de solidaridad que algunos seguimos asociando a una identidad de izquierdas. El tejido asociativo es hoy muy débil; tan débil que ninguna entidad del propio barrio fue capaz de prever el conflicto antes de que estallara ni de reconducirlo después. No hay gente mayor con prestigio entre los jóvenes. Los actuales responsables de la parroquia, situada en uno de los lados de la plaza central del barrio, la *Plaza roja* de la lucha antifranquista, se mantuvieron a la defensiva. Su preocupación principal era no ponerse en contra a los feligreses (entre los que, obviamente, no hay marroquíes), para lo que resultaba aconsejable no enfrentarse con firmeza a las actitudes más intolerantes. La posición de la Asociación de Vecinos de Ca n'Anglada no fue muy diferente: permanecieron en silencio durante el conflicto, tendieron a exculpar la actitud intolerante de buena parte de los vecinos, no firmaron el manifiesto suscrito por una cincuentena de entidades de los barrios y tampoco estuvieron presentes en la concentración contra los ataques xenófobos convocada por un centenar de entidades ante el Ayuntamiento de Terrassa.

Hay gentes que se escandalizan, de manera ingenua o hipócrita del brote xenófobo y racista

producido en el barrio. Ingenua, porque el hecho de haber sido un *barrio rojo* no significa que todo el vecindario lo fuera entonces, ni que quien lo fue lo siga siendo ahora, ni que la *rojez* inmunice siempre contra la xenofobia. Tampoco el hecho de haber sido inmigrante pobre y haber experimentado el desprecio al “charnego” vacuna contra la xenofobia: quien se sintió humillado ayer puede considerarse hoy con derecho a humillar a quienes son ahora más débiles y vulnerables que él.

Hipócrita, porque es muy fácil viviendo en un barrio residencial confortable escandalizarse ante las actitudes xenófobas de quienes creen amenazado su estatus social y simbólico por la presencia de inmigrantes pobres y han de aprender a compartir recursos escasos, desde trabajo a plazas escolares, y a convivir con ellos en un espacio urbano con graves déficit de equipamientos. Sami Nair, en un artículo reciente, sugería que el coste de la integración no podía seguir recayendo sobre los sectores más pobres, sobre los vecinos de los barrios más degradados en los que existe esa competencia por recursos y servicios escasos entre autóctonos e inmigrados. Nair planteaba que los ciudadanos de los barrios sin problemas debían contribuir también a pagar el coste que la integración tiene si quieren preservar la paz social. Sería algo así, apostillaba Teresa San Román en la entrevista citada, “como un impuesto por estar lejos de los problemas, un impuesto por poder permitirse el lujo de no ser racistas”.

En el discurso xenófobo y racista se combinan la exigencia de exclusión del *otro*: “*moros* (en el caso que nos ocupa) *fuera del barrio, o del país*”, y la convicción de que “*hay que poner a esa gente en su sitio*”, lo que implica obviamente una exigencia de jerarquización social: los derechos de “*esa gente*” deben ser menores y su estatus simbólico inferior al de los vecinos “*blancos*”. Esa insistencia en la jerarquización del estatus simbólico aparece con frecuencia asociada a la sensación de fracaso y al resentimiento social de los grupos con movilidad social descendente. Es el racismo del *pequeño blanco*, nombre con el que se designaba a los blancos pobres racistas en el sur de los EEUU después de la Guerra de Secesión. Ese discurso puede producirnos tristeza, y también indignación cuando se utiliza para legitimar la agresión verbal y física contra los inmigrantes. Pero la xenofobia no anida sólo en el resentimiento social que produce la movilidad social descendente o la degradación de determinados espacios urbanos: suciedad, escasez de equipamientos, altas cifras de paro, crecimiento de la inseguridad producido por la pequeña delincuencia asociada a la inmigración... El discurso xenófobo surge también, El Ejido es un caso emblemático, en poblaciones enriquecidas y socialmente satisfechas. Y como analizaré más adelante, existe también una vertiente culta y refinada del discurso xenófobo.

¿Quién tiene que cambiar más?

En un artículo reciente a propósito de los sucesos de El Ejido, Carlos Giménez, situaba los grandes retos que la inmigración plantea a las sociedades receptoras de inmigrantes como es ya la nuestra. El primero de ellos es el reconocimiento por parte de la sociedad receptora de que los inmigrantes no son mano de obra barata sino personas con derechos. La integración del inmigrante, afirma, es asunto que concierne tanto a quienes llegan como a la sociedad receptora. Es cosa de dos, y como recordaba también Javier de Lucas, acaba modificando a ambas partes.

La integración, depende tanto de las características de los inmigrantes como del contexto de recepción que incluye cosas tales como las leyes de inmigración, la existencia o no de cupos, las condiciones legales de la residencia; depende también de las oportunidades de trabajo, de vivienda y de las expectativas de mejora de su calidad de vida que permitan abrigar a los inmigrantes. La integración no es ajena tampoco a factores como el peso demográfico de la población inmigrada respecto al total de la población, un peso que puede ser muy diferente de unas localidades a otras, de la existencia de políticas públicas de inserción social de los gobiernos receptores y también de las sociedades de origen, del marco legal de acceso a los derechos sociales y políticos, del impacto social de anteriores migraciones, de la existencia o no de conflictos graves en la sociedad receptora respecto a la definición de la identidad nacional y de temores respecto a la suerte futura de la misma...

Esos temores se alimentan con los roces y conflictos inevitables de una coexistencia a partir de la cual hay que aprender, lo que no es siempre fácil, a construir entre todas nuevas formas de convivencia. Ese proceso requiere, sin duda, amplias dosis de buena voluntad por ambas partes y, especialmente, dada la asimetría existente, por la que es la parte más fuerte y la menos vulnerable.

Javier de Lucas (2) juzgaba que no se insiste lo suficiente en la idea de que quienes nos encontramos en la posición de poder somos los obligados a empezar por asegurar nuestro respeto a los deberes básicos para con los de fuera, y eso, afirmaba, no se llama tolerancia ni buenos modales. Eso significa garantizar los derechos elementales que aseguran las necesidades básicas que es la primera condición necesaria, aunque insuficiente, de la integración. Y no sólo, puntualizaba, proclamarlo en el BOE, sino verificar que todos los escalones de la administración y los particulares los respetan, empezando por la igualdad y la dignidad en las condiciones de trabajo, presupuestos, sanidad, educación en el valor del pluralismo, en la interculturalidad. Y si se quiere abandonar el modelo meramente paternalista, concluía, es obligado reconocer derechos políticos a los inmigrantes, derecho a participar en la toma de decisiones que afectan a la vida de una sociedad que, para muchos de ellos, empieza a ser también la suya.

Enma Martín, en “El Ejido o el fracaso de una política” denunciaba también la política de inmigración en su dimensión de integración social. Lo cierto es que, en El Ejido, una comarca en la que la concentración de inmigrantes es la más alta de todo el sur de España, no ha habido ninguna política activa de integración por parte de las distintas administraciones públicas, como reconocía incluso el propio Manuel Chaves en una entrevista. Es más, la sociedad receptora no reclamaba ninguna política de integración, porque ésta no es funcional para un modelo de explotación de una mano de obra de usar y tirar conformada por un amplio contingente de inmigrantes vulnerables. En una inversión perversa de la exigencia de no tratar a los inmigrantes como mano de obra barata sino como personas con derechos, se tiende a consolidar un modelo en el que la falta de derechos, empezando por la falta de papeles, asegura que esa mano de obra, sin papeles, sin vivienda y sin familia, seguirá siendo “flexible” y barata. Aptos para el trabajo y rechazados fuera de él, el modelo se completa favoreciendo un proceso de segregación espacial de los inmigrantes con los que se rechaza cualquier forma de convivencia.

La distancia cultural como explicación del conflicto

En estas condiciones, y después de la explosión xenófoba y racista que sacudió El Ejido, seguir dando vueltas a la idea de que es la distancia cultural de los inmigrantes lo que les impide asimilar nuestras normas de convivencia y les hace inintegrables social y culturalmente es un sarcasmo.

Sorprende por ello que, con ocasión del conflicto de El Ejido, Joaquín Estefanía (3) se centrara en los problemas de la integración cultural de los inmigrantes, tomando para ello como guía un viejo texto de Agnes Heller (4). Una elección, en mi opinión, bastante desafortunada. La tesis central de Heller estaba en la línea de las propuestas de la entonces reciente Conferencia de Helsinki que defendían, contra las restricciones a la emigración que imponían los países del bloque soviético, el derecho a salir del país como parte de los derechos humanos, pero que coherentemente con la política de inmigración cero entonces imperante, sostenía que no existe un derecho del emigrante que ampare su reclamación de admisión en otro país.

Ciertamente, ni los alemanes del Este de Europa, a los que en virtud del art. 116 de la Ley Fundamental de Bonn, se reconocía el derecho a vivir en la Alemania Federal, ni los ciudadanos y ciudadanas de la RDA, a los que la Ley de Nacionalidad de 1913 que seguía vigente reconocía como alemanes, ni los judíos rusos que querían emigrar a Israel, ni los disidentes famosos tenían ninguna dificultad para encontrar país de acogida. Pero no es ésta la situación de la gran mayoría de los inmigrantes pobres.

Las tesis de Heller se limitan a dar por buena una conducta de los estados nacionales, que es legitimada desde el *nacionalismo ético*. Heller ilustra su afirmación con una analogía entre el estado receptor y el hospedaje dentro de una familia, analogía que Estefanía celebra y que, en mi

opinión, si se estiran de ella tiene derivaciones muy problemáticas a la hora de determinar la condición de los inmigrantes a los que convierte en huéspedes perpetuos o, lo que es lo mismo, en extranjeros sin derecho de acceso a la ciudadanía, en *metecos* que sólo pueden apelar a la benevolencia de los propietarios del espacio doméstico, los nacionales, y que deben abstenerse de plantear conflictos. Además, dicho sea de paso, todos los estados-vivienda donde el exiliado o el inmigrante que huyen de la violencia o de la miseria podría radicarse ya tienen dueño. No hay en el mundo moderno viviendas libres disponibles con lo que el derecho a inmigrar que se proclama puede acabar resultando impracticable para la mayor parte de la gente.

La analogía entre el inmigrante y el huésped sirve también a Heller y a Estefanía para sostener una noción de integración *fuerte*, según la cual los inmigrantes no sólo deben respetar las leyes del país de acogida sino que “*deben cumplir también las leyes no escritas de quienes los reciben, pues no sólo llegan a un Estado, sino sobre todo a una sociedad: la urbanidad, la higiene, las costumbres... la voluntad de aprender un idioma*”. Por su parte, los anfitriones tienen que respetar la cultura, los aspectos diferenciales de los inmigrantes. En definitiva, los inmigrantes tienen que asumir la civilización de los anfitriones, pero no su cultura, y éstos el derecho a la diferencia de los primeros.

Javier de Lucas ha apuntado que la distinción entre civilización y cultura no resulta tan sencilla como supone Estefanía, ni cree que “*sea tarea fácil concretar el derecho a la diferencia que parece aceptable dentro de esos límites. Si aceptamos que no hay sociedades definibles como espacios culturales homogéneos, afirma, si aceptamos que las ‘pautas de civilización’ están muy lejos de constituir tablas de la ley, (...) la integración fuerte se desdibuja*”.

Ciertamente. Si muchas de esas pautas distan de suscitar la adhesión unánime de la sociedad receptora, ¿con qué fuerza puede compelerse a los venidos de fuera a aceptarlas? ¿No existe el peligro de abrir un juego arbitrario en el que la falta de definición clara de esas normas no escritas permita exigir de los inmigrantes lo que no se exige de los nacionales?

Si evocamos los sucesos recientes de El Ejido, y lo bien parados que han salido los autores de los actos vandálicos que se produjeron, podemos convenir que en ese contexto resulta un poco extravagante exigir a los inmigrantes hacer suyas, sin más precisiones, *las costumbres* de la sociedad receptora. El aberrante principio del castigo colectivo contra toda una comunidad por el delito de uno de sus miembros, que algunos medios de comunicación describieron neciamente como tomarse la justicia (¿qué justicia?) por su mano, comienza también a formar parte de “nuestras costumbres” según hemos visto en Ca n’Anglada y en El Ejido. Quienes perseguían al “moro”, quienes se creen con derecho a quemar mezquitas y viviendas de inmigrantes, quienes aplauden o disculpan su comportamiento, no violaron reglas no escritas sino que incurrieron en delitos tipificados en el Código Penal. Algo parecido ocurre con la *costumbre* de muchos empresarios de ignorar las leyes y convenios para ahorrarse unas pesetas a la hora de contratar trabajadores. Ellos son los primeros a los que se debe exigir, con la ley en la mano, un comportamiento radicalmente distinto del exhibido hasta ahora.

Existe una profunda incompatibilidad entre esas conductas y lo que hemos convenido que deben ser no ya reglas de urbanidad sino normas básicas de nuestra convivencia. Normas que deben estar vigentes para todos: también para los extranjeros, sin duda, pero en medida no menor para los nacionales. Sólo así será posible realizar un permanente proceso de ajuste intercultural, que exige, sin duda, la modificación de determinadas pautas culturales de unos y de otros y la adopción, por parte de todos de normas de convivencia, de referencias y valores compartidos que faciliten la convivencia y hagan posible el diálogo intercultural.

El elogio de la xenofobia

La xenofobia, como apuntaba más arriba, tiene también su discurso culto dirigido a las clases bienestantes y bienpensantes. Creo que vale la pena iniciar la parte final de esta intervención con una reflexión crítica sobre ese discurso.

Un fragmento de un artículo de Miguel Herrero de Miñón, “¡Que vienen!” (5), puede servirnos como ilustración: “ (...) *la recepción de emigrantes legales obliga a plantear el problema de su integración. ¿Queremos una sociedad realmente abierta, por cohesionada, y dotada de identidad, o un interculturalismo fragmentario más que pluralista, que produce tensiones y radicalizaciones? España no tiene aún ese problema; evitémoslo a tiempo (...) para ello es importante que la programación de la emigración favorezca la venida de quienes son más fácilmente integrables por razón de afinidad lingüística y cultural. Sin duda, iberoamericanos, rumanos y eslavos con preferencia a africanos. Una cosa es la cooperación intensa con el Magreb y otra el fomento de la difícilmente integrable inmigración magrebí. Frente al estuporoso ¡que vienen!, planteémonos el racional ¿a quién traemos?”.*

El asunto es grave porque Herrero de Miñón no está proponiendo sólo a quién traemos, sino, sobre todo, a quién no dejamos entrar, y a quién, si ya está dentro, no facilitamos que prolongue su estancia entre nosotros.

Llama la atención que un hombre tan culto como Miguel Herrero muestre tanta ignorancia sobre la complejidad de los procesos de integración. El éxito de la estrategia de integración, como cualquier persona inmigrante podría enseñarle, no depende sólo, ni siquiera principalmente, de la distancia cultural, o de la actitud de quien llega, sino, sobre todo, del contexto social de recepción y de la actitud de la sociedad receptora: facilidad para acceder y renovar los permisos de residencia y de trabajo, oportunidades de trabajo, educación y vivienda, acceso a los derechos sociales y políticos, grado de legitimación social y político de las actitudes xenófobas...

¿Las dificultades de integración en Francia de magrebíes o subsaharianos del África francófona se deben a la distancia lingüística? No parece. ¿Los hijos e hijas de los turcos nacidos y educados en Alemania, que no conocen otra lengua que el alemán, y a los que se negaba hasta hace bien poco el acceso a la nacionalidad alemana, eran inintegrables por falta de afinidad lingüística o lo eran por falta de voluntad política de la sociedad receptora? ¿Cómo ha formado Herrero su convicción de que un marroquí o un argelino tardarían más tiempo en aprender el castellano, o el catalán, que un eslavo? ¿Si una persona dominicana negra tiene más dificultades de integración en determinados contextos sociales debido a su color que un eslavo que ni siquiera hable castellano, debemos concluir que es esa persona dominicana la que tiene una característica que la hace inintegrable y, por tanto, rechazable, o que es más bien un sector de la sociedad receptora, como muestra en el caso de Austria los votos que cosecha Haider, el que padece un serio problema?

Cabe sospechar, por todo ello, que la diferencia lingüística y cultural es utilizada por Herrero como un eufemismo para no mentar la diferencia religiosa, y más en concreto, al Islam, como una señal de identidad que hace inintegrable a una determinada categoría de personas. Si se cree que la presencia de una población de tradición islámica pone en peligro *nuestra cohesión social*, conviene decirlo claramente, como lo ha hecho recientemente el Cardenal Arzobispo de Bolonia, Giacomo Biffi. Claro que en ese caso hay que justificar el Islam *auténtico*, que vaya usted a saber en qué consiste, es incompatible con nuestros valores –asunto de mucho interés pero de imposible dilucidación racional, como casi todos los asuntos teológicos-. Y, lo que es más importante, hay que aportar argumentos empíricos que permitan sostener la convicción de que las personas de tradición islámica que viven en contextos democrático-liberales serán incapaces de adaptar y hacer compatibles el apego a su tradición religiosa y el respeto a las normas de convivencia de la sociedad receptora, que eso es lo que podría significar ser *inintegrable*. El Cardenal Biffi sí parece tenerlo claro: “*No sé qué harán con la fiesta del viernes, la poligamia, la discriminación de la mujer, el integrismo de los musulmanes para los cuales política y religión son una misma cosa*” (6). Para él, todos los musulmanes son integristas, mezclan la religión con la política y discriminan a las mujeres. Menos en lo de practicar la poligamia, supongo, ese podría ser el relato del propio Cardenal y el del recientemente canonizado Pío IX. El Cardenal Biffi no debería pasar por alto que la discriminación real y legal de las mujeres, incluida la negación del derecho al voto, tuvo en la Iglesia Católica uno de sus baluartes.

Biffi reclama al Gobierno italiano una política que favorezca la entrada de inmigrantes católicos para preservar la “*identidad del país*”. ¿Estará la *identidad italiana* en peligro a causa de la presencia en ese país de los cuatrocientos mil inmigrantes musulmanes que viven legalmente en Italia, menos del 1% del total de la población italiana? ¿Estará la identidad catalana amenazada por la presencia de personas de tradición islámica, que suman poco más del 1% de la población de Cataluña, y por la emergencia de mezquitas cuyos minaretes podrían percibirse como un desafío a los campanarios de “nuestras” iglesias, como parece temer también el Arzobispo de Barcelona? ¿“Cataluña será cristiana o no será”, como afirmaba hace un siglo el Obispo Torras i Bages? ¿*Regresará Europa al cristianismo o se volverá musulmana?*”, se pregunta ahora Biffi. Tal parece que algunos miembros de la Iglesia han decidido salir de cruzada contra el “moro”.

Al igual que el cardenal Biffi, Miguel Herrero parece dar por sentado que las naciones tienen o han de tener una identidad colectiva basada en un sustrato cultural homogéneo y aceptada unánimemente por toda la sociedad. Un sustrato cultural homogéneo que para los cardenales de Bolonia y Barcelona tiene su base principal en la tradición católica. Herrero, más prudentemente, no especifica el contenido de esa identidad que debe ser preservada de la presencia de la inmigración magrebí.

Actores sociales o simples vectores del choque entre culturas

Biffi o Herrero de Miñón razonan como si los inmigrantes en vez de actores sociales fueran imbéciles sin juicio, aplastados por su tradición cultural, condenados a repetir las alternativas preestablecidas y legitimadas por la tradición cultural en la que se inscriben. Lo cierto es que los sujetos sociales, especialmente en las sociedades modernas, son actores competentes que hacen frente a las situaciones según van surgiendo. No se limitan por tanto a seguir normas sociales en situaciones predefinidas, puesto que ni las reglas sociales están suficientemente detalladas ni son aplicables matemáticamente, ni las situaciones sociales están siempre predefinidas sino que son constituidas por la propia actividad de los participantes. Cada situación social es más compleja que cualquier regla general.

Los inmigrantes desarrollan estrategias para adaptarse al nuevo contexto de interacción social al que se enfrentan como individuos establecidos fuera del ámbito de su sociedad de origen. Los que se van no se llevan consigo su cultura sino que transportan únicamente conocimientos, creencias, valores, experiencias personales y recuerdos. Muchos de ellos les servirán para afrontar las nuevas situaciones y otros no. Pero esto no es cualitativamente distinto de lo que sucede al que abandona un lugar para vivir en otro, pasando, por ejemplo, del mundo rural al mundo urbano, dentro de la misma sociedad política. En el ámbito de la *identidad*, la cultura puede funcionar como un cúmulo de recursos del que los usuarios echan mano de diferentes maneras, en distintos momentos y contextos y con resultados que pueden tener bastante de imprevisibles. Las estrategias adaptativas no dependen solamente de la voluntad del sujeto o de sus recursos. Vienen determinadas también, como en toda situación de interacción, como ya he reiterado, por las posibilidades que ofrezca la sociedad receptora. Esas estrategias pueden orientarse hacia la asimilación en sentido fuerte en una o dos generaciones (una posibilidad que ha sido convertida en el modelo ideal de integración de los inmigrantes en sociedades como la francesa y, hasta hace poco, la estadounidense). Por el contrario, el fracaso de la integración o el rechazo de la sociedad receptora puede favorecer el surgimiento de identidades reactivas basadas en la autoafirmación de rasgos antagónicos con los que se supone definen a la sociedad receptora. Las estrategias identitarias pueden orientarse a combinar valores de la sociedad receptora y de la cultura tradicional, ya sea buscando la coherencia de una síntesis entre los mismos, ya sea limitándose a servirse pragmáticamente de unos u otros según los distintos contextos de interacción. Las variantes son múltiples y no se trata de alargar la lista sino sólo de poner de manifiesto el simplismo del modelo de interacción del que se sirven los que ejercen de casandras para justificar sus augurios sobre horizontes de fractura social inevitable producidos por la llegada de inmigrantes inintegrables. Una fractura que esos augurios pueden contribuir a hacer real.

La ficción de la homogeneidad y la unanimidad se disipa cuando constatamos que también en la

sociedad española, al igual que en la vasca o la catalana, existe un alto grado de pluralismo cultural y muy poca unanimidad de los actores sociales a la hora de definir su identidad política y nacional. La cohesión, en sociedades plurales como las nuestras, difícilmente podrá lograrse sobre la base de una presunción de homogeneidad cultural o sobre una unanimidad impuesta en la definición de los contenidos de esa identidad. Sólo podrá fundarse en el reconocimiento franco y cordial del pluralismo cultural y de la diversidad profunda en la definición de la identidad que caracteriza a nuestras sociedades. La tentación de fundar la cohesión social en una identidad homogénea y unánime puede acabar generando políticas de homogeneización forzada o propuestas de exclusión de aquellas personas a los que se juzgue “diferentes” o “inasimilables”. En lo que respecta a determinadas categorías de inmigrantes, se empieza sugiriendo que no vengan, lo que significa que no se les deje entrar, y se acaba legitimando a quienes, siguiendo la misma lógica, reclaman que se les haga marchar.

¿Un Islam francés?

Una breve reflexión final sobre una sociedad, la francesa, que cuenta con una larga experiencia en lo que hace a los problemas que plantea la integración de inmigrantes procedentes del Magreb y de otros países islámicos.

La comunidad musulmana en Francia supera los cuatro millones de personas. Ello configura al Islam como segunda comunidad religiosa de Francia; la primera es la católica, por delante de protestantes y judíos. Pero así como la existencia de comunidades protestantes y judías francesas ha adquirido carta de naturaleza, aunque no sin tensiones y retrocesos, como ilustra el caso Dreyfuss o la legislación antisemita del régimen de Vichy, la aceptación de una comunidad islámica dentro del paisaje francés constituye todavía una asignatura pendiente.

Tampoco la población francesa, siendo cultural y lingüísticamente más homogénea que la española, define de manera unánime los contenidos de su identidad. El antagonismo entre una identidad francesa fundada en la adhesión a los valores republicanos y otra nucleada en torno a la tradición católica, ha configurado una de las principales líneas de división política de la sociedad francesa a lo largo de los dos últimos siglos. Hoy es la extrema derecha francesa, laica o religiosa, la que eleva la tradición cultural católica a seña central de la identidad francesa, lo que le permite clasificar a los inmigrantes magrebíes y africanos, en su mayoría de tradición islámica, como inintegrables por definición. Tal vez no sea ocioso recordar que el antisemitismo que caracterizó a buena parte de la derecha francesa hasta bien entrado el siglo se nutrió de la idea de que la existencia de la comunidad judía francesa suponía una amenaza para la identidad y la cohesión social de la Francia católica.

En lo que respecta a la sociedad receptora, conviene tener en cuenta que la comunidad musulmana en Francia se ha configurado en buena parte a través de una inmigración reciente –aunque muchos sean ya ciudadanos franceses- y lleva la marca de lo extranjero, de algo extraño a la cultura francesa, lo que no deja de suscitar recelo. En segundo lugar, la visibilidad creciente del integrista islámico, por más que sea muy minoritario en la comunidad musulmana de Francia, contribuye a afirmar la convicción en sectores amplios de la sociedad receptora de que el Islam es incompatible tanto con la modernidad en general como con los valores republicanos dominantes en la sociedad francesa.

Algunas características de la comunidad musulmana en Francia hacen pensar que es posible un proceso de “naturalización” que abra la puerta a la constitución de un Islam francés, un Islam compatible con los valores republicanos, respetuoso con el modelo de defensa del pluralismo religioso asociado a la laicidad republicana, aunque probablemente poco o nada entusiasta de la punta antirreligiosa de ese modelo. Una dimensión antirreligiosa que es parte de la historicidad concreta de una laicidad constituida a través de una pugna política que ha durado siglo y medio de más de un siglo entre un Estado republicano laico y una Iglesia Católica antiliberal y antimoderna.

La “naturalización” del Islam en Francia requiere un esfuerzo de aceptación por parte de la

sociedad francesa y probablemente también limar algunas de esas puntas antirreligiosas y haciendo más en la idea de que el laicismo, la separación de las esferas de lo político y de lo religioso, puede ser mejor aceptado por las minorías religiosas, y hoy por la mayor parte de los católicos franceses, como garantía de la libertad de conciencia y del pluralismo religioso, y así fue percibido muy tempranamente por la mayor parte de los miembros de las comunidades judía y protestante francesas que se inclinaron hacia la defensa de los valores republicanos. Pero ello exige, paralelamente, la construcción de una identidad musulmana –especialmente en las nuevas generaciones- capaz de reducir sus posibles zonas de conflicto con los valores republicanos más ampliamente asumidos por la sociedad francesa. Una identidad islámica que sea capaz de acomodarse a la modernidad al menos en dos terrenos, ambos de enorme significación: uno, el de la separación entre el ámbito de la política y el de la religión; otro, de singular relevancia práctica y simbólica, la aceptación del principio de igualdad ante la ley de los hombres y de las mujeres.

M. Tribalat (7) ha realizado una amplia investigación cuantitativa a partir de una gran encuesta sobre la realidad de la inmigración en Francia –distinguiendo entre extranjeros y personas nacidas en Francia de padres inmigrantes- cuantificando su origen rural o urbano y sus pautas de conducta en materias como el matrimonio, las prácticas religiosas, el conocimiento del francés, las relaciones con el país de origen y con el país de acogida o la experiencia escolar o profesional, teniendo en cuenta también el origen nacional y atendiendo a la especificidad de los grupos de edad.

La encuesta, por ejemplo, arroja datos sobre la extensión de prácticas como la poligamia, prohibida en Francia, y que tanto parece preocupar al Cardenal Biffi, una práctica que no llega al 1% entre las poblaciones originarias del Magreb o Turquía, que no se da entre los jóvenes y que está circunscrita a los inmigrantes del África negra occidental, principalmente a los miembros de la etnia mandé, en la que un 70% de las mujeres viven con una coesposa en Francia. En cualquier caso, la cifra de uniones polígamas sería inferior a 10.000 en el conjunto de Francia. Por lo que se refiere a las creencias y a las prácticas religiosas, la encuesta refleja la enorme diferencia que existe en esas materias entre los inmigrantes provenientes de países de tradición musulmana, según el origen nacional, el grado de escolarización en Francia y el nivel de estudios: así, un 14% de los inmigrados de Argelia declaran no tener religión, y otro 34% no practicar ninguna, cifras que en los marroquíes bajan al 10 y 26%. Entre los jóvenes varones nacidos en Francia de padres argelinos, un 30% afirma no tener religión, y otro 38% no practicarla; unas cifras superiores a las de la media del conjunto de la población francesa joven. No trato de insinuar con ello que la irreligiosidad o la escasa práctica religiosa sea signo de integración social, como en ocasiones parece sugerir Tribalat. Traigo a colación esos datos sólo como falsación empírica de la idea de que las hijas y los hijos nacidos en Francia de padres inmigrantes procedentes de países islámicos están condenados a permanecer encerrados o a abrazar la versión más fundamentalista del Islam, como parecen temer, o tal vez desear, gentes como el Cardenal Biffi.

NOTAS:

- 1) Ignasi Álvarez, “Entrevista a Teresa San Román: Cambio y pervivencia de la identidad gitana”, *Página Abierta*, abril de 2000. Disponible en http://www.hika.net/revista/zenb111/Ha_a_Teresa.html.
- 2) Javier de Lucas, “La integración social del inmigrante como purga de Benito”, *El País*, 15/02/2000
- 3) Joaquín Estefanía, “El racismo de las mil caras”, *El País*, 10/02/2000.
- 4) Agnes Heller, “Diez tesis sobre la inmigración”, *El País*, 30/05/1992.
- 5) Miguel Herrero de Miñón, “¡Que vienen”, *El País*, 8/10/2000.
- 6) *El País*, 15/09/2000.
- 7) Michèle Tribalat, *Faire France. Une enquête sur les immigrés et leurs enfants*, París, La Decouverte, 1995