



## El extrañamiento cultural en espacios migratorios La juventud andaluza ante el reto de la multiculturalidad

Francisco Checa Olmos  
Ángeles Arjona Garrido  
Juan Carlos Checa Olmos  
*Universidad de Almería*

### RESUMEN

En este artículo tratamos de definir el sistema de elementos culturales de la población inmigrada que provocan choque cultural en los jóvenes andaluces. La interpretación de las culturas foráneas es la base para analizar el origen del posible conflicto, ya que ofrecen un marco de reflexión ante la necesidad de una nueva visión de la comunicación étnica. Los resultados de este artículo muestran que la percepción del "otro" se fundamenta en estereotipos negativos que afectan a la convivencia pacífica multicultural.

*Palabras clave:* 1. extrañamiento cultural, 2. comunicación étnica, 3. contacto cultural, 4. Andalucía, 5. España.

### ABSTRACT

In this article, the authors seek to define the system of cultural elements that cause cultural shock between Andalusian youths and the immigrant population. The interpretation of foreign cultures serves as the basis for analysing the origin of the problem and offers scope for reflection in the face of the need for a new perspective on ethnic communication. The results show that the perception of the other is based on negative stereotypes that prevent peaceful multicultural coexistence.

*Keywords:* 1. cultural shock, 2. ethnic communication, 3. cultural contact, 4. Andalusia, 5. Spain.



### *Introducción*

Una de las características más importantes en la era de la globalización es la internacionalización masiva de los flujos poblacionales. Hasta el punto que Castles y Miller (1998) definen a esta época como la era de las migraciones, convertidas en un complejo proceso transnacional que implica muchos retos para los inmigrados y para la sociedad receptora: desde su incorporación jurídica o laboral, hasta la residencial, cultural, etcétera. De ahí que en la agenda política de cada uno de los contextos de llegada exista un modelo de integración social<sup>1</sup> que trata de dar respuesta a esa situación de nueva multiculturalidad. De manera que las decisiones y acciones que se han ofrecido permiten que presentemos especial atención a los factores contextuales que explican la inserción social de los inmigrantes<sup>2</sup> y, más concretamente, aquellos que hacen referencia a cuestiones culturales. En este sentido, existen multitud de estudios que han señalado, en repetidas ocasiones, la emergencia de conflictos surgidos durante el proceso de incorporación de los inmigrantes en la sociedad de acogida (véanse, entre otros, Brown, 1995; Treibel, 1999; Brub, 2004; Al-Qub-Baj, 2004), donde las diferencias en contenidos culturales juegan un papel importante.

Tradicionalmente, España, en general, y la región andaluza, en particular, han sido lugares expulsores de mano de obra a ultramar o al continente europeo, pero en la actualidad los flujos se han invertido, de forma que España y Andalucía se han convertido en polos de atracción migratoria. Según el padrón municipal de habitantes, a principios de 1996 residían 542 314 inmigrados en el territorio español –lo que suponía 1.4% de la población–; sin embargo, en 2005 se contabilizaron 3 730 610 personas –8.4% de la población–, concentradas fundamentalmente en la región de Madrid y en el arco mediterráneo –Cataluña, Comunidad Valenciana, Murcia y Andalucía–. Por países de procedencia, destacan los marroquíes, ecuatorianos, colombianos y rumanos.

<sup>1</sup> Ribas (2004:114) resume los diferentes modelos de integración de los principales países europeos receptores de inmigrantes: Alemania, exclusión diferencial; Francia, asimilacionista; Países Bajos y Reino Unido, comunitario; Italia y España, por definir.

<sup>2</sup> Portes y Böröcz (1992) explican, a través de una serie de investigaciones empíricas, que la inserción de los inmigrantes en las sociedades de llegada depende más de factores contextuales que del capital humano que portan.



De igual modo, Andalucía ha visto incrementado, de forma vertiginosa, su número de inmigrados. Así, a principios de los años noventa del siglo pasado el número de extranjeros era de 61 670 personas; sin embargo, en la actualidad la cifra asciende hasta 416 582 personas, lo que representa más de 5 por ciento de la población andaluza. En un proceso similar al caso nacional, los inmigrados muestran una marcada concentración geográfica, asentándose principalmente en las zonas costeras y de agricultura intensiva. Esta lógica responde a las necesidades de los mercados de trabajo.<sup>3</sup> El origen de la población es también muy diverso, y se destacan los inmigrados llegados de la Unión Europea, África y Europa del Este.

*Tabla 1.* Evolución de los extranjeros residentes en Andalucía.

<i>Origen</i>	<i>Censo 1991</i>	<i>Padrón 2000</i>	<i>Padrón 2005</i>
Europa	44 243	76 601	194 061
África	4 961	30 106	96 750
América	9 055	15 194	110 927
Asia	3 086	6 727	14 452
Resto	334	268	392
Total	61 670	128 896	416 582

*Fuente:* Instituto Nacional de Estadística (INE). Elaboración propia.

No obstante, esta composición multicultural<sup>4</sup> es el resultado de un proceso continuo pero heterogéneo; esto es, inicialmente la población inmigrada, de edad avanzada, provenía de Europa Central (Francia, Alemania y Gran Bretaña) en calidad de turistas residentes con la intención de asentarse en el litoral andaluz –especialmente en Málaga–. Durante la década de los noventa del siglo XX, gracias al crecimiento y la expansión económica de Andalucía (véase Moyano y Pérez, 2002), los inmigrados proceden de África –más concretamente, de Marruecos y el África subsahariana– y se instalan, sobre todo, en Almería para trabajar en la agricultura de invernadero; aunque en este caso estamos ante una migración

<sup>3</sup> En Málaga los inmigrados extracomunitarios se emplean, sobre todo, en el sector servicios y en la construcción. Sin embargo, en Almería, Jaén y Huelva la agricultura acapara alrededor de 70 por ciento.

<sup>4</sup> Evidentemente, Andalucía presenta características de multiculturalidad antes de la propia llegada de los migrantes. Por ello, la población objeto de estudio (jóvenes andaluces) no representa ni comparte patrones culturales homogéneos. Para entender los valores sociales de la cultura andaluza, véase Del Pino y Bericat (1998).



de hombres jóvenes y solteros. Por último, con la inauguración de este nuevo siglo, además de mantenerse las migraciones africanas, se incorpora población de Latinoamérica (Ecuador, Colombia, República Dominicana y Argentina) y Europa del Este (Rumania, Bulgaria, Rusia y Ucrania). En ambos casos se trata de población joven en edad de trabajar, pero en la inmigración latinoamericana y de Rusia destacan las mujeres.

En cualquier caso, la característica principal de los mercados de trabajo donde se insertan los inmigrados es su segmentación, de modo que éstos ocupan los empleos más precarios, flexibles y menos retribuidos de los distintos mercados, sometidos a una alta irregularidad y con una nula aceptabilidad por parte de los autóctonos. Como apunta Gualda (2007), las ocupaciones siguen un modelo étnico, independientemente del capital humano de los sujetos, o lo que es igual, los europeos de la Unión se concentran en ocupaciones más propias de “cuello blanco”: profesionales, técnicos, administrativos, etcétera, mientras los extracomunitarios se emplean mayoritariamente en trabajos de “cuello azul”. Se trata, en resumidas cuentas, de una etnoestratificación determinada por el origen o la nacionalidad en lugar de por la capacitación profesional. Por ello, los procesos de contratación laboral se segmentan por criterios socioculturales que ponen sobre el escenario argumentos y expectativas estereotipadas respecto al “para qué sirven” (en términos laborales) personas de diferente país de origen.

En este contexto de transformaciones económicas y demográficas, el ámbito de actuación política ha desempeñado, también, un papel fundamental a la hora de dibujar la concepción del inmigrado y su proceso de inclusión en la sociedad de llegada. España tiene en materia de inmigración diferentes ámbitos competenciales: por un lado, en el Estado recae la competencia jurídico-administrativa del inmigrado<sup>5</sup> y, por otro, las Comunidades Autónomas tienen facultades, de manera independiente, sobre la integración social de los inmigrantes y la prestación de servicios; esto es, cada administración regional diseña su propio plan de integra-

<sup>5</sup> Recientemente, la administración central ha elaborado un Plan Estratégico para la Integración de los Inmigrantes para que sirva de marco general para la coordinación y promoción de las distintas administraciones públicas y la sociedad civil. En dicho plan se resaltan tres principios generales: igualdad, ciudadanía e interculturalidad, y diez objetivos: <http://www.mtas.es/Integracion/PlanEstrategico>. Pero, en cualquier caso, las medidas a tomar son muy genéricas y poco concretas, lo que demuestra que España aún no tiene una filosofía clara sobre el modelo de integración que se debe aplicar (véase Carrera, 2006).





ción.<sup>6</sup> De este modo, el gobierno andaluz ha diseñado –desde la Dirección General de Coordinación de Políticas Migratorias de la Consejería de Gobernación– dos planes de integración: I Plan Integral para la Inmigración en Andalucía (2001-2004) y II Plan Integral para la Inmigración en Andalucía (2005-2008).<sup>7</sup> Las áreas de intervención que destacan en ambos son educación, trabajo, salud, recursos sociales, vivienda, cultura, regularización, formación y cooperación. La evaluación del I Plan muestra que, en la práctica, la mayoría de las acciones han recaído en el ámbito educativo y sociocultural. El modelo de integración propuesto buscaba fomentar el conocimiento de los principios españoles y europeos (sobre todo, idioma y normas sociales: historia, valores y tradiciones del Estado, formación profesional u orientación laboral), lo que responde a un principio unidireccional (responsabilidad del inmigrado) muy próximo a la asimilación cultural e identitaria. Por tanto, en esta filosofía se apuesta por una inclusión social de naturaleza cultural. De ahí que la sociedad entienda la integración como un proceso exclusivo de los inmigrados, y si ésta fracasa se debe a determinados patrones relacionados con la cultura de los distintos grupos étnicos, que “chocan” cuando se ponen en contacto con la sociedad de destino. Como resultado de esto, el modelo ha generado múltiples conflictos y desajustes con base cultural y económica, que tuvieron como colofón los ataques racistas en la ciudad de El Ejido (Almería) contra los migrantes marroquíes allí asentados.<sup>8</sup>

Precisamente, son estos malos entendidos culturales los que pretendemos abordar en estas páginas. Ahora bien, la bibliografía nacional e internacional<sup>9</sup> que estudia los desencuentros culturales hace más hincapié en los choques que aparecen en los inmigrantes que en el de los oriundos. Sin embargo, en este trabajo prestaremos más atención a la

<sup>6</sup> Para un estudio comparado de las distintas estrategias abogadas por las distintas comunidades, pueden verse Pajares (2005) y Montilla (2006).

<sup>7</sup> El I Plan correspondió al período 2001-2004 y el II Plan abarca los años 2005-2008.

<sup>8</sup> El asesinato de una mujer española por un inmigrado marroquí generó una reacción de repulsa contra el colectivo marroquí, que durante tres días supuso el ataque de la población oriunda de El Ejido (Almería) a establecimientos, negocios y viviendas ocupadas por magrebíes, lo que se convirtió en el ataque étnico racial más importante de España y uno de los más violentos ocurridos en Europa en las últimas décadas. Para un análisis más detallado de los acontecimientos, véase Checa, 2001.

<sup>9</sup> Véanse, entre otros, Friedman y Santamaría, 1990; Kursat, 1994; Andreoni, 2002; Mucha, 2003; Zlobina *et al.*, 2004; Brub, 2004; Albert, 2005.





forma cómo interpretan los choques los autóctonos, puesto que son éstos quienes van a diseñar, por su condición de mayoría y desde un punto de vista culturalista, la inserción de los inmigrados en la sociedad. En consecuencia, los resultados obtenidos nos van a dar pistas de cómo la sociedad de acogida entiende la integración de los inmigrados.

### *Métodos y datos*

La búsqueda de los índices de *desencuentro cultural* autóctono-inmigrante nos llevó a partir, por un lado, de la teoría de las dimensiones culturales de Hofstede (1991), por ser una de las más influyentes<sup>10</sup> y utilizadas en la actualidad en la comparación transcultural.<sup>11</sup> En ella se identifican cuatro dimensiones de la cultura: *distancia jerárquica*, *individualismo* versus *colectivismo*, *masculinidad* versus *feminidad* e *incertidumbre*, con las cuales se pueden catalogar y analizar las culturas. En este estudio nos detenemos en las dimensiones *distancia jerárquica* e *incertidumbre*, como las que mejor pueden explicar el posible conflicto entre dos grupos de culturas distintas,<sup>12</sup> ya que la distancia jerárquica hace referencia a la propia legitimidad y de autoridad que el endogrupo se da sobre el exogrupo y la incertidumbre se percibe como una amenaza de lo desconocido, lo que lleva a mostrar poca tolerancia y a exaltar la seguridad de lo propio frente a lo ajeno o extraño.

<sup>10</sup> Existen otras teorías, como las elaboradas por Hall (1978, 1989), en las que se analizan las diferencias ocultas (principalmente el contexto, el espacio y el tiempo) que caracterizan y pueden dificultar la comunicación. O la formulada por Clifford Geertz (1988), donde la descripción de cada cultura se entiende como un acto interpretativo; de ahí la antropología simbólica.

<sup>11</sup> Véanse Smith y Bond, 1999; Páez *et al.*, 2000; Ward *et al.*, 2001.

<sup>12</sup> Inicialmente se prescindió de la dimensión *masculinidad-feminidad* ya que expresa, según Hofstede, la valoración del logro, la asertividad y la competición en oposición al énfasis relativo de la armonía y a la comunicación interpersonal. De esta forma, como resalta el autor, en gran parte de las culturas a lo masculino se le atribuyen estereotípicamente los roles de dureza, instrumentalidad, competencia, etcétera, y a lo femenino le corresponden los estereotipos de afectividad, cooperación o solidaridad. Por ello, consideramos que esta variable arrojaría poca información sobre las diferencias entre los grupos. No obstante, en las preguntas abiertas los alumnos hicieron hincapié en atribuir rasgos distintivos en dicha dimensión, como se verá posteriormente en el texto. De igual modo, la dimensión *individualismo-colectivismo* hace referencia al continuo entre unas relaciones sociales voluntarias en las que el individuo prioriza sus propios objetivos e intereses y unas relaciones de dependencia al grupo, cuestiones que escapan al objetivo de la investigación.



Evidentemente, estos encuentros/desencuentros proporcionan pistas de cómo los jóvenes andaluces entienden, por un lado, los patrones culturales distintos a los suyos y, por otro y como consecuencia de lo anterior, cómo valoran esas diferencias a la hora de percibir la otredad. Así, gracias a sus respuestas podremos distinguir cómo conciben los autóctonos la integración social de los inmigrantes. Para ello nos valemos del modelo ampliado de aculturación relativa de Berry (1990), que ayudará a entender qué estrategia deberían seguir los inmigrados –integración, asimilación, segregación o marginación– para una buena adaptación a la sociedad. Al mismo tiempo, se podrá comprobar si el punto de vista de la población coincide y retroalimenta al propuesto por las administraciones, las cuales entienden la integración como “asimilación cultural”, según se deriva de sus políticas.

Tabla 2. Características de la muestra.

	16 años	17 años	18 años
Hombres	171	287	115
Mujeres	291	472	149
Total	462	759	264

Fuente: Elaboración propia.

La información se ha obtenido utilizando dos técnicas de investigación: primero, a través de una encuesta, diseñada con base en las dimensiones *jerarquía e incertidumbre*. En ella se recogieron las emociones y actitudes hacia la población inmigrada de nacionalidad extranjera, haciendo especial hincapié en la diversidad geográfica y cultural que el colectivo presentaba.<sup>13</sup> Por ello se formularon cuestiones correspondientes a varios indicadores: de relaciones mixtas (número de contactos y tipo –amistad, amor o conocidos–, características del vecindario del entrevistado en cuanto a la diversidad poblacional, etcétera), de normas (grado de práctica religiosa), de referencias culturales (cocina, lengua, vestido, religión, etcétera) y de pertenencia nacional (valoración de la inmigración por colectivos). El cuestionario se administró en 17 centros de Educación Secundaria Obligatoria, correspondientes a las ocho provincias andaluzas. La selección de

<sup>13</sup> Debido a la imposibilidad de preguntar a los alumnos por la percepción que tienen de la población procedente de más de cien nacionalidades, éstas fueron agrupadas en las siguientes categorías: Centroeuropa, Europa del Este, Norteamérica, Magreb, África subsahariana, Latinoamérica y Asia.



éstos y del alumnado se ha realizado a través de un muestreo estratégico,<sup>14</sup> con el que se obtuvo una muestra de 1 485 encuestados.<sup>15</sup> Las variables tenidas en cuenta a la hora de elegir el perfil de los centros fueron el número de inmigrados y su representatividad con respecto al total de alumnos. Así se seleccionaron centros donde había una importante presencia de extranjeros –comunitarios y extracomunitarios– y otros donde los extranjeros eran muy escasos o nulos; con ello podríamos comprobar si existían, en su caso, diferencias entre la percepción que tenían los jóvenes estudiantes andaluces de unos centros a otros, dependiendo del número de compañeros extranjeros y de la probabilidad de interacción. De igual manera, la muestra fue estratificada por edad y sexo.

En segundo lugar, hemos realizado 20 entrevistas en profundidad semiestructuradas a jóvenes estudiantes, con el objetivo de penetrar en los posibles motivos de las divergencias culturales. Las limitaciones de espacio impiden que mostremos todos los testimonios recabados; por eso presentamos una selección de los más significativos y/o recurrentes, y además resaltamos las interpretaciones derivadas de sus afirmaciones.

*Del choque cultural al choque de civilizaciones:  
la cultura como elemento clave*

Los modelos de incorporación y los marcos de convivencia dictados por las sociedades de acogida han sido variados y de diverso calado. Pero son tres los que más atención han suscitado en las políticas de integración de los países occidentales con mayor tradición migratoria: la asimilación, el *melting pot* y el pluralismo cultural.

El modelo asimilacionista sostiene que el inmigrado debe adquirir la cultura y costumbres de la sociedad de adopción y “olvidar” el contenido

<sup>14</sup> Es un muestreo que se basa en la experiencia y conocimientos de los investigadores para decidir qué unidades deben ser incluidas en la muestra por ser los elementos más representativos de la población. La selección experta dista del muestreo aleatorio, donde el investigador es el componente decisivo. Por tanto, con este muestreo no se aspira a una inferencia probabilística para todos los jóvenes andaluces, sino que trata de descubrir qué elementos generan fricciones o malos entendidos desde el punto de vista de los jóvenes.

<sup>15</sup> El cuestionario se administró a todos los jóvenes españoles con más de 16 años presentes ese día en las aulas de los diferentes centros en la clase de filosofía –materia común para todos–. En ningún caso se realizaron encuestas entre personas con otra nacionalidad distinta a la española.





étnico que traía y que lo hacía diferente. Por su lado, el *melting pot*<sup>16</sup> implica tanto a nativos como inmigrados en la configuración de una nueva cultura, fruto del contacto intercultural. Por último, en el pluralismo cultural, los diferentes grupos mantienen sus contenidos culturales y la convivencia se sostiene a partir de la adhesión de todos a unos patrones, sin que esto vaya en perjuicio de las particularidades culturales.

Se observará que es, principalmente, en la filosofía asimilacionista donde las diferencias culturales adquieren un papel importante ya que se sustenta la incompatibilidad cultural. Cuando la distancia cultural se asume como grande se produce lo que en la literatura anglosajona se ha denominado como *cultural shock*<sup>17</sup> –*choque cultural*–. Ahora bien, aunque este choque se hace más patente entre los recién llegados,<sup>18</sup> también se produce entre los grupos receptores (véanse Furnham-Bochner, 1986; Oliveras, 2000:57-69; Pedreño *et al.*, 2005).

<sup>16</sup> Concepto acuñado por el dramaturgo Israel Zanwill para dar nombre a una obra de teatro en cuyo argumento se resaltaba que América era el lugar donde todas las culturas se fundían y reformaban.

<sup>17</sup> Oberg (1960) fue quien primero lo definió. Se entiende como el estado general de depresión, frustración y desorientación de la gente que llega a una nueva cultura.

<sup>18</sup> Desde la perspectiva del recién llegado, del extranjero o migrante, como impacto de lo desconocido, el choque cultural suele constar de cinco etapas (Oberg, 1960; Adler, 1975), con cierta correlación cronológica, si bien suelen solaparse. A la primera la podemos llamar “de génesis” y coincide con la primera toma de contacto. El recién llegado, con cierta ansiedad, trata de comprobar aquello que esperaba de la sociedad de acogida y se verá muy afectado por las cosas nuevas que encuentre. En la segunda, o “de incubación”, empieza a vivir situaciones y momentos que no conocía ni sospechaba, que ni incluso le habían contado; se topa con la “verdadera realidad”. Aparecen ahora sentimientos de descontento, impaciencia, tristeza, insatisfacción, desamparo, etcétera. En la tercera etapa, llamada “de asentamiento”, el inmigrante inicia una evaluación tanto de sus valores como de los que empieza a conocer en la nueva cultura. En la siguiente, “de consolidación o rechazo”, es cuando empieza a aceptar que la nueva cultura tiene cosas positivas –y también negativas– que ofrecerle. La actitud de cada migrante, con las características que señalábamos más arriba y, por qué no, su suerte, es determinante para iniciar un proceso de adaptación/asimilación/integración en la cultura dominante, de reafirmación de la cultura de origen –en realidad, no tienen por qué ser procesos excluyentes–, o vivir situaciones de exclusión social; en definitiva, es cuando verdaderamente empieza a definir su destino en la nueva sociedad y a acoplarse a su nuevo estatus. En último lugar encontramos la etapa “de explosión” o “de quimera”, producida cuando el migrado ha reafirmado su cultura y el receptor la suya y ambas se perciben como incompatibles; estas situaciones no quiere decir que tengan que desembocar inexorablemente en conflictos violentos e irresolubles, pero sí se ciernen sobre ellos, pues la mayoría de estas situaciones de choque se alimentan de prejuicios y representaciones negativas, incluso anteriores al momento en que las personas o grupos concretos entren en contacto físico.





Lo normal es que el inmigrado padezca la ansiedad que genera la pérdida del sentido de cómo actuar, qué hacer, cuándo hacer y cómo comportarse en un nuevo ambiente, en una sociedad diferente, con otros vecinos, con otros valores. Expresa un sentimiento de falta de dirección, pues no conoce lo que es apropiado o inapropiado en su nuevo lugar, y ello le genera una incomodidad emocional, afectiva e incluso física. Parece comprensible, por tanto, que el recién llegado se encuentra en una clara situación de desventaja y vive, con toda probabilidad, situaciones de presión para ser excluido. El miedo y los celos se presentan en múltiples síntomas: unos somáticos, como dolores inexplicables, insomnios, pérdida de apetito o bulimia; otros psicológicos, como sentimientos de tristeza, soledad, melancolía, preocupaciones por su salud y la alimentación, cambios de temperamento, depresión, vulnerabilidad, sentimientos de impotencia, recogimiento o una alta identificación con su cultura –muchas veces como nunca antes lo había sentido– e idealización del país de origen, etcétera (véase Grinberg y Grinberg, 1984).

El receptor también percibe cambios y extrañezas –más o menos intensos, según el número o la densidad de extranjeros en su entorno–, pero su respuesta suele ser diferente, especialmente porque se sabe perteneciente al grupo mayoritario, lo que lo dota de una cierta sensación de superioridad, además de poder. Los autóctonos también reflejan ese extrañamiento en sus comportamientos, lo que les lleva a desarrollar un sentimiento de identidad localista muy pronunciado, y aparecen posturas extremas en la defensa de una pureza antes no reivindicada, ante el temor de una invasión de foráneos que les haga perder sus signos de identidad, como el territorio, la lengua, la religión y determinadas costumbres (de horarios, reuniones, vestidos). Incluso, se crean asociaciones y grupos “culturales” en defensa de los valores propios; asimismo, se inventan palabras para designar o distinguir –excluir– a los recién llegados: “los pateras”, “los ilegales”, “los espaldas mojadas”, etcétera, son buen ejemplo de esto. En este proceso, los medios de comunicación juegan un papel fundamental de transmisión.

Ahora bien, esta idea de choque, reducido tradicionalmente a relaciones individuales o grupales, en la actualidad toma un cariz de civilizaciones, sobre todo a partir de los atentados terroristas islamistas: 11 de septiembre en Estados Unidos, 11 de marzo en España y 7 de julio en Londres.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Acontecimientos como los atentados en Casablanca (Marruecos) o la propia guerra de Irak siguen contribuyendo a sostener la idea y el debate sobre el conflicto entre civilizaciones; el terrorismo de corte islamista contribuye a ello.





Bernard Lewis (1990) fue el primero que trató de demostrar el conflicto irresoluble entre dos formas de entender el mundo: la occidental y la musulmana. Según este autor, Occidente es el icono del progreso social, económico y político, mientras que los países musulmanes son todo lo contrario y rechazan estos avances. Posteriormente, Samuel P. Huntington (1993; 1997) ahondó más en esta idea sustituyendo el esquema dual de la Guerra Fría por otro: el de civilizaciones.<sup>20</sup> Huntington, al contrario que Francis Fukuyama (1992), no piensa que estemos ante el final de la historia, puesto que son ahora las culturas –civilizaciones– las que ocupan el lugar de las naciones y adquieren su propia personalidad: diálogo, enfrentamiento, choques, etcétera, y en este caso su argumento gira en torno el conflicto irresoluble entre el Islam y Occidente.

Más recientemente, Giovanni Sartori (2001) sostiene también que el mundo musulmán es inintegrable en Occidente, debido a su totalitarismo y rechazo de la democracia, y lo considera contraciudadano y bárbaro.<sup>21</sup> Por su parte, Inglehart y Norris (2003) consideran que los musulmanes no rechazan la democracia, sino que sus divergencias obedecen a una visión diferente en cuanto a los valores y roles sexuales: igualdad de género.

En cualquier caso, en todas estas argumentaciones de conflicto entre los dos ámbitos el discurso culturalista es la piedra angular, propio no sólo de algunos científicos sino también de las políticas de Estado, donde se exageran las diferencias hasta hacerlas insalvables, a no ser por medio de la victoria de uno sobre otro. Los aspectos negativos de la cultura ajena se magnifican hasta confundirlos con ella misma, mientras los aspectos negativos de la propia se minimizan para hacerlos desaparecer por completo (Bravo, 2004).

Esta percepción de incompatibilidad de civilizaciones –Occidente e Islam– con base en patrones culturales no ha quedado exenta de importantes críticas. La primera gran limitación se encuentra en la imprecisión concep-

<sup>20</sup> Las civilizaciones referidas son: occidental –Europa rica, Norteamérica, Australia y Nueva Zelanda–, latina –Latinoamérica–, ortodoxa –Rusia, Grecia, Bulgaria y Rumania–, islámica –Norte de África, Subsahara, Turquía, Pakistán, Indonesia, Azerbaiyán, Bangladesh y Albania–, confucionista –China, Taiwán, Korea y Vietnam–, hindú –India, Nepal, Bhutan y Maldivas–, japonesa –Japón– y africana –África–.

<sup>21</sup> Si bien la palabra “bárbaro” en su origen fue empleada para nombrar simplemente al extranjero, haciéndose incluso uso de ella para designar a pueblos respetados pero con una configuración cultural distinta, en la actualidad es una palabra que ha tendido a ser utilizada para referirse a los pueblos que se consideran culturalmente atrasados, subdesarrollados, cuando no inferiores, en el paulatino y pautado progreso humano, lo que ha comportado que sean mirados y tratados con cierta condescendencia, desconfianza, desprecio o temor (véanse, a este respecto, Fernández, 1995, y Todorov, 1991).





tual: el Islam y Occidente no son elementos equiparables. El Islam solamente es una religión, tal como lo es el cristianismo, el judaísmo o el budismo, mientras que Occidente describe una situación geográfica que coincide con una abstracción política y económica de organización democrática. A su vez, “Huntington mezcla, según y como le conviene, Occidente y cristianismo, identificando lamentablemente los términos” (López, 2004).

De forma similar, en este discurso se cometen varios errores graves. En primer lugar, este planteamiento se constituye como una ideología –y no ciencia–, fruto de prejuicios y estereotipos, que se utiliza como arma política y de control social, puesto que se presupone que la modernización, propia de la civilización occidental, es el camino único que posibilita el desarrollo y los derechos y libertades individuales. Sin embargo, el rechazo al proceso de cambio que se produce en los países musulmanes no reside en la modernización sino en la occidentalización que niega su propia cultura.

En segundo lugar, la religión es el único indicador identitario de los habitantes de los países musulmanes, hasta el punto en que es la religión la que parece migrar y no los sujetos. Edward Said (2003) resalta que se parte de la generalización estereotipada del Islam y se adecua a los casos individuales o grupales; por ello, este autor considera al choque de civilizaciones y a quienes lo justifican como el choque de la ignorancia. Tampoco faltan autores que ponen el acento del choque en los intereses económicos y políticos (Gerges, 1999), más que en los culturales.<sup>22</sup>

En definitiva, desde nuestro punto de vista y para este caso concreto, el choque de civilizaciones que deriva de lo cultural (choque cultural) son conceptos poco acertados y superables, pues implican que toda sociedad multicultural se verá necesariamente abocada a un choque, cuando esto no es así, puesto que la historia está repleta de ejemplos con momentos de consenso entre las culturas, incluso entre aquellas que se consideran actualmente irreconciliables. Ahora bien, esto no significa que cuando dos culturas entran en contacto los sujetos que las portan se extrañen de determinados contenidos de una y otra. Por eso, nosotros proponemos que los elementos divergentes de desencuentro son más bien fruto de un *extrañamiento cultural*, entendido como un desconocimiento de los patrones culturales de la alteridad, concepto que describe y define mejor estas situaciones que el concepto de choque.

<sup>22</sup> Por ejemplo, Hansen (2000), cuando analiza la guerra de los Balcanes de la antigua Yugoslavia, no la entiende como una guerra de civilizaciones fruto de un choque, sino como un enfrentamiento en el que intervinieron otra serie de elementos –económicos y políticos–.





Ahora bien, el *extrañamiento cultural* no se ciñe estrictamente al resultado de una diversidad entre el “yo” y el “otro”, ni incluso es provocado por dicha diversidad y recogido como choque intercultural entre las diferentes identificaciones de sus miembros, individuo a individuo. Creemos que esta situación no se produciría si no intervinieran otros factores más profundos que los alimentan: discursos políticos y de medios de comunicación, filosofías de integración, etcétera, que, fundamentados en el prejuicio y la discriminación, aúnan de manera inexorable las identidades de llegados y receptores.

De aquí que entendamos que el verdadero conflicto se crea cuando los elementos que se enfrentan no son tanto las identificaciones y las perspectivas individuales, como las identidades colectivas que, con el paso del tiempo, se crean, re-crean, inventan y definen social y políticamente entre ambos colectivos. No cabe duda de que los reflejos más inmediatos tienen lugar en los propios individuos, pero más como resultado de los prejuicios y estereotipos<sup>23</sup> colectivos que como actitudes individuales aisladas. Los estereotipos son una especie de atajo cognitivo que organiza nuestro mundo y las acciones propias y de los demás. De este modo, las conductas realizadas por un solo miembro de un grupo quedan explicadas por las características que componen el estereotipo de todo el grupo y son, por tanto, generalizables a todo el colectivo. En consecuencia, se trata de un problema de representaciones colectivas.

No obstante, la diversidad de estrategias y adaptaciones a que dan lugar las negociaciones de los individuos con las condiciones simbólicas y materiales de su entorno tiende a quedar aprisionada bajo un modelo estático y esencialista de categorización cultural. A ello cabría añadir el hecho de que estas autopercepciones étnicas pueden estar condicionadas de diversas maneras por las heteropercepciones dominantes en una dialéctica de identidades alteroadscritas y egorreconocidas (Weinreich, 1994). Por eso, “el grupo étnico no es en sí mismo una comunidad, sino tan sólo un momento que facilita el proceso de comunicación” (Weber, 1979), ya que la etnicidad sigue siendo más un símbolo útil

<sup>23</sup> La psicología social ha realizado un gran esfuerzo teórico y empírico en el análisis de los estereotipos. Así, por ejemplo, Bar-Tal (1990) considera que los estereotipos no son sólo ideas aisladas de los individuos, sino que surgen y se desarrollan en los grupos a los que los individuos pertenecen debido a varios motivos: primero, las relaciones existentes entre nuestro grupo y los exogrupos; segundo, las propias condiciones o características del grupo estereotipado, y tercero, la propia experiencia (véase también Tajfel, 1982).





que un concepto bien definido. Incluso, aceptando que los grupos a que se refieren las categorías étnicas se hayan mantenido relativamente estables, “cabe preguntarse si lo que permanece es la representación misma o la realidad que pretende subsumirse bajo una determinada figura social” (Terrén, 2003:50).

A su vez, el *extrañamiento cultural* es un proceso dinámico y continuo que se representa formulado como “tipo ideal” y que tiende a superarse, por un lado, mediante la asimilación o la adaptación-integración de los inmigrados y, sobre todo, por el reconocimiento de la diversidad por parte de los grupos mayoritarios. En consecuencia, la etnicidad *ad hoc* construida como inevitable debe derivar en una convivencia posible de una democracia intercultural y fruto de una asimilación segmentada (Lucassen, 1997; Zhou, 1997; Brubaker, 2002; Wimmer, 2004) que supere el dualismo entre la asimilación y el pluralismo cultural, puesto que las diferencias sociales, de género, económicas, de capital social, etcétera, de los inmigrantes explican la forma de integración e incorporación a las distintas sociedades (Nee y Sanders, 2001), sin olvidar el papel fundamental y determinante que desempeña el contexto de recepción.<sup>24</sup>

Por tanto, serán de vital importancia en el éxito y/o fracaso para eliminar esa desconfianza que provoca el extraño, factores que van desde las características de cada individuo hasta su inmersión en la estructura socioeconómica. O lo que es igual, todo el medio social en el que se desenvuelve.

Ahora bien, aunque el extrañamiento puede ser una experiencia dolorosa debido a la creación de fobias –bien hacia la propia cultura de origen, bien hacia la de destino–, también se presenta como una gran oportunidad para redefinir nuestros objetivos en la vida, para aprender a integrar diferentes perspectivas. Sin duda, en un ejercicio de reconocimiento, puede llevarnos a desarrollar más consciencia de nosotros mismos y de la diversidad sociocultural que puebla este planeta.

<sup>24</sup> Ante la pregunta de nuestro cuestionario sobre la valoración de la llegada de inmigrantes a Andalucía, las respuestas muestran que existe una visión negativa de la inmigración. Esta opinión resalta, sobre todo, en Almería y Huelva, provincias que reciben migrantes, principalmente africanos, para la recogida de los productos agrícolas. Sin embargo, son los malagueños quienes mejor valoran la llegada de inmigrantes, aunque no debemos ignorar que esta provincia es la que más inmigrantes comunitarios recibe. Resultados similares se obtienen para el total español en zonas de alta densidad de inmigrantes (véanse los barómetros sobre emigración elaborados por el Centro de Investigaciones Sociológicas –CIS– o por el Centro de Investigaciones sobre la Realidad Social –CIRES–) u otros países europeos (Diamanti, 2000).





Pero, ¿qué percepción del *extrañamiento cultural* tienen los jóvenes estudiantes?, ¿cómo lo cuantifican?, ¿en qué aspectos lo concretizan? Veamos estas cuestiones.

*El extrañamiento cultural en el discurso<sup>25</sup>  
de los jóvenes estudiantes andaluces*

La diferencia cultural percibida con respecto a los exogrupos es uno de los componentes de las nuevas expresiones del prejuicio en nuestros días.<sup>26</sup> Aunque en realidad, y según se desprende de los datos de esta investigación, son múltiples los elementos que generan extrañamiento de “los otros”, la mayoría de ellos asociados al ámbito cultural; pero también hay otros aspectos, como el color de la piel, que trascienden las pautas culturales.<sup>27</sup>

La *pobreza* de los inmigrantes es el primer aspecto generador de *extrañeza cultural*; sólo 29.1 por ciento de los encuestados manifiesta que ésta no es significativa en su visión del otro. Es evidente que los jóvenes andaluces comprenden que la mayoría de los inmigrantes actualmente viven en condiciones precarias económica y socialmente. Y se apuntan a la máxima de que nadie quiere los pobres a su lado. Además, en las entrevistas en profundidad los estudiantes asociaban esa pobreza con la idea de “invasión”: los inmigrantes ocupan “tus” calles, parques, plazas, incluso duermen en los portales de los edificios. Lo que les lleva a expresar quejas respecto a una presencia excesiva de inmigrantes en su espacio: “las ciudades han sido invadidas”.

Resulta raro ver tanta gente extraña; choca un poco, hay que organizar mejor los barrios. Es molesto para mí que haya gente a las 12 de la noche rondando por las calles (estudiante de Almería).

Si es que son muchos ya. En mi calle están siempre un montón de inmigrantes que no hacen otra cosa que molestar a los que pasamos (estudiante de Huelva).

Yo no entiendo para qué vienen. ¿Es que aquí están mejor que en sus países? Pues no. Por eso no lo entiendo (estudiante de Sevilla).

<sup>25</sup> Pensamos que es más adecuado el concepto *discurso comunitario* que el de *ideología* porque sugiere una naturaleza menos estable y una presentación menos formalizada en cuanto a su consistencia semántica (Back, 1996).

<sup>26</sup> Véase, por ejemplo, el prejuicio sutil (Pettigrew y Meertens, 1995).

<sup>27</sup> Pérez-Díaz *et al.* (2001) y Pedreño *et al.* (2005) extraen resultados similares a los nuestros en cuanto a la percepción de los inmigrados y sus aspectos negativos.





En segundo lugar aparecen los *comportamientos y actitudes*, con 43.7 y 41.8 por ciento, respectivamente. De los primeros, el alumnado destaca en sus discursos el comportamiento machista de los inmigrantes, el consumo de bebidas alcohólicas y las conductas delictivas. De las segundas, su negación a la integración y su manera de portarse en el trabajo. En las entrevistas también destacaron el incumplimiento de las reglas de convivencia que tienen los inmigrantes. Así, por ejemplo, las conductas delictivas y el consumo de alcohol no se atribuyen a la necesidad o angustia de ver truncados los objetivos migratorios, sino que se le achaca al consumismo. De forma similar, también se resaltó una doble moral en el trato a la mujer: por un lado, la excesiva subordinación de la mujer musulmana al hombre, especialmente en lo que respecta al vestido; por otro, el acoso al que someten a las mujeres nativas.

—  
Mi primo trabaja mucho con ellos, tiene un invernadero, y él dice que durante gran parte de la jornada trabajan bien, pero que cuando va llegando la hora de irse bajan mucho el rendimiento y sólo están pendientes del reloj (estudiante de Almería).

—  
No son constantes en el trabajo; a veces no van a trabajar por sus fiestas. ¡Anda, que en el mes de Ramadán los pobres sin comer todo el día! ¿Qué van a rendir? (estudiante de Granada).

—  
Yo no entiendo que los musulmanes vengan y beban lo mismo que nosotros (estudiante de Málaga).

—  
Está comprobado, no quieren integrarse. Ponen sus propias tiendas y bares; allí se pasan el día (estudiante de Huelva).

También les provocan distanciamiento las prácticas religiosas de origen y sus costumbres. La *religión* continúa siendo para el alumnado un factor de alejamiento social, de rechazo, de incompreensión; por ello la destacan 36.5 por ciento de los encuestados. Es cierto que para 33 por ciento la religión no les resulta negativa; sin embargo, sí cabe destacar que 96 por ciento siente rechazo cuando se trata de “la religión musulmana”.

El miedo al Islam es un hecho entre la población occidental, de la que los alumnos forman parte. Ahora bien, esto no significa que encontremos muchos jóvenes que supieran concretar qué prácticas les producía ese rechazo, y en las entrevistas en profundidad nadie llegó a señalar más de dos preceptos de los cinco que tiene el Islam. Dicho de otro modo, para nuestro alumnado





la religión islámica no existe más allá del Ramadán y de la prohibición de comer carne de cerdo; incluso, frecuentemente la asocian con el machismo o el maltrato a las mujeres, por cuestiones como el velo, por ejemplo. El Islam es un gran desconocido, incluso en aquellos centros donde la presencia de alumnos extranjeros musulmanes es notoria. En sus respuestas se produce, además, una asociación unívoca que nos parece peligrosa, como es la de asimilar “magrebí” a “musulmán fundamentalista”.

Es un problema social porque no se adaptan, no aceptan nuestras costumbres, y eso es también un factor importante que ellos deberían asumir (...) es un problema en cuanto se vulneran los derechos que son constituidos por la humanidad [refiriéndose a determinadas prácticas culturales]; la mayoría viene con una religión que acepta prácticas que a nosotros nos parecen repulsivas (estudiante de Jaén).

Yo creo que son excesivamente religiosos, lo llevan todo muy a rajatabla, y eso, quieras que no, influye en la vida normal, les impide relacionarse con otra gente o casarse (estudiante de Córdoba).

Fíjate la cantidad de mezquitas que se están abriendo, en cada pueblo una; pues si vienen a trabajar, ¿por qué se empeñan tanto en las mezquitas? Aquí en Granada ya la han conseguido y terminarán poniéndola en todas partes; a mí no me molesta, pero no lo entiendo (estudiante de Granada).

Tras la religión aparecen otras pautas y prácticas culturales como elementos generadores de distanciamiento cultural entre los grupos: así lo consideran 30.8 por ciento del alumnado. Ahora bien, ¿de qué elementos de la cultura hablamos? Entre ellas resaltan el idioma, el vestido y la gastronomía.

Así, que los extranjeros hablen otro *idioma* no es un signo que les despierte rechazo a 40 por ciento de los estudiantes, aunque sí a 30 por ciento de ellos. De todos modos, en las entrevistas semiestructuradas los alumnos resaltaban respecto a los africanos fricciones en cuestiones como el tono, el volumen alto y la forma de expresarse. Afirman que esta manera de comunicarse contrasta con la suavidad, el volumen bajo y la cortesía con la que manejan el idioma los sudamericanos. También señalan la inexpresividad y la dificultad de los idiomas centroeuropeos.

No es por nada, pero los negros y los moros siempre van dando voces por la calle; parecen sordos (estudiante de Almería).





Aquí, con los ecuatorianos de la clase me gusta hablar; lo dicen todo muy despacio, aunque a veces van muy lentos y dan muchos rodeos para decir algo (estudiante de Sevilla).

Ves a los alemanes o a los ingleses en las terrazas de los bares y toman una postura y no la sueltan; parece estatuas (estudiante de Málaga).

La *gastronomía* de los inmigrantes también genera distanciamiento, aunque son mayoritarios (61.3%) quienes opinan que no les importa que aquéllos coman otras cosas y de forma distinta. Para los entrevistados es reseñable el alto consumo de arroz de los africanos, servir la comida en recipientes grandes de donde comen todos y la ausencia de carne de cerdo en la dieta de los musulmanes.

Mira que a mí me gusta mucho el arroz, pero es que están comiendo todo el día arroz; ves los carros de la compra del supermercado y sólo llevan eso (estudiante de Almería).

Yo vi un reportaje en la tele y comen con las manos, haciendo unas bolas de comida, pero todos juntos; no había platos (estudiante de Cádiz).

También consideran *chocante* “la ritualización” que acompaña a las comidas de los africanos, frente a “la rutinización” con la que los europeos se sientan a la mesa. Los jóvenes estudiantes también destacan en las entrevistas el “excesivo consumo” de cerveza entre los alemanes y británicos, a cualquier hora, y “la poca variedad de productos en sus dietas”, “la comida rápida” y “las diferentes formas de prepararlas”, con platos fuertes, picantes, aunque reconocen tener prácticas alimenticias, de manera habitual, similares a este último caso.

La *forma de vestir* de los colectivos inmigrados, asimismo, se señala como elemento diferenciador, y ponen el ejemplo de la indumentaria de las musulmanas: “llevan ropas largas y nada ceñidas al cuerpo”, “esconden el pelo” y hacen “poco uso [...] del color negro”. Nuestros jóvenes también destacan como “curiosa y provocativa” la ropa que llevan ciertos turistas extranjeros: “cuando vienen los ingleses en verano a la playa se ponen calcetines”.

Mira, todos los extranjeros visten muy raros: unos con chilabas hasta los pies, ellas con los velos, y luego los alemanes en invierno con chanclas y calcetines; están ridículos. Los rumanos llevan la ropa que nosotros [llevábamos hace] veinte años; en fin, una calamidad (estudiante de Sevilla).





Otros elementos culturales y costumbristas reseñados se refieren a “los horarios de los inmigrantes”. Por un lado, marcan la vitalidad de los europeos y norteamericanos: “son puntuales, se levantan temprano, no duermen la siesta”, etcétera. Por otro, afirman que “los africanos y sudamericanos son impuntuales y perezosos, sobre todo en el trabajo”.

En consecuencia, se comprueba que los alumnos no perciben este distanciamiento cultural de igual forma con todos los colectivos: las pautas culturales de europeos o norteamericanos, aunque provoquen *extrañamiento* -3.4%, es siempre menor que el que les producen los magrebíes o centroafricanos.

Por tanto, ¿no resulta extraño que los europeos del este provoquen menos distanciamiento cultural que los latinoamericanos, teniendo muchos más lazos históricos y culturales con éstos que con aquéllos? La justificación que dan los alumnos en las entrevistas es que, a pesar de compartir el mismo idioma y religión con los latinoamericanos, los europeos tienen una visión de progreso y desarrollo parecida a la de los españoles (“todos quieren pertenecer a la Unión Europea”<sup>28</sup> o “la mayoría vienen a trabajar y no [a] robar”, en el caso de los latinoamericanos). Parece, pues, una evidencia que estas apreciaciones, simples por otra parte, no hacen sino reflejar la orientación política gubernamental española, que sólo mira a Europa y a algunos países de Latinoamérica, muy bien difundida por nuestros diferentes medios de comunicación.

En definitiva, ¿en qué se traduce el *extrañamiento cultural*, según los estudiantes? Por un lado, destacan la pobreza y el color de la piel, lo que significa, en la práctica, asimilar a la pobreza un determinado color de piel y unas pautas culturales propias, que, a la sazón, parecen incompatibles con los habitantes de los países ricos (occidentales).

Los pobres negros es que no tienen nada; viven muy mal y todo lo que ganan lo mandan a sus países; por eso no se integran, no salen, son musulmanes (estudiante de Huelva).

Los de África son los más pobres de todos, y luego las barbaridades que hacen con las mujeres; son sus esclavas, todo el día trabajando; su cultura no me gusta (estudiante de Jaén).

<sup>28</sup> Realidad que dista de esta afirmación, ya que no todos los países europeos tienen interés en formar parte de la Unión Europea. Incluso, alguno de los miembros son reticentes a la nueva Constitución o a la moneda única.





Aquí podemos encontrar alguna explicación a por qué los europeos generan menos extrañamiento que los sudamericanos o los magrebíes, de quienes nos separan tan sólo 14 kilómetros y con quienes las relaciones comerciales y los parecidos culturales, sobre todo con Andalucía, han sido muy estrechos hasta hace apenas unas décadas. ¿No será que al concepto *européo* se une el de *piel blanca* y ésta nos separa mentalmente del continente africano?

Por otro, también destacan diversos elementos culturales. Una vez superadas las diferencias fenotípicas que nos hacen creernos y sentirnos superiores, se está desarrollando en nuestra sociedad un diferencialismo cultural (Stolcke, 1999). La diferencia cultural se ha convertido en la mayor traba que impide la convivencia pacífica entre culturas diferentes. Los alumnos andaluces categorizan a otras culturas, y en especial a la musulmana, como lo hace Giovanni Sartori (2001:107-122); es decir, los islámicos son personas portadoras de “*extrañezas radicales*” (la religión), en realidad incompatibles con los valores occidentales.

En consecuencia, en las respuestas se evidencian, en primer lugar, dos paradigmas de la identificación y/o acción colectiva: por un lado, la perspectiva racionalista basada en el interés (o lo que es igual, la percepción de la existencia de intereses comunes conduce al desarrollo de una identidad colectiva<sup>29</sup>—el andaluz frente al extranjero—cuyo sustento es la competencia intergrupala en aspectos de reconocimiento universal: acceso a la vivienda, mercado de trabajo, sanidad, etcétera), y por el otro, la perspectiva de la representación basada en aspectos culturales, debido a la percepción de una situación de peligro o desafío por la pérdida de los valores supuestamente endogrupales. Por ello, la identidad generada es ofensiva (Touraine, 1993) y sólo acepta al exogrupo en la asimilación. En segundo lugar, y según los conceptos de comparación transcultural de Hofstede (1991), los estudiantes andaluces entrevistados muestran una importante distancia jerárquica entre la cultura propia y, sobre todo, la musulmana, tal y como resaltaban los autores citados, aunque esa dominación está acompañada también por la incertidumbre y el extrañamiento de determinadas pautas culturales. Todo ello fundamentado y derivado de un elenco de estereotipos adscritos a los diferentes grupos forjados a lo largo del tiempo.

Sin duda, no es tarea fácil encontrar razones convincentes que expliquen la fuente de estas cuestiones de rechazo. Tomando como partida la

<sup>29</sup> La acción colectiva basada en el interés se activa por el cálculo de ganancias y pérdidas de una elección. La acción ocurrirá en la medida en que el hombre indiferente sea prevenido mediante la producción de sanciones y recompensas (Olson, 1968).





idea de Bar-Tal (1990), quien destaca que el contacto con el exogrupo crea unas impresiones y emociones concretas difíciles de cambiar, en el cuestionario y en las entrevistas ahondamos sobre si las fricciones culturales son resultado de experiencias personales —y en qué grado— o si, por el contrario, obedecen a estereotipos sociales forjados en la casa y en la escuela y difundidos por los medios de comunicación, etcétera.

De esta forma 51.6 por ciento de los encuestados declara no haber tenido nunca una relación con personas inmigradas; 46.8 por ciento contesta afirmativamente. Pero ¿qué tipo de relación?, ¿dónde se ha producido?, ¿qué intensidad tiene?, ¿cuánto tiempo permanece? Un porcentaje muy alto de los encuestados asegura que su relación se limita a verlos por la calle, en su barrio, o al compartir algún lugar de ocio; esto es, la relación es casi inexistente, y se reduce, en la mayoría de los casos, a saludos de cortesía que no suponen ningún contacto. Más concretamente, de la muestra extraída sólo 20 jóvenes habían tenido una relación de pareja con un extranjero, siempre de Europa y Latinoamérica. En consecuencia, son un tipo de relaciones que prácticamente no alcanzan el trato personal; no en vano, según se desprende de sus respuestas, la amistad con ellos es muy reducida y no se han establecido lazos de parentesco.

En las entrevistas en profundidad los alumnos andaluces achacan esta falta de relación social a la actitud de los propios inmigrantes, a los que reprochan una tendencia al aislamiento y a la formación de guetos con sus compatriotas, si bien estos jóvenes reconocen tener una actitud de rechazo y consideran que esta situación es mutua, natural e inevitable.

Los jóvenes inmigrantes que vienen aquí no tienen una vida juvenil, no tienen estudios, ocio; tienen que dedicarse las 24 horas del día a buscarse la vida, y eso les hace más difícil la relación con nosotros (estudiante de Málaga).

En mi caso he tenido unas relaciones esporádicas... vamos, que no tengo ningún amigo íntimo. Pero estoy abierto a lo que sea (...) Los encuentros los he tenido en momentos de ocio y he tenido contacto con latinoamericanos, con gente del Este y con senegaleses en una pandilla en la que estuve, pero yo lo que creo es que ellos son los primeros que se agrupan con los suyos (estudiante de Sevilla).

Yo he tenido contacto con unos inmigrantes de Rumania porque una amiga me los presentó... ella los conocía. Lo que pasa es que donde se ponga un muchacho español... (estudiante de Almería).





Ahora bien, si el contacto entre los autóctonos y el colectivo de inmigrantes es escaso, ¿de dónde procede ese *extrañamiento cultural* y dónde se produce?, ¿cómo llegan a negativizar las pautas culturales de los inmigrados, si no las conocen? Parece evidente que sus opiniones se fundamentan en diversos estereotipos y en los prejuicios colectivos, que no cesan de circular como agentes de socialización, incluidos, claro está, los que circulan en los centros educativos –compañeros, profesores, libros de texto–. Por ello, cuando el alumno responde trasciende la entidad del individuo –el inmigrado– y percibe la diferencia en calidad del colectivo, extendiéndola a todos sus miembros, dando a entender que todos “ellos” forman un grupo perfectamente homogéneo y con idénticas maneras de actuar.

Todo este conjunto de percepciones, por más que sea algo creado y larvadamente impuesto, no significa, primero, que el extrañamiento no exista y que no esté presente en los pensamientos y actuaciones de las personas; aunque, segundo, debemos cuestionarnos si la aportación cultural que incorporan los miembros del grupo inmigrado necesariamente nos va a enriquecer, teniendo que aceptarla sin reparo, sólo por el hecho de entrar en contacto con el Otro. Como dice Pajares (1998:58),

únicamente cuando el *choque cultural* se convierte en choque de derechos no tiene sentido hablar de igualdad y diferencia como términos complementarios. Profundizar en el análisis sobre qué aspectos culturales están produciendo conflictos entre derechos y cuál ha de ser la respuesta adecuada de nuestra sociedad ante las situaciones que podemos denominar de *choque cultural*, es algo muy importante para abordar con realismo las propuestas de integración de la población inmigrada.

Creemos que por aquí hay que indagar acerca del núcleo de la cuestión. Es decir, más que perseguir el respeto a la diferencia como un derecho estrictamente individual, se ha de perseguir el derecho a la diferencia de los pueblos, de los grupos, de las culturas, convivan o no entre sí –aunque haciendo aún más hincapié cuando se trata de una sociedad plural y multicultural–.

¿Cuál es el comportamiento de los jóvenes andaluces ante el *extrañamiento cultural*? Ellos reconocen que viven en una sociedad multiétnica, pero esto lo entienden como un conflicto cuya única solución sería la asimilación del colectivo inmigrado en la cultura dominante; o lo que es igual, el modelo de aculturación preferido es sólo el de la asimilación cultural, pero en pocos casos este modelo es defendido por los estudiantes en ámbitos como el trabajo, la vivienda o los derechos civiles. Veámoslo.





De los entrevistados, 17.7 por ciento opina que “sólo los inmigrantes deben cambiar” para lograr una convivencia pacífica o normalizada; una cifra inferior –6.7%– asegura que son los autóctonos quienes deben modificar sus comportamientos. Sin embargo, resulta esperanzador que 60.4 por ciento afirme que para llegar a una convivencia pacífica y sin *choques* “ambos colectivos deben cambiar”. Sólo 8.2 por ciento piensa que nadie debe modificar sus pautas de conducta y 6 por ciento no sabe quiénes deberían hacerlo.

Pero, ¿cuáles son los cambios, según los estudiantes, que deben realizar los inmigrantes y los autóctonos? Con el trabajo de campo hemos encontrado respuestas tales como “deben cambiar sus actitudes o comportamientos”, “han de aceptar nuestras costumbres”; sin embargo, no se especifica ni alude a qué o a cuáles costumbres en particular; por tanto, esas respuestas carecen de significado concreto cuando menos en dos niveles: en contenido y alcance. Así, por ejemplo, en el territorio andaluz podrían calificarse de costumbres la Romería del Rocío, disfrazarse en los carnavales, el botellón, etcétera, pero las cuestiones son: ¿todas las personas practican esas costumbres? y, en cualquier caso, ¿éstas son las costumbres andaluzas? Evidentemente no, o por lo menos no las únicas, y mucho menos son practicadas por todos los andaluces, ni se sienten identificados todos. Por tanto, este discurso aplicado a la alteridad se trata de una coartada cultural, sobre todo con los musulmanes, por ser uno de los colectivos más numerosos en España. Puesto que algunas de las prácticas rechazadas por la población nativa y atribuidas a la religión de los inmigrantes, poco o nada tienen que ver con la cultura de origen o con la religión, y sí con unas estrategias económicas desarrolladas a nivel individual o familiar.

En cambio, no faltan ocasiones en las que las referencias sí se concretan, como “tener mayor sociabilidad”, “conseguir la legalización”, “aprender nuestro idioma”, “evitar conductas delictivas”, “ser humildes” o “cuidar más la higiene y el vestuario”.

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

¿Qué significan estas respuestas? El alumnado, de manera global, exige al inmigrado que adopte los valores y normas de nuestra sociedad, que aprenda nuestro idioma, que cambie determinadas actitudes y comportamientos: “menos machista”, “menos religioso”, “mayor participación”, “evitar el ha-





cinamiento”, “beber menos”, “mejorar su vestuario e higiene”, etcétera. O lo que es igual, respecto “al otro” se señalan cambios concretos relacionados con comportamientos, actitudes, etcétera, supuestamente impropias de los autóctonos, que los llevan a un modelo de aculturación asimilacionista, tal y como lo entendía Berry (1990). Sin embargo, los cambios que deben acometer los autóctonos se encaminan más a una especie de decálogo de buenas intenciones, de buenos comportamientos, de “ciudadanos ideales”, de respeto a los derechos humanos, más que a actitudes concretas y específicas; así se destacan: “ser tolerantes”, “evitar prejuicios y actitudes xenófobas”, “ayudar a la integración”, “perder el miedo al otro”, “admitir la presencia de inmigrantes”, etcétera.

#### *A modo de conclusión*

La multiculturalidad, por un lado, y la integración, por otro, se han incorporado a las alocuciones y las políticas oficiales. En estos momentos, y por lo que se desprende de sus acciones y discursos, en la gestión de la incorporación (integración) de esta diversidad, la intervención social con los inmigrados se reduce a su estereotipado patrón cultural, que debe ser readaptado si quieren incluirse en el nuevo contexto. Dicho de otro modo, se ha sustituido el viejo y desacreditado racismo biológico por otro basado en el determinismo cultural, mucho más eficaz que el primero, al mostrar como naturales e irrevocables las diferencias humanas. Estos discursos políticos sostenidos sobre las cenizas de los atentados de Nueva York, Madrid y Londres son difundidos a través de los medios de comunicación calando fuertemente en los ciudadanos, configurándose un esencialismo cultural como una extensión de lo que Hall (1997) denomina “absolutismo étnico”. Esta visión ofrece una comprensión cerrada de la cultura y la comunidad, lo que impide reconocer muchos fenómenos asociados al carácter híbrido de la vida de quienes portan rasgos de culturas particulares. “Estos modelos tienden a deificarse, pasando por reales cuando no son más que construcciones formales, cuando no son, en el mejor de los casos, más que ideales abstractos nunca realizados ni puros” (Rudder, 1997:21).

De ahí que los cuestionarios y las entrevistas realizadas con jóvenes estudiantes en Andalucía resalten las diferencias culturales como un elemento imposible de integrar y con las que no se pueden convivir. Estos argumentos están fundamentados principalmente en ideas este-





reotipadas que desembocan en una visión jerárquica de dominación de unas culturas frente a otras, acompañada por incertidumbre y miedo ante lo desconocido, de tal modo que la integración de los inmigrantes debe pasar por el abandono de sus prácticas culturales y por su asimilación.

Los estudiantes andaluces, como señala Bauman (2001:165), emplean la idea de la cultura para fines muy distintos y antagónicos. “Lejos de servir para impugnar la irrevocabilidad de las diferencias humanas, la cultura se ha convertido hoy en un mero sucedáneo de la desprestigiada idea de raza y sirve, mucho más sutilmente, para los mismos fines, que no son otros que los de la naturalización de las asimetrías y la justificación ideológica de la exclusión social”.

El inmigrante no es una amenaza para la cultura a la que llega, básicamente porque la que le recibe no es una cultura, al menos en el sentido en que este término designa una presunta idiosincrasia o a un conjunto congruente de rasgos identitarios que abarcan a toda la sociedad a la que llega. El ámbito de integración para el cual el inmigrado debería ser reclamado no es el de una mítica cultura receptora, sino el de las leyes y derechos universales que lo protegen como ciudadano, esferas que por definición no tienen nada que ver con la identidad y las diferencias culturales. Es en esta esfera en la que el inmigrado deja de serlo para convertirse en vecino, ciudadano y persona. Y éste es el ámbito que le está vedado. Se le exige que se integre en lo imaginario, al mismo tiempo que se le impide el acceso de pleno derecho en lo real.

En definitiva, los elementos resaltados como extraños no dejan de ser, en muchos casos, malentendidos basados en estereotipos. Por ello, los contextos de recepción deberían hacer propios los principios del republicanismo político, según los cuales no es pertinente una consideración sustantiva de las diferencias humanas, definidas todas ellas a partir de una condición absolutamente contingente y procesual.

Todas las personas son diferentes, pero su diferencia ha de resultar indiferente a una sociedad y a un estado que son, por principio, neutrales; laicos no sólo en el plano confesional, sino también en el cultural, y que, por lo tanto, no tienen nada que decir sobre el sentido último de la existencia humana, ni sobre otros valores generales que no sean aquellos de los cuales dependen el bienestar y la convivencia del conjunto de sus miembros o administrados. No es que se entienda que la sociedad es uniforme, sino precisamente al contrario: lo que se constata es que la vida social es demasiado plural y compleja para someterla a una única cosmovisión (Delgado, 2004:102).



### Bibliografía

- Adler, Paul S., "The Transitional Experience: An Alternative View of Culture Shock", *Journal of Humanistic Psychology*, vol. 15, núm. 4, 1975, pp. 13-23.
- Albert, Rosa M., "El choque cultural en las sociedades europeas. Anomia e integración social", tesis doctoral, Alicante, Universidad de Alicante, 2005.
- Al-Qub-Baj, K. "The Process of Acculturation among Arabia Children and Their Families in the United States", *The Humanities and Social Sciencies*, vol. 64, núm. 12, 2004.
- Andreoni, Helen, "Turistas europeos en el Top End del norte de Australia", *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, núm. 27, 2002, pp. 31-38.
- AAVV, *Políticas para la interculturalidad*, Barcelona, Milenio, 2004.
- , *Inmigración. Nuestros miedos e inseguridades*, San Sebastián, Tercera Prensa, 2004.
- Back, Les, *New Ethnicities and Urban Culture: Racisms and Multiculture in Young Lives*, Londres, University College London Press, 1996.
- Bar-Tal, Daniel, *Group Beliefs: A Conception for Analyzing Group Structure, Processes, and Behavior*, Springer Series in Social Psychology, Nueva York, Springer-Verlag, 1990.
- Baumann, Gerd, *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*, Barcelona, Paidós, 2001.
- Berry, John W., "Psychology of Acculturation", en John J. Berman (ed.), *Cross-cultural Perspectives*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1990, pp. 457-499.
- Bodas, José y Adriana Dragoevich (eds.), *El mundo árabe y su imagen en los medios*, Madrid, Editorial Comunica, 1994.
- Bravo, Fernando, "El musulmán como *alter-ego* irreductible. La expansión del discurso culturalista", en Bernabé López y Mohamed Berriane (dirs.), *Atlas de la inmigración marroquí en España*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 2004, pp. 433-437.
- Brown, Rupert, *Prejudice. Its Social Psychology*, Oxford, Blackwell, 1995.
- Brubaker, Rogers, "The Return to Assimilation? Changing Perspectives on Immigration and Its Sequels in France, Germany and the United States", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 24, núm. 4, 2002, pp. 531-548.
- Brüb, Joachim, "¿Aceptación o rechazo mutuos? Análisis del distanciamiento social entre adolescentes alemanes turcos y reasentados", *Migraciones*, núm. 15, 2004, pp. 85-112.



- Carrera, Sergio, "Programas de integración para inmigrantes, una perspectiva comparada en la Unión Europea", *Migraciones*, núm. 20, 2006, pp. 37-73.
- Castles, Stephen y Mark J. Miller, *The Age of Migrations. Population Movements in Modern World*, Londres, Palgrave, 1998.
- Checa, Francisco (dir.), *El Ejido: la ciudad-cortijo. Claves socioeconómicas del conflicto étnico*, Barcelona, Icaria, 2001.
- Delgado, Manuel, "Heterópolis. Diversidad urbana y políticas culturales", en *Políticas para la interculturalidad*, Barcelona, Milenio, 2004, pp. 101-104.
- Del Pino, Juan y Eduardo Bericat, *Valores sociales de la cultura andaluza: Encuesta Mundial de Valores: Andalucía 1996*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas/Siglo XXI, 1998.
- Diamanti, Ilvo, "Immigration et citoyenneté en Europe: une enquête", *Critique Internationale*, núm. 8, verano del 2000, pp. 73-95.
- Fernández, Francisco, *La barbarie. De ellos y de los nuestros*, Barcelona (España), Paidós, 1995.
- Friedman, Daniel y Ulysses Santamaría, "Identity and Change: The Example of the Falashas, between Assimilation in Ethiopia and Integration in Israel", *Dialectical Anthropology*, vol. 15, núm. 1, 1990, pp. 56-73.
- Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man*, Nueva York, The Free Press, 1992.
- Furnham, Adrian y Stephen Bochner, *Culture Shock. Psychological Reactions to Unfamiliar Environments*, Londres/Nueva York, Methuen, 1986.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1988.
- Gerges, Fawaz A., *American and Political Islam: Clash of Cultures or Clash of Interests?*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Grinberg, León y Rebeca Grinberg, *Psicoanálisis de la emigración y del exilio*, Madrid, Alianza, 1984.
- Gualda, Estrella, *Hacia un trabajo decente para los extranjeros: inserción sociolaboral de la población extranjera en Andalucía*, Sevilla, Junta de Andalucía, 2007.
- Hall, Edward T., *Más allá de la cultura*, Barcelona, Gustavo Gili, 1978.
- , *El lenguaje silencioso*, Madrid, Akal, 1989.
- Hall, Stuart, *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*, Londres, Sage, 1997.
- Hansen, Lene, *Past as Preface: Civilizational Politics and the Third Balkan War*, Copenhagen, Copenhagen Peace Research Institute, 2000.





- Hofstede, Geert, *Cultures and Organizations. Software of the Mind*, Londres, MacGraw Hill, 1991.
- Huntington, Samuel, "Clash of Civilisations?", *Foreign Affairs*, vol. 72, núm. 3, 1993, pp. 22-49.
- , *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Inglehart, Ronald y Pippa Norris, "The True Clash of Civilizations", *Global Policy Forum*, www.globalpolicy.org, 2003.
- Kürsat-Ahlers, Elkin, "Psychogenesis of Migration: The Process of Emotional Adjustment and Identification of the Migrant Groups", *International Sociological Association (ISA)*, 1994.
- Lewis, Bernard, "The Roots of Muslim Rage", *The Atlantic Monthly*, vol. 266, septiembre de 1990, pp. 60.
- López, Bernabé, "¿Es posible la convivencia del Islam en Occidente?", en Francisco Checa, Juan Carlos Checa y Ángeles Arjona (eds.), *Inmigración y derechos humanos*, Barcelona, Icaria, 2004, pp. 331-352.
- Lucassen, Leo, "The Gulf between Long Term and Short Term Approaches in Immigration Studies. A Reassessment of the Chicago School's Assimilation Concept", *IMIS*, núm. 5, 1997, pp. 5-23.
- Lynch, James, *Prejudice Reduction and the Schools*, Nueva York, Nichols Publishing Company, 1986.
- Montilla, José Antonio, "Inmigración y comunidades autónomas", en Eliseo Aja y Joaquín Arango (eds.), *Veinte años de inmigración en España: Perspectiva jurídica y sociológica (1985-2004)*, Barcelona, Cidob, 2006.
- Moyano, Eduardo y Manuel Pérez, *La sociedad andaluza 2000*, Córdoba, IESA-CSIC, 2002.
- Mucha, Janusz, "Ethnic Polish Students from the Former Soviet Union in the Homeland of their Forefathers. An Empirical Study", *East European Quarterly*, vol. 37, núm. 2, 2003, pp. 167-194.
- Nee, Victor y Jimmy Sanders, "Understanding the Diversity of Immigrant Incorporation: A Forms of Capital Model", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 24, núm. 2, 2001, pp. 386-411.
- Oberg, Kalvero, "The Cultural Shock and the Problems of Adjustment to New Cultural Environments", *Sociología*, vol. 22, núm. 1, 1960, pp. 71-79.
- Oliveras, Àngels, *Hacia la competencia intercultural en el aprendizaje de una lengua extranjera. Estudio del choque cultural y los malentendidos*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2000.





- Olson, Mancur, *The Logic of Collective Action. Public Goods and the Theory of Groups*, Cambridge, Harvard University Press, 1968.
- Páez Rovira, Darío, José L. González Castro y Nancy Aguilera Torres, *Identidad cultural, aculturación y adaptación de los inmigrantes latinoamericanos en el País Vasco*, Bilbao, Centro Cultural Pablo Neruda, 2000.
- Pajares, Miguel, *La inmigración en España*, Barcelona, Icaria, 1998.
- , “Las políticas locales en el ámbito de la inmigración”, en Eliseo Aja y Joaquín Arango (eds.), *Veinte años de inmigración en España: Perspectiva jurídica y sociológica (1985-2004)*, Barcelona, Cidob, 2005.
- Pedreño, Andrés (coord.), *Las relaciones cotidianas entre jóvenes autóctonos e inmigrantes: Estudio sociológico de los jóvenes en el Campo de Cartagena*, Murcia, Laborum, 2005.
- Pérez-Díaz, Víctor, Berta Álvarez-Miranda y Carmen González-Enríquez, *España ante la inmigración*, Barcelona, La Caixa, 2001.
- Pettigrew, Thomas y Roel Meertens, “Subtle and Blatant Prejudice in Western Europe”, *European Journal of Social Psychology*, núm. 25, 1995, pp. 57-75.
- Portes, Alejandro y Jozsef Böröcz, “Inmigración contemporánea: perspectivas teóricas sobre sus determinantes y modos de acceso”, *Alfoz*, núm. 91-92, 1992, pp. 20-33.
- Ribas, Natalia, *Una invitación a la sociología de las migraciones*, Barcelona, Bellaterra, 2004.
- Rudder, V. “Vuelques problèmes épistémologiques liés aux définitions des populations immigrantes et de leur descendance”, en France Aubert, Maryse Tripier y François Vourc’h (eds.), *Jeunes issus de l’immigration*, París, L’Harmattan, 1997.
- Said, Edward, *Orientalismo*, Barcelona, Debolsillo, 2003.
- Santamaría, Enrique, “Inmigración y barbarie. La construcción social y política del inmigrante como amenaza”, *Papers*, núm. 66, 2002, pp. 59-75.
- Sartori, Giovanni, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Santillana, 2001.
- Smith, Peter y Michael Harris Bond, *Social Psychology across Cultures*, London, Prentice Hall, 1999.
- Stolcke, Verena, “La nueva retórica de la exclusión en Europa”, *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, núm. 159, 1999.
- Tajfel, Henri, *Social identity and intergroup relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.





- Terrén, Eduardo, "La etnicidad y sus formas: aproximación a un modelo complejo de la pertenencia étnica", *Papers*, núm. 66, 2003, pp. 45-57.
- Todorov, Tzvetan, *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, México, Siglo XXI, 1991.
- Touraine, Alain, *Crítica de la modernidad*, Madrid, Temas de Hoy, 1993.
- Treibel, Annette, *Migration in modernen Gesellschaften*, Weingheim, Juventa, 1999.
- Ward, Coleen, Stephen Bochner y Adrian Furnham, *The Psychology of Culture Shock*, East Sussex, Routledge, 2001.
- Weber, Max, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- Weinreich, Peter, "The Operationalisation of Identity Theory in Racial and Ethnic Relations", en John Rex y David Mason (eds.), *Theories of Race and Ethnic Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Wimmer, Andreas, "Does Ethnicity Matter? Everyday Group Formation in Three Swiss Immigrant Neighbourhoods", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 27, núm. 1, 2004, pp. 1-36.
- Zhou, Min, "Segmented Assimilation: Issues, Controversies, and Recent Research on the New Second Generation", *International Migration Review*, vol. 31, núm. 4, 1997, pp. 975-1008.
- Zlobina, Anna, Nekane Basabe y Darío Páez, "Adaptación de los inmigrantes extranjeros en España: superando el choque cultural", *Migraciones*, núm. 15, 2004, pp. 43-84.

Fecha de recepción: 25 de enero de 2006  
Fecha de aceptación: 21 de marzo de 2007

