



D. CÁSTOR MIGUEL DÍAZ BARRADO, Catedrático de Derecho Internacional Público y Relaciones Internacionales de la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid y D. RAFAEL CALDUCH CERVERA, Catedrático de Derecho Internacional Público y Relaciones Internacionales de la Universidad Complutense de Madrid, como directores de la tesis doctoral presentada por **DÑA. LUCÍA FERREIRO PRADO** y titulada “*Migraciones internacionales e influencia cultural: españoles y marroquíes en la Comunidad Autónoma de Madrid*”, reúne, a nuestro juicio, los requisitos precisos desde la perspectiva académica para que se proceda a su defensa y lectura.

Móstoles – Madrid, a 13 de abril de 2011.



Fdo.: Cástor Miguel Díaz Barrado



Fdo: Rafael Calduch Cervera

UNIVERSIDAD REY JUAN CARLOS

DEPARTAMENTO DE DERECHO PÚBLICO II



**MIGRACIONES INTERNACIONALES E INFLUENCIA CULTURAL:
ESPAÑOLES Y MARROQUÍES EN LA COMUNIDAD AUTÓNOMA DE
MADRID**

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR:

LUCÍA FERREIRO PRADO

Bajo la dirección D. Cástor Miguel Díaz Barrado

Catedrático de Derecho Internacional Público – Universidad Rey Juan Carlos

Codirección de D. Rafael Calduch Cervera

Catedrático de Relaciones Internacionales - Universidad Complutense de Madrid.

Abril de 2011

AGRADECIMIENTOS

Una tesis es un proceso largo, con momentos difíciles y desalentadores, pero también muy gratificante por el aprendizaje que supone. En este camino, se ha contado con la ayuda intelectual, afectiva o simplemente puntual de muchas personas, cuyo apoyo ha sido esencial para finalizar esta investigación. A todos vosotros, os dedico la tesis con cariño. Muchas gracias.

A mis directores, Cástor Miguel Díaz Barrado y Rafael Calduch Cervera cuyo apoyo y guía ha sido fundamental para la realización de esta investigación. A los profesores, Ignacio Castián, Bernabé López, Igor Sádaba, Ana Planet y muy especialmente a Francisco Sánchez: "Curro". Y todos los demás: Nuria, Pilar, Bea T., Bea D., Patricio, Paulina, Cristina, Carolina, Ro, Leti, Eric, Manuel, Victoria, Mario, Abdel, Laila, Ayer, Ayin, Hamid, Rachid, Samira, Fath y tampoco pueden faltar los doctorandos que participan en el seminario organizado por el departamento de Cambio Social (UCM) por crear un espacio donde poder intercambiar ideas y ayudarnos con nuestras respectivas investigaciones.

Por último, a mis padres. Por apoyarme siempre. Sin ellos no podría haber hecho la tesis con el mismo esfuerzo y dedicación.

ÍNDICE

CAPÍTULO 1: CULTURA, MIGRACIONES INTERNACIONALES Y RELACIONES INTERCULTURALES.....	1
1.1 INTRODUCCIÓN.....	1
1.2. EL ESTUDIO DE LAS RELACIONES INTERCULTURALES DESDE LAS RELACIONES INTERNACIONALES.....	3
1.2.1 La cultura en las Relaciones internacionales.....	3
1.2.2 Las relaciones interculturales	13
1.3. APROXIMACIÓN A LAS MIGRACIONES INTERNACIONALES.....	18
1.3.1 Definición de la migración internacional	18
1.3.2 La migración internacional desde las Relaciones Internacionales	19
1.3.3 Enfoques teóricos	20
1.4. APLICACIÓN DEL MARCO TEÓRICO DE LA ESTRUCTURA BÁSICA DE LA CULTURA A LA INVESTIGACIÓN DOCTORAL.....	32
1.4.1 Estructura básica de la cultura.....	32
1.4.2 Fronteras culturales	48
1.4.3 Relaciones interculturales desde el marco teórico de la estructura básica de la cultura.....	52
1.5 INMIGRACIÓN MARROQUÍ EN ESPAÑA Y EN LA COMUNIDAD DE MADRID. ASPECTOS JURÍDICOS Y SOCIOLÓGICOS (1985-2009).....	59
1.5.1. Leyes de Extranjería (1985-2000).....	59
1.5.2 El Acuerdo de Cooperación del Estado Español con la Comisión Islámica de España de 1992.....	70
1.5.3 Contexto sociológico: la población marroquí en España y en la Comunidad de Madrid.	74
CAPÍTULO 2: METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN	81
2.1 HIPÓTESIS DE LA INVESTIGACIÓN	81
2.2 METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN.....	82
2.2.1 Fuentes consultadas	83
2.2.2 Trabajo de campo	85

CAPÍTULO 3: RESULTADOS CUANTITATIVOS	142
3.1 CARACTERÍSTICAS SOCIODEMOGRÁFICAS DE LA MUESTRA	142
3.1.1 Distribución de la población por sexos, edades y estado civil	142
3.1.2 Etnia.....	144
3.1.3 Ingresos mensuales en el hogar	146
3.1.4 Nivel de español	149
3.1.5 Tiempo de residencia en España	152
3.2 DIMENSIÓN EMOCIONAL.....	153
3.2.1 Las creencias	153
3.2.2 La religión y la moral	158
3.2.3 Conclusiones de la dimensión emocional.....	175
3.3 ESPACIO MIXTO DE INTERACCIÓN EMOCIONAL-RACIONAL.....	177
3.3.1 Artesanía.....	178
3.3.1.1 Gastronomía	178
3.3.1.2 Decoración del hogar.....	189
3.3.2 Arte	192
3.3.2.1 Gustos cinematográficos.....	192
3.3.2.2 Gustos musicales	197
3.3.3 Ideología	203
3.3.3.1 Islam Político.....	203
3.3.3.2 Representatividad de líderes políticos	209
3.3.4 Conclusiones del espacio de interacción mixto emocional-racional.....	212
3.4 DIMENSIÓN RACIONAL	215
3.4.1 Conocimientos	215
3.4.2 Tecnología	218
3.4.3 Exposición a los medios de comunicación.....	228
3.4.4 Conclusiones de la dimensión racional	240
3.5 VALORES, PRINCIPIOS Y NORMAS SOCIALES DE CONDUCTA	241
3.5.1 Roles de género	241
3.5.1.1 Cabeza de familia	241
3.5.1.2 Labores del hogar	245
3.5.1.3 Trabajo femenino.....	250
3.5.2 Grado de apertura grupal	255
3.5.2.1 Endogamia matrimonial	255
3.5.2.2 Ayuda amigo o familiar.....	260
3.5.2.3 Referentes identitarios	263
3.5.3 Conclusiones de las normas sociales de conducta.....	273

CAPÍTULO 4: RESULTADOS DEL ANÁLISIS CUALITATIVO	277
4.1 INTRODUCCIÓN.....	277
4.2 DIMENSIÓN EMOCIONAL.....	277
4.2.1 Las creencias	277
4.2.2 La religión	287
4.2.3 La moral.....	325
4.2.4. Conclusiones de la dimensión emocional.....	337
4.3 ESPACIO MIXTO DE INTERACCIÓN EMOCIONAL-RACIONAL.....	341
4.3.1 Artesanía.....	341
4.3.1.1. Gastronomía	341
4.3.1.2 Decoración del hogar.....	359
4.3.2 Arte.....	363
4.3.2.1 Gustos cinematográficos.....	363
4.3.2.2 Gustos musicales	372
4.3.3 Ideología	379
4.3.3.1 Islam Político y Democracia.....	379
4.4.3.2 Representatividad de los líderes políticos	406
4.3.4 Conclusiones del espacio mixto de interacción emocional-racional.....	420
4.4 DIMENSIÓN RACIONAL	427
4.4.1 Conocimientos	427
4.4.2 Tecnología	443
4.4.3 Exposición a los medios de comunicación.....	461
4.4.4 Conclusiones dimensión racional	491
4.5 VALORES, PRINCIPIOS Y NORMAS SOCIALES DE CONDUCTA	494
4.5.1 Roles de género	494
4.5.1.1 Cabeza del hogar	494
4.5.1.2 Labores del hogar	505
4.5.1.3 Trabajo femenino.....	511
4.5.2 Grado de apertura grupal	528
4.5.2.1 Endogamia matrimonial	528
4.5.2.2 Ayuda amigo o familiar.....	542
4.5.2.3 Referentes identitarios	547
4.5.3 Conclusiones de los principios, los valores y las normas sociales de conducta	563
5. CONCLUSIONES	570
6. BIBLIOGRAFÍA	585
7. ANEXOS (VÉASE CD-ROM)	628

CAPÍTULO 1: CULTURA, MIGRACIONES INTERNACIONALES Y RELACIONES INTERCULTURALES.

1.1 INTRODUCCIÓN

La tesis doctoral “Migraciones internacionales e influencia cultural: españoles y marroquíes en la Comunidad Autónoma de Madrid” aborda la influencia cultural que tiene lugar como consecuencia de la migración de un grupo minoritario en una sociedad mayoritaria y culturalmente diferenciada. La investigación se realiza desde la disciplina de las relaciones internacionales, en donde es un campo escasamente estudiado hasta el momento, ya que, desde que Raveinstein (1885) inaugurara el interés por la materia en el siglo XIX, las migraciones se tratan, fundamentalmente, por la Economía y la Sociología de las migraciones. Por lo tanto, las relaciones interculturales son un tema aún incipiente en las Relaciones Internacionales, pues en la visión tradicional de la disciplina ha imperado un paradigma estado-céntrico y lo cultural ha sido relegado a un papel secundario, utilizado como una interpretación complementaria cuando no se encuentra una explicación válida desde las variables primarias, casi siempre políticas.

No es hasta los años setenta cuando se comienza a criticar el estatocentrismo y se abre la posibilidad a otros posibles paradigmas de interpretación. Desde entonces, internacionalistas como Rosenau (1979) o Merle (1985) tratan de superar la visión tradicional de una sociedad interestatal y apuestan por incluir a otros actores. De hecho, en esta tesis doctoral, el sujeto individual en su vida cotidiana supone el objeto de estudio, pues se parte de la premisa de que las personas como agregados sociales, son actores internacionales. Se ha de matizar que no se trata de apostar por un cambio de paradigma tal y como sugiere Huntington (2005), sino de conceder a la cultura el lugar que le corresponde y entender que las relaciones interculturales son un elemento más que se ha de tener en cuenta a la hora de abordar la realidad internacional. Cabe añadir que el vigor y la importancia del factor cultural aumenta como consecuencia del contacto intercultural (Merle, 1985: 343), tal y como sucede en la actualidad.

No obstante, no sólo la cultura y las relaciones interculturales, sino también las migraciones internacionales son un objeto de estudio poco abordado desde las relaciones internacionales. Sin embargo, son una realidad en la Europa posterior a la Segunda Guerra Mundial. Las migraciones han generado una sociedad pluricultural donde la cultura dominante se ha visto forzada por las circunstancias a compartir espacio con culturas minoritarias. Influencias culturales ante las que se muestra refractaria y que tiene que hacer frente como consecuencia del asentamiento de los inmigrantes en la sociedad. Fenómeno social que en España ocurre con más de dos décadas de retraso por lo que no se vive esta realidad hasta finales de los años ochenta.

La cuestión cultural no parece despertar un interés generalizado en la academia hasta el polémico artículo de Huntington, *Clash of Civilizations?* en *Foreign Affairs* (1993) que, posteriormente, se convierte en libro, obra donde el autor vaticina una nueva era basada en el choque de civilizaciones (Huntington, 2005). Afirmaciones que, para algunos, explican los hechos posteriores, como los diversos atentados terroristas en Estados Unidos del 11-S de 2001 y los perpetrados en Europa (7-J y 11-M). Resulta de un interés científico incuestionable analizar cómo se produce el contacto intercultural más allá de los posicionamientos desiderativos que apelan al diálogo o las profecías de conflicto ineludible. Los presupuestos del *deber-ser* desde los que se suelen abordar estos temas, con una toma de postura clara a favor de la integración social como realidad a conseguir, pero impiden ver que el contraste de realidades diferenciadas, no siempre lleva consigo un entendimiento, materializado en un enriquecimiento personal y social, sino que también aparece la diferencia y con ello el repliegue sobre uno mismo. Qué elementos se conservan, cuáles se transforman y bajo qué premisas lo hacen son cuestiones clave para comprender el tipo de relación intercultural que mantienen los colectivos. Frente a concepciones dualistas que establecen las relaciones interculturales como cooperativas o conflictivas, sin ofrecer categorías intermedias que maten cómo se produce la cooperación o el conflicto, se escoge un marco teórico que supera estos planteamientos dicotómicos (Calduch, 2007a) y ofrece la posibilidad de categorías intermedias de relación intercultural.

1.2. EL ESTUDIO DE LAS RELACIONES INTERCULTURALES DESDE LAS RELACIONES INTERNACIONALES.

1.2.1 La cultura en las Relaciones internacionales

Las Relaciones Internacionales son todavía una disciplina joven que no cuenta con un siglo de historia. La materia ha estado fuertemente influida por los debates científicos habidos en su seno. Hasta la Segunda Guerra Mundial, predominó el enfrentamiento entre idealistas y realistas. Los idealistas se situaban, supuestamente, a favor de la paz universal (Schmidt, 2001:11) mientras los realistas abogaban por la defensa del interés nacional. Los acontecimientos históricos, con el advenimiento de la segunda gran guerra termina con la victoria de los realistas. El segundo debate tuvo lugar entre behavioristas o conductistas y cientifistas y supuso una mejora en el uso de métodos científicos que ayudaron a potenciar y desarrollar una teoría acumulativa de la política internacional (Schmidt, 2001:11). En el aspecto que atañe a la dimensión cultural, dicho debate tuvo como consecuencia, entre otras cosas, la inclusión de los sistemas de creencias como objeto de estudio (Little, 1988 y Little y Smith, 1988), y con ello, de la dimensión psicológica de las relaciones internacionales (Little y Smith, 1988:1), esto es, de la parte inmaterial del acervo cultural, como cuestión específica de las relaciones internacionales. Faceta que, hasta entonces, había sido desdeñada por la carga negativa que implicaba asociar los sistemas de creencias, tal y como se tenía costumbre de vincular, con la ideología política.

Por último, el tercer debate ha tenido lugar entre realistas, pluralistas y estructuralistas. No es hasta esta tercera disputa cuando se cuestiona el paradigma estado-céntrico que ha imbuido a la disciplina desde su nacimiento (Schmidt, 2001:11) y reivindica que, a pesar de ser los Estados los principales actores internacionales¹ existen muchos más en la Sociedad Internacional.²

¹ “*Un actor internacional es aquella unidad del sistema internacional que interactúa dentro del mismo y que, con su actuación, es capaz de condicionar las decisiones de los otros actores internacionales*”. (Aldecoa, 2010).

² En nuestra opinión, cuando en el segundo debate, se incluye la dimensión psicológica y se investigan los motivos por los que los políticos escogen adoptar unas decisiones u otras, ya se está cuestionando, aunque sólo sea de manera indirecta, que el Estado sea el único actor internacional, pues el foco de interés se traslada al individuo con nombre y apellidos que ejecuta la política concreta.

En definitiva, la consecuencia de esta falta de andadura científica, se traduce en que el campo se ve envuelto en debates nominalistas y carece de consensos generales en los principales conceptos teóricos (Calduch, 2003:299).

Dentro de una disciplina de desarrollo incipiente como las Relaciones Internacionales, la cultura como ámbito específico dentro del campo se ha visto afectada, no sólo porque el factor cultural ha sido tradicionalmente relegado a un lugar secundario como explicación englobante cuando no se ha encontrado otra causa posible desde las variables explicativas primarias (Walker, 1984: 8), sino que, además, se ha visto envuelto en debates propios con los que ha debido lidiar. Entre ellos, los dualismos concernientes a las oposiciones idea-materia o a la antítesis universalismo-particularismo. El resultado de todo ello ha tenido como consecuencia impedir tanto la discusión teórica, como el análisis empírico de la cuestión (Walker, 1984: 4-7).

Sin embargo, como resultado del incremento del contacto entre las culturas, que ha tenido lugar desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, se ha producido un “*despertar brutal de las tensiones culturales*” (Merle, 1985: 343). En momentos de cambio social como el actual, Merle considera que “*la cultura se convierte en un elemento determinante, susceptible de aportar una explicación al conjunto de los comportamientos de los actores internacionales*” (Merle, 1985:342). No obstante, y pese a su importancia, la investigación del factor cultural ha estado caracterizada por dos insuficiencias.

En primer lugar, el abordaje realizado por los internacionalistas del concepto de cultura se ha llevado a cabo desde una perspectiva histórica, antropológica³ o sociológica con las respectivas limitaciones que conlleva cada uno de estos campos. Valle de Frutos (2005 a: 221-232) realiza una exhaustiva revisión del concepto a través de las distintas disciplinas de las Ciencias Sociales y pone de manifiesto como ninguno de estas materias aborda el fenómeno en su complejidad. Siguiendo a esta autora, la historia, como la antropología, al clasificar las sociedades en primitivas o civilizadas,

³ Por este motivo, en esta investigación se ha decidido no abordar el estudio de la cultura en las Relaciones Internacionales que realiza Paloma García Picazo (1993, 2000, 2003). Influida por la visión antropológica de la cultura, esta académica se ve inmersa en los dualismos imperantes entre idea-materia y equipara la civilización con el mundo civilizado de tipo occidental.

impide ver los procesos de interacción entre las categorías. La antropología, además del ahistoricismo -carencia que comparten la sociología y las ciencias de la comunicación-, se centra en el análisis de las relaciones interpersonales, y por lo tanto, es incapaz de analizar las relaciones entre las culturas, ya sea a partir de los flujos o redes culturales, puesto que no presentan un estudio de las nuevas tecnologías a partir de las cuales se construyen las relaciones (Valle de Frutos, 2005 *a*: 222). Por su parte, la comunicación utiliza una metodología binaria que conlleva una incapacidad para establecer categorías intermedias. Por último, la sociología se basa en las dimensiones materiales de la cultura –aspectos tecnológicos y manifestaciones institucionales- y deja de lado la comunicación interpersonal. En este sentido, Valle de Frutos sostiene que las relaciones internacionales se presentan como la disciplina más completa en las Ciencias Sociales para el estudio de las relaciones interculturales porque suponen el marco integrador desde el cual superar las carencias detectadas desde otras áreas de conocimiento. Las relaciones internacionales, además de incluir las ventajas de las ciencias antropológicas, sociológicas y de la comunicación conllevan una perspectiva histórica, ineludible faceta que ha de ser investigada si se pretende encuadrar el estudio cultural en un marco espacio-temporal.

En segundo lugar, hay que señalar la confusión conceptual que existe en torno al mismo concepto de cultura que muchos autores confunden y/o equiparan con el de civilización. Entre ellos destacan Huntington (2005)⁴ o Duroselle (2000). La falta de precisión de los conceptos tiene varias consecuencias en el estudio de las relaciones culturales y civilizatorias. En primer lugar, impide realizar un análisis completo de los distintos tipos de relaciones culturales y civilizatorias; en segundo lugar, a pesar de su común naturaleza cultural, lo que les distingue como unidades de análisis es la vinculación que presentan con los miembros de cada una (Valle de Frutos, 2005 *a*: 189-219) Siguiendo el análisis de Valle de Frutos, las fronteras culturales no siempre corresponden con las fronteras civilizatorias, sino que tienden a solaparse, dado que cada una constituye una identidad colectiva construida de forma diferente (Valle de

⁴ Huntington, en concreto, concibe la civilización como “*una cultura con mayúsculas, ya que tanto cultura como civilización hacen referencia a la forma global de vida de un pueblo*” (Huntington, 2005: 49).

Frutos, 2005 a:194).⁵ En tercer lugar, los autores que han tratado de superar esta limitación, toman los Estados o los sistemas de Estados como unidades de análisis, pero las delimitaciones de las culturas y civilizaciones no coincide con los Estados porque los procesos culturales no se rigen por el mismo funcionamiento que los Estados y las fronteras entre unas y otros no guardan relación (Valle de Frutos, 2005 a: 195).

Entre los escasos internacionalistas que distinguen los conceptos de cultura y civilización se encuentran Wallerstein, Deutsch o Caldach. Para Wallerstein (1991: 159-168) la noción de cultura está fuertemente influida por las raíces antropológicas del término y se refiere a los valores y las “*normas colectivas de un grupo particular de cualquier tamaño y en cualquier lugar*” (Wallerstein, 1991:161). El término civilización es más complejo ya que distingue entre la civilización (en singular) y las civilizaciones (en plural). La civilización (en singular) es la supraestructura creada por el modo de producción capitalista basado en el incesante deseo de incrementar lo que se tiene. En palabras de Wallerstein, se trata de: << *la cosmología del “más,” más de todo, más para todos, pero especialmente más (o si es necesario), más para “mí” o para “nosotros”*>> (Wallerstein, 1991: 165)⁶. Como en el mundo contemporáneo, sólo hay un único modo de producción, el sistema capitalista y éste es universal, existe una civilización mundial, la civilización capitalista. Por lo tanto, a diferencia de los sistemas históricos mundiales, que sí se basan en una realidad empírica -ya desaparecida-, la civilización (en singular) no es más que un constructo ideológico desvinculado de sustrato material alguno (Wallerstein, 2007). Wallerstein (1991) argumenta, que en su afán de universalización, la civilización (en singular) ha fomentado el nacionalismo como ideología de resistencia, ya que todo estado-nación se autoproclama el heredero de una determinada civilización (en plural). En esta lógica de combate reactivo, las civilizaciones (en plural) también son constructos mentales en continuo cambio y transformación, coetáneos a la época histórica en los que se crean, cuya función es la legitimación ideológica del sistema de producción en el tiempo presente. En palabras de Wallerstein:

⁵ Para Valle de Frutos (Valle de Frutos, 2005 a: 194), “*la identidad cultural es aquella identidad colectiva construida a partir de determinados elementos como el lenguaje, los símbolos compartidos, los valores y las costumbres, entre otros. Mientras que la identidad civilizatoria es aquella que se construye a partir de los atributos comunes de las diferentes agrupaciones culturales que forman parte de la civilización particular*” (Valle de Frutos, 2005 a: 194).

⁶ Traducción (L.F.P).

“Una civilización, en cambio, hace referencia a una reivindicación contemporánea del pasado en función de *su utilidad presente para justificar el patrimonio, la singularidad, los derechos* (...). Las razones de dichas reivindicaciones no pueden hallarse en lo que ocurrió en el pasado, sino en lo que ocurre en el presente. Estas reivindicaciones acerca de los límites de inclusión históricos no están sujetas a verificación empírica, excepto como ideología actual” (Wallerstein, 2007:325).

En definitiva, para poder ser analizada la dialéctica de las civilizaciones ha de situarse en un marco histórico. Wallerstein (1991:169-172) divide la historia de la Humanidad en tres periodos temporales fundamentales: hasta el siglo XVI, desde el siglo XVI, y desde el siglo XX hasta el advenimiento del socialismo. En la primera época, las fronteras económicas no existían. A partir del Renacimiento, nace el sistema capitalista que se extiende progresivamente por todo el mundo con sus rasgos característicos de insaciable deseo de acumulación, la periferia surgida como consecuencia de los intercambios desiguales y, en último lugar, los cambios culturales impuestos en distintos planos (el idioma, la religión, los códigos legales y la tecnología) y en no pocas ocasiones por la fuerza militar con una doble finalidad: mejorar la eficiencia económica y la seguridad política. La última fase sería la contemporánea, iniciada en el siglo veinte y vigente hasta el advenimiento del socialismo. Cuando éste alcance su plenitud, Wallerstein baraja que la civilización (en singular) será el sistema socialista mundial caracterizado por ser “*relativamente igualitario y democrático*” (Wallerstein, 2007: 311) y la existencia o no de civilización (en singular) y de las civilizaciones (en plural) dejará de tener relevancia social (Wallerstein, 2007: 318).

Se coincide con la crítica de Valle de Frutos cuando resalta que las fronteras culturales de las civilizaciones no tienen por qué corresponderse y de hecho, no suelen hacerlo, con las del Estado-nación (Valle de Frutos, 2005 a: 194). Asimismo, al vincular las dos nociones de civilización (en plural y en singular) bien con los modos de producción imperantes en un momento histórico determinado, bien como una reacción al mismo, elimina la importancia del componente cultural que queda reducido al constructo ideológico que acompaña al modo de producción imperante (la civilización), o en el caso contrario, a la consiguiente reacción surgida como protesta combativa contra la homogeneización capitalista (civilizaciones). En el pensamiento de

Wallerstein, la civilización no tiene entidad propia (en singular y el plural) porque queda reducida a mera ideología.

Deutsch (1981: 51-93), por su parte, identifica las regiones con las civilizaciones particulares. Según este autor, existen diez civilizaciones en el mundo y las delimitaciones no se corresponden con los rasgos de geografía física, sino con otros factores. Las regiones son entidades compuestas por países, interdependientes entre sí, tanto por las distintas dimensiones que comparten (geográficas, económicas y culturales) como por las transacciones establecidas entre ellas. Si bien predomina el elemento económico sobre el cultural en la naturaleza y constitución de estas, observa que el cambio en cualquiera de las dimensiones referidas conlleva una modificación de las regiones. Deutsch considera que, tal y como ocurre con los países pero a una escala más pequeña e intensa, las regiones están hechas por una multiplicidad de “*elementos culturales comunes, de vínculos de comunicación horizontal y vertical, así como de potencial entendimiento que normalmente incluyen el idioma y la religión o modo de vida*” (Deutsch, 1981: 59). A diferencia de las regiones, la cultura es para Deutsch, “*la distribución de hábitos de comunicación y cooperación entrelazados, que incluyen el idioma y la coordinación de expectativas y de roles estructurados que, cada grupo, quiere mantener diferenciados*” (Valle de Frutos, 2005 a: 200).⁷ De lo expuesto por Deutsch se observa que, pese a reconocer la importancia del factor cultura, éste es dependiente de otros elementos no culturales, especialmente el económico. Se aprecia también en este autor que el componente cultural no tiene sentido completo por sí mismo. Y, al igual que Wallerstein, identifica las regiones con la agrupación de Estados.

A diferencia de Wallerstein o Deutsch, Calduch (2003 b) establece una distinción clara entre los dos conceptos sin adscribirse a criterios ideológicos basados en el materialismo marxista, ni circunscribiendo los fenómenos culturales a las fronteras del Estado-nación. Hace suyo el concepto de civilización universal acuñado por Braudel (1973) quien definió el término como, “el bien común que se reparten desigualmente todas las civilizaciones, << *lo que el hombre ya no olvida*”, a saber: *el fuego, la*

⁷ Valle de Frutos cita el concepto, directamente en el idioma original (y que la doctoranda traduce al español) de la obra de Deutsch (1979).

escritura, el cálculo, la domesticación de las plantas y de los animales, bienes a los que no se adjudica ningún origen particular; se han convertido en bienes colectivos de la civilización>> (Braudel, 1973:15). Influenciado por los conjuntos culturales de Duverger (1979), Calduch lo distingue del de civilización particular, por el que entiende “*los diferentes elementos espirituales y materiales que definen una forma de vida y que son comunes a varias culturas como consecuencia de una historia compartida entre ellas*” (Calduch, 2003 b: 303). Por el contrario, la cultura está constituida por “*los diferentes elementos espirituales, históricos y materiales que configuran la conciencia o identidad colectiva y las formas de vida de los miembros de una determinada sociedad*” (Calduch, 2003 b: 304). La diferencia, por lo tanto, entre la civilización particular y la cultura es que la primera agrupa a diversas culturas, mientras que una cultura concreta se sustenta en una sociedad determinada.⁸

La elección de esta definición de cultura como la más adecuada para esta investigación se sustenta en dos razonamientos. El primero es que incluye lo material y lo espiritual superando los dualismos que han caracterizado el uso del término, tanto en otras disciplinas como en las propias relaciones internacionales. El segundo es que, al

⁸ Se entiende por sociedad “*una agrupación estable de personas cuyo fin último es procurar satisfacer sus necesidades comunes mediante la colaboración mutua, es decir, se trata de un grupo de sujetos, localizado geográficamente y con una alta densidad de relaciones entre sus miembros*” (Hernández, 2004: 1326 y 1327). Se ha elegido esta definición frente a otras posibilidades porque, aunque no se comparte el concepto de cultura del autor, lo distingue del de sociedad. Son términos que, a pesar de aparecer siempre juntos, hacen alusión a realidades distintas, ya que “*la cultura hace referencia a la forma de vida de los miembros de una determinada comunidad, y la sociedad está compuesta por las personas que viven siguiendo sistemas de interrelaciones que les ponen en contacto con sujetos que comparten una misma cultura. Esta diferenciación implica a su vez que ninguna cultura pueda existir sin una sociedad y viceversa, no podemos entender una sociedad sin su cultura*” (Hernández, 2004:1327).

Hoy en día, la inmigración ha hecho que las sociedades europeas sean pluriculturales, es decir, que convivan en su seno diferentes culturas. No se comparte la postura de aquellos que en aras de defender la diversidad, aseguran que es un error concebir las sociedades europeas occidentales previas a la inmigración como monoculturales, dado que siempre ha existido la pluralidad social. Es evidente que toda sociedad es, por definición, diversa. Sin embargo, dichas diferencias obedecen a la existencia de las subculturas que se encuentran dentro de una misma cultura y no a otra cultura en sí misma. “*Las subculturas son las diferentes variantes de una misma cultura surgidas como resultado de la distinta prioridad e interpretación que se les atribuye a los valores, la moral y los principios culturales, debido a la prevalencia que los diversos grupos de una sociedad conceden a alguno de los elementos esenciales de esa misma cultura, en función de sus particulares fines, objetivos e intereses colectivos*” (Calduch, 2007a:28).

incluir la dimensión histórica, hace posible el estudio de una cultura a lo largo del tiempo y su comparación con otras o consigo misma en otro momento histórico.⁹

Ahora bien, resulta preciso no sólo elegir una definición de cultura que resulte adecuada al objeto de estudio, sino también explicar qué forma se va a adoptar para hacerla operativa. Previo a la reflexión metodológica que corresponde al capítulo segundo, es preciso delimitar el tratamiento que se va a conceder a un concepto tan vasto como el englobado en un término tan amplio.

Dado que la cultura es un producto social y, por ende, humano se trata de un proceso dinámico en continua creación y modificación. En coherencia con esta interacción constante con el ambiente, el objeto de estudio ha de estar, por fuerza, enraizado en el dinamismo. Por lo tanto, la unidad de análisis a través de la que se concreta la cultura no puede basarse en un elemento que no se encuentre en una perpetua construcción y redefinición de sí mismo, es decir, éste ha de ser el propio individuo, ya que la esencia humana se encuentra en continua dialéctica con el entorno (Heller, 1997:7).

Esta investigación se basa en la cultura que se desarrolla en la vida cotidiana de cualquier individuo. Toda persona, desde el obrero de la construcción al científico más reputado vive, experimenta y reproduce socialmente una cultura determinada. Al basarnos en el hombre corriente, se pretende llegar a las formas de vivir la cultura de la mayoría, esto es, el grupo humano que es silencioso no por una patología propia de su condición, sino porque es silenciado por no contar con la autoridad concedida a los especialistas, aquéllos que sí tienen autorización para pensar (Windish, 1990:7). En definitiva, la aplicación del marco teórico tendrá siempre en cuenta la manifestación cotidiana de los fenómenos estudiados. Lo cotidiano es un aspecto poco estudiado, debido a la inclinación de la epistemología por abordar los aspectos científicos y

⁹ Valle de Frutos (2005 b: 119) realiza una definición de cultura muy completa, y por lo tanto también válida, pues incluye la dimensión histórica y comunicativa: “(...) *los procesos a través de los cuales los hombres se comunican, crean formas de vida, comparten historia, y dan sentido o conciencia de su existencia a partir de su experiencia transmitida de forma intergeneracional y espacio-temporal*”. No obstante, se ha elegido la propuesta de Calduch porque resulta más completa, al incluir los elementos materiales que, en la definición de Valle de Frutos, aunque se pueden intuir de la expresión “experiencia transmitida”, no aparecen mencionados de forma expresa.

artísticos de la sociedad y la cultura. Y lo cotidiano tiene una lógica propia muy poco indagada (Windish, 1990:5). Aunque tampoco es un campo totalmente virgen, ya que ha sido tratado desde perspectivas como el lenguaje (Windish, 1990), la teoría del conocimiento (Lukács, 1963; Heller, 1997) o la psicología social (Castián, 2001). Sin embargo, no se ha aplicado a la cultura y a su manifestación en la esfera internacional. En parte debido al paradigma estado-céntrico ya mencionado.

No es hasta Rosenau (1979) cuando la ciencia de las relaciones internacionales afirma que el individuo, cualquiera que sea su estatus y condición, es o puede ser un actor de la sociedad internacional.¹⁰ Esta falta de visión del individuo como actor internacional ha fomentado que la interacción de poblaciones con culturas distintas en el seno de una sociedad haya sido concebida como ámbito exclusivo –y exclusivista- de la Sociología. Hecho que implica no visualizar cómo las relaciones entre las poblaciones en contacto, dentro de un contexto determinado, tienen implicaciones en las relaciones interestatales. En este sentido y en el ámbito que concierne a esta tesis, Marruecos sí tiene claro que los inmigrantes son un instrumento de política exterior con la que presionar a Europa. Por ejemplo, en 1990, en respuesta al cierre exterior de fronteras europeo, el país alauí simplificó los trámites de obtención del pasaporte con el fin de permitir la multiplicación del fenómeno migratorio y convertir a sus ciudadanos en un instrumento de presión que ejerciera como pieza fundamental de trueque político (López García, 1993:62-63). Circunstancia que obligó, según señala López García, a iniciar diversos procesos de regularización en distintos estados europeos. Ese mismo año, se crea un ministerio específico dirigido a servir de interlocutor para los Residentes Marroquíes en el Extranjero (RME) que cuenta con diversas atribuciones cuyo objetivo es mantener al marroquí vinculado con el país de origen. Las competencias del ministerio abarcan *“el promover la acción económica, social, cultural y educativa, salvaguardar los intereses materiales y morales de la comunidad tanto en los países de recepción como en Marruecos, fomentar la vida asociativa en el extranjero, seguir los*

¹⁰ Se entiende por sociedad internacional *“(...) aquella sociedad global (macrosociedad) que comprende a los grupos con un poder social autónomo, entre los que destacan los estados, que mantienen entre sí unas relaciones recíprocas, intensas, duraderas y desiguales sobre las que se asienta cierto orden común”* (Calduch, 1991: 64).

movimientos migratorios de los marroquíes y favorecer su estudio, participar en la negociación de los acuerdos bilaterales e internacionales y asegurar su seguimiento, así como velar por la ejecución de las acciones para asegurar mejores condiciones de reinserción en Marruecos cuando se produzca el retorno definitivo” (Belguendouz, 2004 a:101).

Asimismo, también se ponen en marcha la Fundación Hassan II para los RME y la Fundación Mohamed V para la Solidaridad, entre cuyos cometidos se encuentra controlar la Operación tránsito-acogida (Belguendouz *a*, 2004:102). Más recientemente, en 2003, se ha creado en cooperación con la Organización Internacional para las Migraciones, el Centro de Derechos de los Migrantes, que depende del Ministerio marroquí de Derechos Humanos y tiene como objetivos “*reforzar las capacidades institucionales del Gobierno marroquí en materia de derechos humanos, promover la investigación que identifique los problemas y obstáculos para una mejor integración de los migrantes y apoyar a los distintos departamentos gubernamentales concernidos en la defensa de los derechos de los migrantes*” (Belguendouz, 2004a:102). Sin embargo, y a pesar de la inflación institucional, Belguendouz concluye que no existe una política gubernamental real de cambio de cara a la diáspora marroquí, pues faltan medios, visión y voluntad política real. Política a favor de sus inmigrantes que el Estado marroquí combina hábilmente con la negación a autorizar la participación electoral activa y pasiva dentro de sus fronteras a los súbditos que se encuentran en el extranjero y, de este modo, evitar la posible influencia que pudieran ejercer como fuerza política dentro del país. Fenómeno que Belguendouz (2004, *b*) califica como “*diáspora desmarroquinizada*”.

A diferencia del vecino marroquí, España no contempla a los inmigrantes como una fuerza política capaz de influir tanto en las decisiones domésticas como de política internacional. La negación del derecho al voto municipal, así como la ausencia de políticas a este respecto es una evidencia clara. La única preocupación se centra en el control de flujos y la integración social. Su potencial como actores políticos no es contemplado. Los partidos no invierten esfuerzos en atraerse a una población que, en su mayoría, carece de la ciudadanía española, y por lo tanto, no se obtiene de ellos un

rédito electoral inmediato. Esta estrategia de manifiesta invisibilización tiene efectos negativos de desapego al sistema democrático y cuyas consecuencias antisistema ya han sido identificadas entre jóvenes marroquíes de generación uno y medio (Gest, 2010).

1.2.2 Las relaciones interculturales

Aunque desde una perspectiva histórica, Bozeman es de los pocos internacionalistas que estudia la dimensión intercultural en las relaciones internacionales. Según este autor, la cultura es parte integrante de las prácticas políticas (Bozeman, 1960:7), y por lo tanto, las relaciones internacionales entre las entidades políticas son eminentemente de índole cultural. Sin embargo, muchos Estados han decidido relegar elementos del propio acervo cultural y no desarrollar la capacidad total de su potencial cultural (Bozeman, 1960:8). Aspecto que implica, como afirma Valle de Frutos, que Bozeman entiende que *“el término relaciones internacionales omite de partida otro tipo de actores que no sean las naciones, como pueden ser los grupos étnicos o las civilizaciones”* (Valle de Frutos, 2005 a: 207).

Como se ha tenido ocasión de ver, Merle (1985) otorga una entidad propia al factor cultural, no dependiente de lo político o económico y, a diferencia de Bozeman, no lo circunscribe a las relaciones inter-estatales, pues las relaciones interculturales son, según Merle *“un intercambio entre los sistemas de valores y representaciones que sirven como referentes identitarios a grupos nacionales, infra-nacionales o supranacionales”* (Merle, 1985:343). En términos similares, aunque más amplios, se encuentra Calduch, quien entiende las relaciones culturales como las constituidas por *“los flujos o intercambios de los principales contenido culturales que se realizan entre actores internacionales”* (Calduch, 2003a:309). Definición que tiene la virtud de no especificar el tipo de intercambio que se realiza, ni los actores que lo llevan a cabo. Por lo tanto, ningún tipo de flujo (material o inmaterial) o actor se encuentra excluido de partida. Esta amplitud permite la inclusión de todo tipo de intercambios, es decir, aún los aspectos materiales e inmateriales, así como los elementos racionales y emocionales realizados por los actores internacionales. Por lo que, dentro de la categoría de “actores”, pueden ser introducidos las culturas y los propios individuos, pues como

señala Rosenau (1979) constituyen una fuerza susceptible de modificar las estructuras de las relaciones internacionales.

El estudio del contacto intercultural realizado hasta el momento en las relaciones internacionales se ha llevado a cabo en términos dicotómicos. Samuel Huntington es el representante paradigmático de la concepción de las relaciones interculturales en clave de conflicto. Para Huntington (2005), la religión es el elemento central que configura una civilización y el mundo surgido tras la Guerra Fría requiere un paradigma culturalista para entender los enfrentamientos. Situación en la que, en aras de preservar el propio modo de vida, Occidente se ve abocado a defender su lugar en el mundo ante otras civilizaciones proclives a causar conflicto -la islámica y la sónica-, por ser el representante de una civilización única (Huntington, 2005:424). Este conflicto ocurrirá de modo inequívoco, dada la *“tónica constante de conflicto”* derivada de la *“naturaleza de estas dos religiones y de las civilizaciones basadas en ellas”*(Huntington, 2005:282).

Por lo tanto, y en consonancia con esta visión peyorativa del contacto intercultural entre los países musulmanes y Occidente, la migración es contemplada en clave negativa, ya que los inmigrantes musulmanes en sociedades europeas cuestionan el orden establecido al rechazar la integración y adherirse a los valores, costumbres y culturas de sus sociedades de origen (Huntington, 2005:414).

En contrapartida, para Duroselle, las relaciones culturales son exclusivamente un tipo de relaciones pacíficas (Duroselle, 2000: 257), asimétricas por naturaleza, que constituyen un fenómeno privado y cuyo objetivo es establecer solidaridades que favorezcan éxitos políticos y/o económicos. Como ejemplos cita, la hispanización de América o la vinculación de Portugal con Brasil.

Sin embargo, Duroselle comparte con Huntington la visión de la migración internacional en términos negativos. Fenómeno al que denomina *“inmigración-invasión”* (Duroselle, 2000: 409) y que se ha de controlar para *“evitar cambiar la composición de una sociedad nacional”* (Duroselle, 2000: 229). Peligro que existe especialmente con la población procedente de países *“conquistados por el integrismo musulmán,”* ya que estos individuos pueden servir como *“cabezas de puente”* dispuestos

a “*iniciar un abrazo generador de imperios*” (Duroselle, 2000: 412). El ejemplo que cita es ilustrativo, al compararlo con los bárbaros en el imperio romano.

En definitiva, llama la atención la contradicción de su pensamiento, pues tras categorizar las relaciones culturales como pacíficas, ve la inmigración como un riesgo para la de la sociedad de recepción, especialmente si procede de países musulmanes “no gratos”. Da la impresión que, para Duroselle, las relaciones culturales son pacíficas, sí; pero siempre y cuando la civilización particular o cultura que ha iniciado las relaciones no se vea modificada por dicho contacto y que éste cumpla el fin utilitarista de beneficiar a quien las emprende. No en vano, ya se ha dicho que Duroselle las define como asimétricas por naturaleza.

Tanto Huntington como Duroselle desconocen o prefieren ignorar que las relaciones internacionales en el Islam, y por tanto con los musulmanes, se construyen como lo hacen el resto de las relaciones humanas, es decir, no sólo desde el conflicto, sino también a través de la cooperación. Guerra y paz son las dos caras de una misma moneda y se necesita analizar ambas para comprender la naturaleza de las relaciones interculturales desde la concepción islámica (Abu Warda, 2010). En la actualidad, los desafíos culturales que surgen como resultado de ese contacto requieren, como sugiere Abu-Warda, que se encuentre un modelo de convivencia “*basado en el mutuo respeto y estima de las diferencias étnicas, religiosas y manifestaciones culturales*” (Abu Warda, 2010: 173).

En clave política, ambos modos de entender la realidad internacional intercultural de forma dicotómica –cooperación y conflicto- se han plasmado en la sociedad internacional. Tras los atentados del 11-S parecía que las profecías de Huntington se habían hecho realidad. Acontecimiento que marcó un punto de inflexión en el devenir de las Relaciones Internacionales, aunque no tanto por el hecho en sí, sino por la solución que se decidió dar al conflicto: “*agudización del unilateralismo norteamericano y el consiguiente cambio de la política internacional*” (Leutherau, 2007:228).

En clara oposición política a las tesis de Huntington, la apuesta por el entendimiento intercultural ha sido llevada a la práctica en septiembre de 2004 por los presidentes de España y Turquía -José Luis Rodríguez Zapatero y Recep Tayyip Erdogan-, que propusieron ante la Asamblea General de la ONU la Alianza de Civilizaciones. La iniciativa supone una acción diplomática encuadrada dentro de la denominada “alta política” (García Picazo, 2006:52) como refleja el hecho de que las Naciones Unidas hayan creado un Grupo de Alto Nivel (GAN) y redactado un informe, posteriormente entregado a la Secretaría General de la ONU, donde se especifica que las divisiones entre civilizaciones son políticas y no culturales o religiosas (Ferré de la Peña, 2007: 219). En concreto, las diferencias entre ambas entidades (Islam-Occidente) son contempladas como “*el resultado del conflicto palestino-israelí, la presencia de fuerzas militares occidentales en países musulmanes y la percepción de que existen dobles medidas para aplicar el Derecho Internacional y el respeto por los Derechos Humanos*” (Ferré de la Peña, 2007: 220). En coherencia con este análisis del problema se han puesto en marcha las disposiciones oportunas. Se fomenta el mutuo entendimiento mediante la puesta en marcha de diversas medidas tales como la creación de fundaciones, la impartición de cursos, etc. En España, Televisión Española emitió en 2008 durante varias semanas el programa *Nexos*, en horario de máxima audiencia, con el fin de promover la Alianza de las Civilizaciones. Los resultados de audiencia han sido calificados de “*insignificantes*” (Valle de Frutos y Menor, 2010: 20).

Sin embargo, la Alianza de Civilizaciones, al contemplar las diferencias culturales desde un prisma únicamente político, pasa por alto que el tan ansiado diálogo, no conlleva *per se* un acuerdo de las posiciones porque el contacto cultural implica no sólo el descubrimiento de las similitudes, sino también el de las diferencias y coincidimos con los autores que aseguran la mayor facilidad para encontrar compromisos entre los intereses que entre las ideas o creencias (Merle, 1985: 350; Valle de Frutos y Menor, 2010: 50), puesto que la identidad cultural es “*fija y no negociable*” mientras los primeros son “*maleables y múltiples*” (Valle de Frutos y Menor, 2010:50). Existen dificultades reales que no se pueden obviar, si se pretende lograr tal objetivo. En el mundo islámico, “*predominan las sociedades basadas en los grupos cerrados, las dificultades para asumir elementos culturales exógenos y la ausencia de un fondo*

civilizatorio común”¹¹ (Calduch, 2007b: 126). Por otro lado, desde Occidente se detecta “*un agotamiento del modelo de desarrollo y modernización, el arraigo cultural de la nación basado en un creciente materialismo de sus valores y principios o la necesidad de articular unas relaciones estables con las culturas no occidentales*” (Calduch, 2007b: 128). Diferencias a las que cabe añadir la distinta relación que la civilización occidental y la islámica tienen entre política y religión. Disparidad que Menor y Valle de Frutos entienden como un “*enfrentamiento cultural, que no se produce, ni de lejos, con otras civilizaciones históricamente más distanciadas*” (Menor y Valle de Frutos, 2010:209). No obstante, existen también puntos de confluencia que suponen un mínimo común denominador para lograr una base sobre la que construir un entendimiento: la separación entre el orden trascendente y el bien moral, así como las creencias religiosas comunes a cristianismo e Islam (Menor y Valle de Frutos, 2010: 208).

Por lo tanto, la propuesta de la Alianza de las Civilizaciones está basada sobre unos presupuestos éticos del *deber-ser* que no responden a la realidad del contacto intercultural. Es ingenuo, y falto de realidad, pensar que las relaciones entre marroquíes y españoles dependen de la resolución del conflicto de Israel. El voluntarismo político impide ver que el contraste de realidades diferenciadas, no siempre lleva consigo la cooperación, también puede generar conflicto. Analizar cómo se produce el contacto intercultural más allá de los posicionamientos desiderativos que apelan al diálogo o las profecías de conflicto ineludible resulta de un interés científico incuestionable. Semejante tarea es el trabajo que se pretende llevar a cabo. La migración internacional es una realidad de penetración cultural que exige, en primer lugar, conocer cuáles son los mecanismos que operan en esa relación ya que, sólo tras un análisis certero, se puede tratar de buscar las soluciones más convenientes.

¹¹ Al referirse al fondo civilizatorio común, Calduch hace referencia al de la civilización particular ya descrito, pues según argumenta este autor, “*el Islam nunca ha constituido una auténtica civilización debido a no haber alcanzado el suficiente grado de integración entre los principales elementos culturales de las sociedades que fueron islamizadas*” (Calduch, 2007b: 105).

1.3. APROXIMACIÓN A LAS MIGRACIONES INTERNACIONALES

1.3.1 Definición de la migración internacional

Desde que Raveinstein (1885) inaugurara el interés por el estudio de las migraciones internacionales a finales del siglo XIX, éste se ha realizado desde tres enfoques teóricos: el socioeconómico, el histórico estructural y el sistémico. Sin embargo, cada perspectiva de análisis tiene falencias que se manifiestan en la incapacidad de responder a determinadas preguntas presentes en el hecho migratorio y, aunque como se verá, se han ofrecido respuestas parciales, sigue sin existir un enfoque teórico coherente y unificado, lo cual redundaría en la imposibilidad de establecer una definición consensuada.¹² Las razones que explican esta ausencia de acuerdo son múltiples. La motivación principal apunta a una falta de debate teórico y metodológico (Colectivo Ioé, 1996), lo cual ha llevado a algunos investigadores a considerar imposible emprender una tarea de semejantes características (Portes, 1997). Arango (Arango, 1985: 9). señala otros obstáculos añadidos además a la falta de “corpus” teórico o la ambigüedad conceptual como es “*la dificultad para medir el fenómeno o su carácter multifacético e interdisciplinar*” En opinión de Portes (Portes, 1997:801), las concepciones equivocadas presentes en el campo de estudio, motivan la ausencia de avances significativos. En primer lugar, señala que no se produce innovación teórica porque no existe una ruptura conceptual con los esquemas establecidos. La investigación que prolifera acumula trabajos empíricos, pero no identifican conexiones novedosas entre los datos. En segundo lugar, las teorías no se corresponden necesariamente con las percepciones de la gente. Sin embargo, los científicos sociales tienen la tendencia a verificar la consistencia de sus proposiciones teóricas contrastándolas con las percepciones de los implicados. Por último, indica que se erigen teorías basándose en tipologías, lo cual es un error porque éstas se limitan a señalar las diferencias entre las variantes de un fenómeno, pero no tienen la capacidad de indagar en los orígenes o anticipar las consecuencias.

¹² Un buen compendio de las dificultades de cada enfoque puede consultarse en: (Díaz, 2007).

No obstante, y pese a las dificultades mencionadas, en esta investigación se entenderá la migración internacional como el movimiento de personas, es decir, “*no nacionales o extranjeros, que cruzan las fronteras con otros propósitos que no se sean el turismo o las estancias breves*” (Messina y Lahav, 2006: 9). Se ha escogido esta definición, frente a otras muchas posibles, pues cumple con ciertos criterios básicos de necesidad y suficiencia. En primer lugar, la movilidad que tiene lugar a través de unas fronteras inter-nacionales. En segundo lugar, conlleva un asentamiento más o menos prolongado y, por último, se trata de un proceso voluntario –ya que cuando no es así, se está ante población deportada-.

1.3.2 La migración internacional desde las Relaciones Internacionales

La migración internacional estudiada desde el prisma de las relaciones internacionales es un campo muy poco abordado. Las teorías de las migraciones internacionales apenas han prestado atención a la acción que los Estados ejercen sobre los movimientos de personas, a pesar de ser un tema que fomenta la cooperación o el conflicto interestatal (Weiner, 2006:89). La perspectiva de la Ciencia Política, y las Relaciones Internacionales como parte integrante de la misma, se centra en la política y esta trata acerca del manejo de los conflictos. En este sentido, la migración internacional puede potenciar diversos conflictos -demográficos, económicos, de seguridad, sociales- (Messina y Lahav, 2006:3) como consecuencia del contacto intercultural, ya que las sociedades multiculturales suponen diversos retos para el Estado receptor. Los migrantes son actores internacionales (Rosenau 1979) con fuerza política (Weiner, 2006:90) y, por lo tanto, con capacidad para influir tanto en las políticas del país de origen como en las del país de recepción. De ahí, problememente, derive la concepción de la migración como potencialmente problemática. Su presencia plantea la cuestión de cómo preservar la identidad nacional (Weiner, 2006:91) que, ante la presencia extranjera, se ve, al menos potencialmente, amenazada.

En el caso concreto de la población que concierne a esta investigación y como se ha visto ya en este capítulo, parece que Marruecos es más consciente del potencial de los inmigrantes como fuerza política que España pues, además, de las medidas institucionales, resulta relevante la acción que trata de ejercer sobre la Federación

Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI) para conseguir una reestructuración de la Comisión Islámica de España (CIE).¹³

1.3.3 Enfoques teóricos

a) Enfoque socioeconómico

Las principales explicaciones sobre las causas de la migración internacional que se han desarrollado desde esta perspectiva han sido formuladas por E.G Raveinstein, quien introdujo la preocupación por el hecho migratorio basándose en una serie de leyes que pretendían encontrar regularidades en la conducta social.¹⁴

Al abrigo de las ideas de Raveinstein se han desarrollado las teorías económicas de rechazo-atracción construidas en torno a dos polos contrapuestos: factores de rechazo y factores de atracción. Los factores de rechazo son aquellos que impulsan la salida del país de origen; los de atracción son aquellas circunstancias que inducen al migrante a desplazarse hacia un determinado lugar. Raveinstein sólo analizó las causas de atracción/repulsión desde una perspectiva económica. En la actualidad, dichos componentes son entendidos de una forma amplia y se consideran no sólo las motivaciones económicas, sino también las políticas o sociales.¹⁵ Con independencia de lo acertado o no de sus observaciones y de lo apropiado de considerarlas leyes, en lugar de formulaciones de carácter general, lo cierto es que la influencia de Ravenstein en el campo de las migraciones es incuestionable; todavía hoy, el geógrafo inglés continúa siendo el punto de partida para todo estudio en este campo. De hecho, Arango (Arango, 1985:12-13) ha ampliado las leyes de ocho a doce, e incluye las siguientes

¹³ Para más información, véase: CEMBRERO, I. Y ÁLVAREZ, P. (2010). <http://www.elpais.com/articulo/sociedad/Justicia/intenta/poner/orden/islam/espanol/alejarlo/Rabat/elpepisoc/20100608elpepisoc_3/Tes?print=1> [Consultado en octubre de 2010].

Hay que mencionar que se realiza la citación de páginas web conforme a las normas establecidas por ISO 690-2. Sin embargo, se sigue el consejo de utilizar el sistema de autor, fecha en el cuerpo del texto debido a la longitud de las citas (Sepúlveda y Arteaga (2006:60). No obstante, se elige poner la referencia completa no sólo en la bibliografía, sino también en la nota al pie, dado que la información obtenida de la URL no siempre es completa y, al ponerlo de este modo, se contextualiza mejor la información para aquel lector interesado en consultar la cita. Esto último se trata de una opción escogida por la autora que obedece a la práctica de señalar así este tipo de citas en España.

¹⁴ Las leyes de Raveinstein pueden consultarse en: (Arango, 1985).

¹⁵ Para un análisis exhaustivo, véase: (Malgesini y Giménez, 2000).

proposiciones: 1) *“La principal causa de las migraciones son las disparidades económicas y el móvil económico predomina entre los motivos de las migraciones; 2) La mayoría de los migrantes son adultos”*; 3) *“Las grandes ciudades crecen más por inmigración que por crecimiento vegetativo”*; 4) *Las migraciones tienden a aumentar con el desarrollo económico y con el progreso de la tecnología y el transporte”*.

La optimización del bienestar como causa principal de la emigración es, desde la perspectiva socioeconómica, la motivación clave para el desplazamiento. Las premisas sobre las que se sustenta el enfoque socioeconómico clásico son las de un individuo libre, con disponibilidad de información, que tras valorar las ventajas y desventajas que le supone la migración decide desplazarse porque resulta la opción mejor/más beneficiosa, ya sea a nivel psíquico o económico (Borjas, 1989: 457). El ser humano es contemplado como un agente racional que valora las distintas opciones a su alcance y actúa de la forma más provechosa para sí mismo y/o su familia.

La unidad de análisis es el ámbito de lo micro: el individuo y su voluntad subjetiva de emigrar. Desde este prisma, la inmigración queda reducida y limitada a una cuestión instrumental regida por la lógica del coste-beneficio y las leyes de mercado de oferta y demanda. Todaro y Maruszko (1989) han complementado el enfoque con dos premisas valoradas por el emigrante antes de migrar: el coste total de la migración y el sueldo esperado que se piensa obtener en el lugar de recepción. Por lo tanto, si la retribución neta se corresponde con los deseos de la persona y ésta tiene las posibilidades económicas de costearse el viaje, se producirá el desplazamiento.

La versión modernizada del enfoque neoliberal es conocida como la nueva economía de las migraciones y completa el enfoque neoclasicista. El representante paradigmático de esta tendencia es Odded Spark (1991) quien añade una serie de postulados como son la familia como unidad migrante, la valoración de los riesgos y la teoría de la privación relativa y las externalidades, así como las asimetrías de los mercados. La primera característica hace alusión a que el individuo, en su desplazamiento, no actúa de forma independiente, sino de manera estratégica y coordinada con la unidad doméstica que apuesta por su migración. Por lo tanto, la migración no se realiza para beneficiar únicamente al migrante, sino al conjunto de la

familia que invierte en el miembro que se desplaza con el compromiso de un envío de remesas por su parte. Si bien la inclusión de la familia como unidad de análisis supone una novedad interesante para el estudio de la migración, Spark no supone ruptura alguna con el marco socioeconómico liberal, ya que cada miembro, individualmente considerado, negocia su condición y ambas partes deciden establecer un pacto tácito de ayuda mutua porque es lo más beneficioso (económica, emocional o psicológicamente) para todos.

El segundo aspecto sugiere que se requiere analizar ambas variables para determinar si se producirá o no la migración, ya que las familias rurales son intrínsecamente contrarias al riesgo y cuando se acomete la migración de uno de sus miembros es, precisamente, como estrategia para diversificar riesgos. En cuanto a la teoría de la privación relativa, Spark sostiene que se produce no sólo por la diferencia real de los salarios, sino por la percepción de la persona con respecto al grupo de referencia. Cuanto mayor sea la sensación de pobreza, mayor es la posibilidad de migrar. D'Entremont (1997) caracteriza la privación relativa como una “falta de satisfacción” con la vida presente como elemento de expulsión en ciertas personas, así como un “vago presentimiento” de una vida mejor como elemento de atracción. Justifica esta afirmación basándose en que, si no fuera así, las múltiples barreras a las migraciones, incluidas las psicológicas, actuarían de impedimento para no migrar en aquellos que se desplazan, dado que lo extraordinario es migrar, no quedarse en el lugar de origen. En último lugar, Spark afirma que los mercados no funcionan de una forma perfecta, tal y como asume la economía neoclásica. Los productos derivados de estas imperfecciones del mercado, como por ejemplo la información, son esenciales para comprender la realidad migratoria, ya que contribuyen a modelar el fenómeno.

En definitiva, con independencia de cuál sea la variante socioeconómica elegida para estudiar el fenómeno migratorio, las carencias explicativas proceden de las limitaciones propias de la ciencia económica. Todas comparten las mismas premisas que entienden lo social como un agregado de lo individual. No se tienen en cuenta los contextos sociales que limitan y condicionan las decisiones de las personas (Díaz, 2007). Como consecuencia de tales concepciones, se sostiene que el proceso migratorio

es un fenómeno único, que se desplaza de A hasta B, y unidireccional, de las zonas tradicionales –sin industrializar- a las modernas. Otras críticas que ha recibido este marco conceptual es el *utilitarismo*, la inmigración aceptada, cuantitativa y cualitativamente, es aquella que conviene a la sociedad receptora; el *ahistoricismo*, no explica por qué la mayor parte de la migración procede de antiguas colonias –sistemas migratorios-, asunto que será subsanado desde el enfoque histórico-estructural; el *individualismo*: ignora los factores familiares y comunitarios que, en las sociedades de emigración, son muy tenidos en cuenta –aspecto parcialmente subsanado por Spark -; y el *etnocentrismo*, concebido como la voluntad de dominio por parte del Estado receptor sobre el proceso migratorio. Los países europeos de los años sesenta y setenta creían que las migraciones terminarían cuando lo estimaran oportuno. Las consecuencias de esta visión son las de reducir el debate a cuestiones de límites, esto es, de cuántos inmigrantes han de ser aceptados (Baubock, 2004:221); por último, el *apoliticismo*. El no abordar cuestiones políticas fue una carencia en parte solucionada por Hollifield (1992) quien aunque no se desprende de un análisis liberal –el individuo como actor económico racional continúa como la unidad de análisis-, percibe la insuficiencia de explicar una situación tan compleja desde una perspectiva únicamente economicista. Hollifield sostiene que la importancia del factor político se observa en el fracaso, que a pesar de las restricciones impuestas por los países de la Organización de Cooperación y Desarrollo Económico (OCDE) para limitar la migración, ésta ha continuado creciendo. Argumenta que dicha inconsistencia queda parcialmente resuelta si se toma en consideración el “liberalismo inserto”¹⁶ de estos países. La lógica del libre mercado se encuentra aminorada por una normativa legal que concede derechos humanos y civiles a los individuos. Estos derechos actúan como freno al capitalismo y salvaguarda para la persona. De esta forma, se explican las restricciones existentes para actuar contra los inmigrantes o las políticas de reunificación familiar –presentes hasta en los países de regulación más restrictiva como Alemania o Suiza-.

La explicación económica como principal –a veces, única- motivación para la emigración ha puesto de manifiesto lo reduccionista del enfoque que ha ignorado las

¹⁶ Traducción del inglés (L.F.P). El término utilizado por el autor es: “embedded liberalism”. Se ha traducido por “insertar” si bien Hollifield lo aplica en un sentido de “parte intrínseca de”.

demás dimensiones de la persona –culturales, sociales, humanas- que el inmigrante valora cuando decide emigrar (D'Entremont, 1997:63).

Aunque muchas de las críticas recibidas han sido resueltas, todavía quedan preguntas sin resolver, cómo averiguar por qué las migraciones son selectivas –no todas las personas en circunstancias similares emigran- o por qué no son los más pobres quiénes más emigran. Sin embargo, tampoco existe una crítica generalizada sobre la invalidez del enfoque socioeconómico. Arango mantiene que, pese a sus deficiencias, es un marco teórico válido para el estudio de las migraciones.

“En suma, aunque la teoría neoclásica resulta defendible teóricamente en cualquier caso, su utilidad parece tanto mayor cuanto menor sea el peso de los factores no monetarios. En otras palabras, resulta más aplicable cuanto más avanzada y monetarizada sea la economía en cuestión” (Arango, 1985:25).

La perspectiva socioeconómica resulta una visión necesaria para entender las migraciones, pero no suficiente, ya que es incapaz de explicar la complejidad del proceso migratorio en su totalidad. Se comparte, por lo tanto, la afirmación de que el éxito del análisis socioeconómico como enfoque de análisis se halla en la congruencia con el sistema liberal y no por su capacidad predictiva y explicativa (Colectivo Ioé, 1996).

b) Enfoque histórico-estructural

El enfoque histórico-estructural surge en los años cincuenta de la mano de la teoría del sistema mundial y con la paternidad intelectual del neomarxismo. Nace como respuesta a los análisis funcionalistas imbuidos por las teorías de la modernización, que suponían una evolución de los países en fases. Sin embargo, su desarrollo más importante como *corpus* teórico data de la década de los setenta y los ochenta cuando se vio que el estudio de los factores estructurales subsanaban algunas de las preguntas sin respuesta desde las teóricas clásicas de atracción-expulsión.

La unidad de análisis es el nivel macroestructural, es decir, el sistema y sus elementos. Dicho con otras palabras, se enfoca en el capital y en discernir cómo su organización incide en la movilidad humana contemporánea. Los factores estructurales

que se estudiaron durante estos años fueron los acuerdos bilaterales concernientes a la migración laboral y las pautas de inversión en el extranjero (Boyd, 1989:640). Respecto al primero, lo común a estos sistemas de reclutamiento es la limitación de los puestos asignados, la ausencia de derecho a la reunificación familiar y la posibilidad de deportación por indisciplina (Castles y Miller, 2004, *op.cit.*). Un clásico que aborda las pautas de inversión en el extranjero es la obra de Sassen (1988) cuyo estudio se centra en los factores de expulsión de los países pobres. Sassen investiga la relación entre la movilidad de las personas y la internacionalización de la producción y muestra el vínculo existente entre ambos factores. Los países en vías de desarrollo con una alta tasa de inversión de capital extranjero, crecimiento económico del Producto Nacional Bruto (PNB) y generadores de trabajo son grandes exportadores de mano de obra barata hacia los países desarrollados de donde procede el capital. Sassen explica cómo el capital incide en el abandono de las formas tradicionales de producción. Los campesinos y granjeros renuncian a sus antiguas labores para buscar empleo en el emergente sector industrial. Las mujeres, antaño dedicadas a las labores reproductivas, se incorporan al mercado laboral, dado que el empleo femenino joven es preferido por las industrias. Los vínculos estructurales e ideológicos que se establecen provocan que los hombres y las mujeres, en contacto con un nuevo estilo de vida, se modernicen. En definitiva, la concurrencia de factores genera una situación favorable al desplazamiento. Un sector importante de la población comienza a ver en la migración, bien una posibilidad de granjearse un futuro mejor, bien como la única forma posible de ganarse la vida.¹⁷

Por otra parte, los factores de expulsión presentes en los países de origen no serían suficientes para explicar las actuales migraciones internacionales, si no existiera como contrapartida una serie de circunstancias en los países con mayor desarrollo, que ejercen una fuerte atracción. En gran parte, ello se explica a partir de la noción de las *ciudades globales* (Sassen, 2003). Las ciudades globales son los centros neurálgicos desde los cuales se gestiona y maneja la economía mundial. Así, en ciudades como Nueva York o Los Ángeles y dentro de un mismo sector como, por ejemplo, la

¹⁷ Resulta pertinente apuntar la distinción entre presión migratoria y compulsión migratoria. Mientras la primera hace referencia al porcentaje de población que desea salir y lo intenta, la segunda se refiere a querer hacerlo pero no ponen necesariamente los medios efectivos para llevarlo a cabo (López García y Ramírez, 1997:47).

tecnología electrónica, convive una creciente demanda de puestos cualificados con trabajos destinados a producir y reproducir dicho sistema, que además satisface la demanda de servicios especializados requeridos por una población con un estilo de vida que potencia la creación de trabajos en actividades como el servicio doméstico o el cuidado de mayores y niños.

La línea de pensamiento neomarxista se ha plasmado en distintos modelos y teorías: teorías de la dependencia, el marco de análisis <<centro-periferia>>,¹⁸ las teorías económicas del mercado de trabajo segmentado o las teorías de la acumulación global.

b1) Las teorías de la dependencia contemplan la migración como un mecanismo de extracción de excedente, renta y plusvalía, desde los países dependientes y periféricos, “subdesarrollados” hacia los países centrales (Malgesini y Giménez, 2000:37). Inserto en este marco conceptual está la teoría del sistema-mundo. Wallerstein (1989) explica la migración como la consecuencia del desarrollo económico que ha fomentado el abandono de las formas tradicionales de vida. Esto ha provocado un *stock* de población propensa a emigrar.

b2) Las teorías del centro-periferia toman el mundo en su conjunto como unidad de análisis. Dicho sistema es interdependiente porque está “fuertemente unido” y “recíprocamente determinado” (Malgesini y Giménez, 2000: 311). Una de las parte (el centro) necesita para su mantenimiento tal y como está diseñado, una contraparte más débil (la periferia) a la que pueda explotar. Las teorías del centro-periferia, niegan la posibilidad de cambio de uno de los polos de modo independiente, lo cual implica un determinismo estructural que se contradice con el desarrollo económico que han tenido muchos países del Sur como los dragones asiáticos (Corea del Sur, Hong Kong, Taiwán y Singapur). A esto se añade el problema de incluir en dicho esquema a determinados países, localizados geográficamente en el sur, como puede ser el caso de Brasil, con una renta media que no deja de aumentar.

¹⁸ Para una explicación del concepto de periferia, véase: (Wallerstein, 1989).

b3) La obra paradigmática de las *teorías de la acumulación global* (Castles y Kosak, 1984) expone que la migración internacional de trabajadores es la forma contemporánea que ha adoptado el poscolonialismo capitalista para perpetuar las desigualdades entre el Norte y el Sur. Según Castles y Kosack, los medios de producción tienen a su disposición un *ejército de reserva* compuesto por inmigrantes situado en los nichos laborales rechazados por la clase trabajadora del país. Esta situación genera una aristocracia obrera local, defensora de los intereses del capital, mientras los inmigrantes se ven imposibilitados para mejorar social y económicamente.

b4) *Las teorías del mercado dual*: también conocida como la teoría del mercado segmentado tiene en Michael Piore (1979) su máximo exponente. La hipótesis del mercado dual asegura que las modernas economías industriales tienen unos rasgos estructurales que dividen al mercado en dos sectores: el primario y el secundario. El primero se caracteriza por contar con una tecnología de producción intensiva en capital y emplear poca mano de obra. Aquí, se insertan los nativos porque gozan de los beneficios otorgados por el Estado del Bienestar. Por el contrario, el sector secundario es intensivo en mano de obra y utiliza menos capital (Piore, 2008:37). A diferencia del primario se caracteriza por la ausencia de preparación específica para realizarlo, salarios generalmente bajos y un menor estatus social de la tarea desempeñada, así como unas condiciones de trabajo poco atractivas (Piore, 2008:17). Para ocupar estos trabajos se acude a los migrantes porque con ellos se da respuesta a la necesidad de ocupar esos nichos laborales, se satisfacen los últimos puestos de la jerarquía social y se cumplen los requisitos del sector secundario (Piore, 2008:26). Los migrantes aceptan esta clase de actividades porque, para ellos, lo esencial es elevar el estatus social en la sociedad de origen. La economía informal constituye el ejemplo paradigmático de este segmento del mercado de trabajo.

En la actualidad, los análisis macro-estructurales se han centrado en el estudio de la globalización y las consecuencias que ello provoca en la migración. Ribas Mato (2004:130) señala que las tendencias generales del proceso migratorio actual estarían marcadas, por los siguientes rasgos definitorios: a) *globalización de la migración*: plasmado en el creciente número de países afectados por el fenómeno de forma

simultánea y la creciente diversidad en las áreas de origen; b) *aceleración de la migración*: reflejado en el volumen que se percibe en las principales regiones –aunque los flujos pueden ser evitados o reducidos a través de la legislación internacional-; c) *diferenciación de la migración*, esto es, distinción entre las migraciones laborales, de refugiados y de asentamiento permanente; d) *feminización de la migración*: traducida a un papel cada vez mayor de las mujeres en todas las regiones y en todos los tipos de migración;¹⁹ e) *politización de la migración*: a través de las políticas nacionales, las relaciones regionales y bilaterales, así como las políticas de seguridad nacional de los estados.

La globalización ha modificado tanto la percepción del proceso migratorio, cuyos protagonistas –los migrantes- se han convertido en económicamente innecesarios y socialmente perjudiciales en las sociedades de acogida, como el papel de quien lo acomete: son individuos globalizados y transnacionalizados (Castles, 2004:42; Weiner, 2006). La transnacionalización migrante implica una ausencia de fuertes afiliaciones estatales y produce, como resultado, un modo de vida orientado hacia dos sociedades, la de procedencia y la de acogida (Castles, 2004:35). Por último, todo el hecho migratorio contemporáneo no sería posible, si no fuera modelado a través de la reglamentación internacional y las infraestructuras globales -comunicación y transporte- (Held, McGrew, Goldblatt y Perraton, 2002: 334).

Al igual que la perspectiva socioeconómica, el enfoque histórico-estructural pretende dar respuesta a las causas y motivaciones de la migración internacional. Y, como su predecesor, es incapaz de responder a ciertas preguntas. La principal crítica que se le ha hecho es el énfasis en las estructuras, lo cual resta importancia a la decisión individual de migrar que es fundamental, pues el hecho mismo de la migración es una excepción y la población que acomete semejante proyecto tiene unas características propias que difieren de la mayoría (D'Entremont, 1997:67). Cabe añadir que el enfoque histórico-estructural tampoco explica por qué la migración no sigue pautas parecidas en países con un desarrollo similar.

¹⁹ Para una información más sucinta acerca del papel de la mujer en las migraciones – internacionales y/o nacionales- se recomienda la siguiente bibliografía: Grasmuck y Pessar (1991); Morokvasic (2000), Gregorio (1998); Sharma, (1986); Boyd, (1989)

c) *Enfoque sistémico*

El enfoque sistémico o de sistemas migratorios ha nacido con el afán de estudiar los desplazamientos de población en un mundo crecientemente interdependiente, donde el funcionamiento de cualquier elemento se encuentra vinculado con otras realidades y se necesita visualizar el proceso en su dinamismo (Kritz y Zlonik: 1992:1). Mabogunje fue el primer investigador en incluir este nivel de análisis en su investigación sobre las migraciones del campo a la ciudad, al darse cuenta que la dinámica migratoria abarcaba de manera simultánea la interacción entre la sociedad receptora y la sociedad de acogida (Gurak y Caces, 1992:151). Como parte integrante de los sistemas migratorios se han descubierto nuevas categorías analíticas que contribuyen a clarificar la comprensión del fenómeno. Por ejemplo, las *redes migratorias* que “*organizan y dirigen la circulación de la mano de obra, el capital, los bienes, los servicios y las ideologías entre la comunidad receptora y la remitente*” (Grasmuck y Pessar, 1991: 13). La inclusión de las redes ha permitido entender la migración como un producto social (Boyd, 1989: 642) que proporciona información y asistencia a sus miembros. Gracias a su descubrimiento, se puede investigar la dirección, la composición y la persistencia de los flujos migratorios (Ribas Mato, 2004: 82). Con el paso del tiempo, las redes migratorias crecen y amplían su magnitud y extensión. Como consecuencia, el capital social que circula entre sus integrantes se incrementa, la composición de las clases sociales se amplía y los flujos se diversifican. Una vez puestas en marcha, se desarrollan y potencian nuevas migraciones (Grasmuck y Pessar, 1991:645). Este proceso se ha llamado *cadenas migratorias* y, siguiendo a Mac Donald, consiste en “*el movimiento por el cual los potenciales migrantes se enteran de las oportunidades existentes, se les proporciona un medio de transporte y un alojamiento inicial, así como un trabajo. Todo ello facilitado por las redes de relación primaria con migrantes anteriores*” (Choldin, 1999: 164).

Comprender la migración como un producto social es un claro avance porque supera los determinismos estructuralistas, además de dotar de una perspectiva más amplia y socializada a un individualismo, demostrado insuficiente como categoría de

análisis. Por otro lado, el estudio de las redes sociales²⁰ ha permitido descubrir la importancia de éstas a la hora de modelar las migraciones. Gurak y Caces (1992:162) compilan diversos aspectos, señalados por otros investigadores, a través de los cuales las redes modelan las migraciones. En primer lugar, las redes están unidas no sólo por vínculos fuertes, sino también por lazos débiles. Grannovetter (1973) descubrió que las uniones de estas características eran importantes elementos de la estructura social porque tenían una función puente. Es decir unían distintas redes sin que supusiera un gran esfuerzo para sus integrantes e incrementaba los recursos de sus miembros. En términos migratorios, se extrae una consecuencia clara: la migración en sus fases iniciales (antes de emprender el desplazamiento o recién instalado en el país de acogida) no requiere, necesariamente que un individuo tenga familiares o amigos cercanos en la sociedad de acogida. Será suficiente algún conocido para que la red se ponga en marcha. En segundo lugar, muchas redes sociales se basan en la existencia de comunidades no territoriales (Wellman, 1979). Esto ha dado lugar a un nuevo tipo de persona, el transmigrante que vive a caballo entre dos o más lugares. Por último, Feld (1981) desarrolla el concepto de “*focos organizativos*” para referirse al común denominador que organiza a los individuos y a las colectividades en redes. Dichos focos pueden ser sociales, psicológicos, legales o físicos. Lo importante es que a su alrededor se llevan a cabo actividades conjuntas (lugar de trabajo, familia, barrio y también corporaciones, movimientos, ideologías, etc).- Los focos organizativos funcionan no sólo en la génesis de un flujo migratorio y en la instalación de sus miembros en el nuevo país, sino también como parte del círculo social donde estos individuos se moverán y socializarán (Gurak y Caces, 1991:161).

Gracias al concepto de red social se ha podido dar respuesta a preguntas, que desde la perspectiva socioeconómica eran una incógnita como, por ejemplo, por qué se mantenían los flujos migratorios cuando las condiciones iniciales que incitaban la

²⁰ Se define las redes sociales como: “(...) un conjunto estructurado de relaciones sociales entre individuos. Es un concepto descriptivo abstracto análogo al concepto de “campo” en física. Un campo es un espacio asociado con algunas variables físicas, de tal manera que cada punto del espacio está asociado con un valor de variable. Así pues, el campo de gravedad de un planeta es una serie de todos los valores de gravitación en el espacio centrado alrededor del planeta. El concepto de campo queda vacío a no ser que la variable subyacente y el principio o principios del campo estén especificados... La variable subyacente de una red podría ser casi cualquier variable social.” (Lommitz, 1976: 136).

entrada habían desaparecido. En definitiva, proporciona una respuesta social que complementa el problema detectado por Hollifield, cuya respuesta se quedó circunscrita al terreno político.

Sin embargo, a día de hoy, aunque se reconoce la importancia de avanzar hacia esquemas conceptuales más integradores, no existe una definición científica consensuada que explique exactamente a qué nos referimos cuando hablamos de sistemas migratorios. El acuerdo se circunscribe a una serie de dimensiones que son imprescindibles para el estudio de las migraciones (Kritz y Zlonik: 1992:3); *“ a) dimensión espacial y temporal; que delimita a los países como parte de un sistema y son esenciales para captar las dinámicas de flujos y contraflujos migratorios; b) perspectiva histórica, que permite identificar los patrones de interacción entre las migraciones y otros procesos de índole política, económica o estructural; c) vínculos coloniales, aunque la colonización es una época pasada, ciertos flujos migratorios están marcados por la relación con el país colonizador. Francia y Gran Bretaña, por ejemplo, reciben importantes flujos de población procedente de sus antiguas posesiones”*.

Los investigadores dedicados al análisis de redes migratorias proceden de la sociología y consideran que el estudio de éstas, y no la persona a nivel individual, produce análisis más completos. No cabe duda que el tomar las redes como unidad de análisis supone un esfuerzo integrador por ofrecer explicaciones que vinculen las macroestructuras con el individuo. Sin embargo, los sistemas migratorios o mesoestructuras son sólo un nuevo nivel de análisis y no supone una explicación teórica aglutinadora, sino un marco conceptual y como señalan Gurak y Caces, su eficacia aún debe ser demostrada (Gurak y Caces: 1991: 160).

1.4. APLICACIÓN DEL MARCO TEÓRICO DE LA ESTRUCTURA BÁSICA DE LA CULTURA A LA INVESTIGACIÓN DOCTORAL

1.4.1 Estructura básica de la cultura

La estructura cultural básica de toda sociedad comienza con la síntesis entre las vivencias individuales y las sociales que constituyen las experiencias vitales básicas. Estas son el punto de partida para entender la forma que el ser humano tiene de situarse en sociedad.²¹ A lo largo de la vida, ambas dimensiones, social e individual, interactúan entre sí. La reestructuración y acomodación entre ambas es permanente. Además, todo comportamiento humano está constituido por dos dimensiones: lo racional y lo emocional. “*La racionalidad cultural se constituye a través de la dimensión cognitiva consciente, mientras que la emocionalidad se vincula con los sentidos y la parte inconsciente de lo social*” (Calduch, 2007a). Las dos están siempre en continua interacción. Entre una dimensión y otra hay un espacio donde ambas facetas (emocional y racional) interaccionan y confluyen. Por lo tanto, no se trata de un tercer espacio en la estructura cultural. Sin embargo, para facilitar la distribución de la información y su análisis, dado su componente mixto, se le denomina, espacio mixto de interacción emocional-racional.

A través del estudio pormenorizado de cada uno de los apartados del marco teórico se puede advertir qué dimensiones son más relevantes en la configuración de la cultura, si las emocionales o las racionales. En aquellos aspectos, donde ambos se entrecruzan como en el espacio mixto de interacción emocional-racional o en las normas sociales de conducta, se puede ver cuáles son los elementos a los que la gente concede una mayor importancia. Cuando se hable de evolución de cada cultura habrá que tener en cuenta la fuerte influencia que tiene la migración como circunstancia especial para comprender la configuración de la estructura cultural básica de los

²¹ La presente investigación doctoral efectúa una *verificación parcial* del marco teórico de relaciones interculturales realizado por Rafael Calduch (2007a). Como se explica en esta sección, no se incluyen todos los apartados elaborados por el académico.

emigrantes. Resulta una evidencia presuponer diferencias entre los marroquíes en España y los marroquíes en Marruecos y que, precisamente, por esta circunstancia migratoria exista una subcultura que les distinga de sus compatriotas en la sociedad de origen. No obstante, no se dispondrá de este valioso punto de comparación, ya que la estructura cultural básica en Marruecos no es objeto de esta tesis.

a) *Dimensión emocional*: La dimensión emocional está formada por las creencias, la religión, la moral y las normas sociales de conducta. “*Las creencias son las respuestas imaginadas a interrogantes esenciales de la vida que el hombre no puede responder con los conocimientos que existen en un determinado momento histórico o que sólo pueden abordarse desde las facultades humanas del sentimiento y la imaginación*” (Calduch, 2007a:26). En este ámbito, se indaga acerca de las creencias mágico-supersticiosas más comunes en cada grupo cultural. Se pretende averiguar si están o no, y en qué medida, culturalmente determinadas. En segundo término, se profundiza en el arraigo que tienen dentro de la cultura en la que se inscriben, así como, si lo hubiera, en el significado de este sistema de creencias en los modos de pensamiento colectivo.

A partir de la articulación de los sentimientos presentes en una parte importante de las creencias, éstas se transforman y, en un siguiente nivel de elaboración cultural, se convierten en nuevas realidades: mitos o religiones (Calduch, 2007a:26). “*Las religiones aportan explicaciones trascendentes a cuestiones esenciales del ser humano como son: ¿Cuál es el origen y el destino de la Humanidad, y en general de cada hombre en particular? ¿Por qué ocurren los grandes fenómenos de la vida y la naturaleza?*” (Calduch, 2007a: 26). Para hacer las normas más comprensibles a la gente, toda religión acomete un proceso de racionalización a través de la teología que ofrece argumentaciones religiosamente coherentes²².

En esta investigación, la faceta correspondiente a la religión pretende averiguar no cuestiones de doctrina teológica, sino de religiosidad de los individuos, es decir, profundizar en la relación que se establece entre la manera de vivir la religión y las normas que de ello se derivan tanto en la vida moral como en las normas sociales de

²² Para ver la diferencia entre teología, ciencia y filosofía, véase: Martindale (1968).

conducta. Sin embargo, aunque éste sea el objetivo común en ambas colectividades culturales, se lleva a cabo de un modo diferenciado.

Con los españoles, la literatura acerca de sociología religiosa permite asumir como una evidencia *a priori*, que la manifestación del hecho religioso está vinculada a la secularización y constituye un fenómeno cultural y no cultural.²³ Por catolicismo cultural se entiende el proceso de “*creencia sin pertenencia*” descrito por Davie (1994). Éste se caracteriza por ser una manera de relación con lo religioso propio de las sociedades europeas contemporáneas donde persiste la creencia en lo sagrado, a pesar del descenso continuo en la práctica efectiva (Davie, 1994: 94). La adscripción a la creencia religiosa se basa únicamente en la subjetividad de quien así se define, aunque no cumpla con los preceptos del credo al que dice adherirse. El concepto de secularización que subyace no conlleva una pérdida de importancia de la religión, como señala Davie, pero sí un decaimiento en su institucionalización.²⁴ Los rasgos propios de la etapa actual se caracterizan por una “*creciente subjetividad y privatización, lo cual implica que los individuos realizan una reconstrucción ad hoc de su manera de concebir el mundo basándose en elementos pertenecientes al viejo credo que se diluye en un sincretismo con elementos provenientes de otras esferas, como la ciencia, la moral cívica, etc.*” (Pérez Agote, 2000: 535.).

Por lo tanto, en la muestra de españoles se trata, en primer lugar, de conocer, si existe o no creencia religiosa, así como la actitud que se manifiesta hacia este hecho. Esto es, se investiga si existe una recomposición de las creencias como señala Agote. También se analiza cuál es la predisposición que existe para realizar determinados ritos de paso a través de su institucionalización religiosa como, por ejemplo, el matrimonio.

²³ Lacomba (2001:177) distingue ambos conceptos y los aplica a la población musulmana. Los individuos culturales son aquellos que profesan el culto y realizan las prácticas religiosas. Los musulmanes culturales realizan una lectura culturalista del Islam en donde se identifica el legado religioso con una herencia cultural. Señala que, en su muestra, la mayor parte de las personas pertenecen al grupo cultural.

Una apreciación semejante aparece en Boudjema (1991) al referirse a la segunda generación de franceses de origen magrebí. Aunque en este caso, la tendencia mayoritaria de los jóvenes referidos se corresponde con individuos culturalmente musulmanes que no practican los preceptos religiosos en su vida cotidiana.

²⁴ Idea de secularización que es compartida por otros autores. Un análisis pormenorizado de la relación entre modernidad y secularización puede verse en: (Hervieu-Léger, 1996).

Ambas cuestiones, la relación con lo sagrado y la manera de llevar a cabo los ritos de paso son buenos indicadores para conocer cómo se vive el proceso de secularización.

Por el contrario, en el colectivo marroquí la pregunta de investigación se centra precisamente en discernir el tipo de pertenencia religiosa: ¿Son los marroquíes de la muestra musulmanes culturales o culturales? ¿Existe libertad para vivir la creencia religiosa de modo personal, como sucede en las sociedades modernas o quien elige rechazar la religión es socialmente repudiado? (Hervieu-Leger, 1996:13)?

Para realizar esta tarea, se profundiza en el “índice de islamidad” a través de las prácticas denominadas “directas” (Lacomba, 2001) que se vinculan con la práctica de los cinco pilares del Islam (*shahada* o profesión de fe,²⁵ *salat* u oraciones, ayuno o Ramadán, *zakât* o impuesto obligatorio, *haj* o peregrinación). Se hace nuestra la afirmación de Eickelman cuando asegura que los cinco pilares son un buen punto de partida para saber “cómo se recibe, se entiende y se discute el islam a nivel local, dado que la mayoría de los musulmanes aceptan su carácter normativo” (Eickelman 2003:362). Por otra parte, y desde el punto de vista religioso, “los pilares son fundamentales para comprender el día a día del creyente, así como las exigencias de la profesión de fe” (Gutiérrez de Terán, 2004: 69).

Asimismo, también es preciso indagar acerca de cómo se vive el cumplimiento/incumplimiento de los preceptos religiosos por parte de los marroquíes. En la sociedad marroquí, el Islam juega un papel especialmente importante, pues funciona como marca distintiva de la comunidad que trasciende la fragmentación cultural, lingüística y social del país (Sierens, 1991:111). Dado que los marroquíes objeto de estudio son inmigrantes de primera generación es previsible que este elemento tenga una influencia considerable. Por lo tanto, cabe preguntarse cuál es la forma que

²⁵ La profesión de fe consiste en asegurar que no hay más Dios que *Allah* y Mohamed es su profeta. En los cuestionarios, para facilitar la realización de éstos y hacer las preguntas lo más cortas posibles, se ha optado por preguntar si son creyentes o no y, posteriormente, ver la adhesión al resto de los pilares. Se ha asumido que, si son creyentes, lo son en el credo musulmán, y por ello viene de suyo entender que creen en Mohamed como su profeta. Asunción que es susceptible de crítica porque no todos los marroquíes son musulmanes, ya que existe una proporción de población judía y de ateos. Sin embargo, los porcentajes son tan pequeños y las adhesiones al Islam tan significativas en la práctica totalidad de la población que se adopta semejante afirmación como cierta, aún a pesar de ser consciente que existe un margen de error.

adquiere el “*islam transplantado*” (Dassetto y Basteiner, 1990) en la sociedad de recepción. El hecho de ser una minoría en un entorno religioso extraño es una situación propicia para que la pertenencia y la práctica sean vividas de modo diferente a la población mayoritaria (Davie, 1994: 111). Existen presiones en la comunidad que son el resultado de su estatus minoritario; circunstancia que plantea cuestiones inevitables sobre la identidad, el mantenimiento de la tradición y la propia pervivencia como grupo. Cuestiones que suelen incidir en el aumento de la práctica como resultado de un sentido de la responsabilidad surgido para fomentar y dar continuidad a una vivencia religiosa no alentada por la mayoría (Davie, 1994:111).

En Marruecos, la lealtad de la comunidad inmigrante es una política de Estado, ya que la religión es el vínculo con el país de origen (Van der Veer, 2001:4), en un reino donde el monarca, Mohamed VI, ostenta el papel de jefe espiritual de los marroquíes musulmanes.²⁶ La religión como elemento esencial de legitimación política es una característica común de los Estados surgidos tras la descolonización que han instrumentalizado lo religioso en un intento de proporcionar cohesión ideológica a sus sociedades (Abu Warda, 2007: 69). De ahí, el interés por designar a los imanes de las mezquitas o el enfado que la propuesta elaborada por el Ministerio de Justicia, pero no hecha pública, sobre la modificación de la Comisión Islámica de España ha tenido en Marruecos, según una noticia publicada en *El País* (Cembrero y Álvarez, 2010).²⁷ Se coincide con Van der Veer (Van der Veer, 2001: 4) en que se debería de hablar de políticas transnacionales no sólo en cuestiones económicas y políticas, sino también religiosas.

La moral es “*el conjunto de principios y normas sociales de conducta basados en los valores derivados de las creencias religiosas, ideologías y/o concepciones filosóficas dominantes en una determinada cultura*” (Calduch, 2003 a). Este apartado se

²⁶ Los marroquíes no pierden tal condición de nacionales de su país de origen aunque obtengan la nacionalidad del país de recepción.

²⁷ A raíz de leer el artículo de prensa, la doctoranda trata de acceder al documento y solicita tanto al periodista Álvaro Cembrero como al encargado de Asuntos Religiosos en el Ministerio de Justicia, Contreras Mazarío, el acceso a este informe. El primero asegura que lo remitiría y no lo hizo, el segundo no contesta. Motivo por el que se deduce el escaso interés en hacer pública las posibles modificaciones de esta institución de interlocución y la función de las propuestas realizadas desde el Ministerio como globo sonda para ver la reacción de las partes afectadas.

centra en las normas morales derivadas de la concepción religiosa y se analiza desde la propia religiosidad, pues ambas se encuentran indisolublemente unidas. En función de cómo se vive el hecho religioso y cómo se aplican sus principios, se puede deducir cuál es la moralidad de ese colectivo social.

b) *Espacio mixto de interacción emocional-racional*: El espacio mixto de interacción emocional-racional está constituido por los campos de la artesanía, el arte y las ideologías, así como los valores, los principios y las normas sociales de conducta.²⁸

La artesanía es un “*conocimiento empírico manipulado que requiere adiestramiento y tiene como fin específico, satisfacer las necesidades humanas básicas, tanto biológicas como emocionales*” (Calduch, 2007a: 25-26). Faceta que se investiga desde los ámbitos de la gastronomía y la decoración del hogar. La importancia de la gastronomía viene determinada por la relación que se establece entre la cultura y el alimento (Castillo D’Imperio y González Enders, 2007), pues la alimentación está asociada con representaciones, creencias y prácticas que son el reflejo de la cultura de las sociedades. En consecuencia, “la dieta alimentaria forma parte de un amplio proceso condicionado por factores de tipo biológico, ecológico, económico, cultural, político e ideológico” (Martín Cerdeño, 2005:13). Además, lo culinario supone uno de los elementos del “núcleo duro” cultural en un momento histórico determinado (Schnapper, 1991). Schnapper conceptúa la cultura como un sistema constituido por elementos centrales y periféricos. La parte central o “núcleo duro,” no se transforma tan sólo mediante la educación formal adquirida, ya que se ha transmitido a través de un orden moral que influye en los comportamientos, aunque racionalmente se consideren de otro tiempo. El ámbito culinario es uno de los espacios que constituyen el núcleo duro cultural porque transmiten un orden del mundo en el cual la división por sexos es parte de cómo se construye esa cosmovisión concreta (Schnapper, 1991: 156). Cosmovisión de separación por sexos que no sólo es característica de la sociedad marroquí, sino propio de la condición de la mujer en las sociedades mediterráneas (Tillon, 1967). En inmigración, lo culinario adquiere todavía más importancia porque revela el tipo de

²⁸ Los valores y los principios serán abordados en las normas sociales de conducta.

instalación que los inmigrantes establecen con la sociedad en la que residen (Séchaud, 1990).

Asimismo, también se estudia la decoración del hogar, pues la literatura revisada sobre este tema refleja que es indicativa del tipo de adaptación de los inmigrantes al nuevo entorno. Esta cuestión específica, sólo será objeto de investigación en el colectivo marroquí, ya que ello ha servido como complemento, para conocer el grado de bricolaje cultural (Schnapper, 1988) que, en esta parcela concreta, se está llevando a cabo. La disposición del espacio privado refleja el hábitat de sus moradores, al recrear el medio físico y social. En la decoración del hogar “*se expresan las recomposiciones del universo simbólico y las nuevas formas de identificación*” (Lacomba, 2001: 91), que actúan como un espacio de hibridación en el que se plasman los cambios socioculturales (Lacomba, 2001: 68).

El arte supone una mayor complejidad en la elaboración cultural y se caracteriza por combinar lo tosco y material, con la imaginación y el descubrimiento de nuevas técnicas. “*Se trata de las expresiones simbólicas de las vivencias e imaginarios individuales o colectivos, comunicadas a través de determinados lenguajes formales*” (Calduch, 2003a). La obra artística es fruto de múltiples influencias tanto de las creencias como de la artesanía, los conocimientos, las religiones, las ideologías y las filosofías. Cuando la función originaria del deleite recibe recompensa, la innovación se convierte en una de las metas del artista (Martindale, 1968:25) y, por lo tanto, en una de sus características. Innovación que sirve como indicador para determinar las nuevas sensibilidades hacia las que se encamina la sociedad en cuestión. El trabajo se centra, exclusivamente, en el arte conceptualizado en sentido popular como forma de consumo y no en su vertiente de producción, ya que la *alta cultura*, según la definió Walter Benjamin (2005), esto es, las formas y manifestaciones artísticas académicas u oficiales requieren, por su naturaleza, una formación previa y al constituir un fenómeno elitista constituyen un hecho minoritario. La reproductibilidad técnica llevada a cabo por la industria del cine y la música es lo que caracteriza al arte en la sociedad de masas (Benjamin, 2008). De ahí, el interés por conocer cuáles son los gustos musicales y cinematográficos con las que se entretiene el individuo corriente.

Las ideologías conjugan los contenidos cognitivo-rationales de origen filosófico o científico, con las creencias míticas o religiosas para orientar y movilizar las conductas individuales y sociales hacia el logro de determinados fines, la defensa de los intereses o la satisfacción de las necesidades de una colectividad (Calduch, 2007:26, *op.cit.*). La racionalidad explicativa dificulta vislumbrar su afán de movilización hacia un fin predeterminado e interesado. Movilización cuya pretensión es extraer de manera inmediata una pauta de acción política (Cruz, 1999: 97).

Dado que el debate sobre el islamismo, como movimiento político-religioso y su compatibilidad con la democracia se encuentra en el punto de mira de la sociedad europea en general, como de la española en particular -y aflora en determinadas circunstancias-, se indaga acerca de la noción que se tiene del Islam Político, así como de la democracia en ambos grupos culturales. Cabe añadir, que en esta sección, también se pregunta por la representatividad de la que gozan los líderes políticos, aunque se explica con mayor detenimiento en el apartado de las fronteras culturales, pues se trata de la aplicación de la variable élite masa.

c) Dimensión racional: La dimensión racional de la estructura cultural básica se compone de los conocimientos, la filosofía, la ciencia y las normas sociales de conducta. Los conocimientos son las experiencias empíricas elementales construidas a partir de procesos de prueba-error que se basan en la experiencia individual y son susceptibles de difundirse colectivamente a través del adiestramiento (Calduch, 2007a:25-26). En el caso concreto de este estudio, interesa profundizar en los conocimientos, en el sentido del vivir habitual del individuo en su vida cotidiana, es decir, centrarse en el cambio de mentalidad que se produce en los sujetos, ya como consecuencia de los cambios vitales (españoles), ya como consecuencia de la emigración (marroquíes); lo cual conlleva una ineludible adaptación al nuevo mundo en donde el extranjero ha de sobrevivir. Esto es, se indaga en los razonamientos que utiliza cada ser humano investigado para tomar decisiones y que se encuentran justificadas en una reflexión no intelectualizada, sino basada en el propio sentido común, acerca de cuál debe ser el orden del mundo y de las cosas. La apuesta por basarse en la vida cotidiana convierte en imposible desarrollar en este estudio la dimensión filosófica

como materia intelectual que sirve para el avance de la humanidad y supone el prolegómeno de la ciencia (Calduch, 2007a: 26) o la científica, esto es, “*el conjunto de conocimientos racionales sobre la realidad humana y la naturaleza adquiridos mediante la formulación de relaciones de causalidad objetiva susceptibles de ser verificadas de forma universal*” (Calduch, 2003a), pues requieren de un grado de abstracción que implica un nivel educativo determinado por parte de los sujetos. Dado que las características propias del saber científico hacen de este conocimiento algo inasequible para quien no dispone de la suficiente formación, este apartado no es objeto de estudio.

En cambio, sí se profundiza en la tecnología, ya que supone “*la aplicación de los conocimientos científicos a la satisfacción mejorada de las necesidades humanas*” (Calduch, 2007: 26). Y es precisamente esta característica -su resultado como objeto que puede ser utilizado por los individuos en la vida cotidiana-, aquello que será foco de interés. El nivel de exposición y manejo de la tecnología se mide mediante dos indicadores: en primer lugar, el uso habitual de una serie de instrumentos electrónicos, con independencia de que se encuentren o no en el hogar de los encuestados; en segundo lugar, la posesión de ciertos electrodomésticos considerados como esenciales, desde la perspectiva de una sociedad desarrollada, para la comodidad básica de un hogar, así como de otros instrumentos no fundamentales.

Dentro del apartado de tecnología se incluye a los medios de comunicación que son “*los instrumentos y procedimientos técnicos a través de los cuales se puede transmitir la información entre el emisor y el receptor*” (Calduch, 2003a). Los medios de comunicación constituyen un ejemplo paradigmático de la aplicación tecnológica para satisfacer necesidades humanas, en concreto, las tres funciones clásicas del Periodismo: informar, entretener y formar. Cuestión que se indaga a través de la frecuencia de exposición a cada medio de comunicación y la procedencia nacional/internacional del mismo. Por procedencia nacional o internacional no se entiende quienes son los accionistas del medio en cuestión –desde esa perspectiva buena parte de las empresas de comunicación serían internacionales-, sino cuál es el público objetivo. Esto es, se pretende averiguar cuáles son las pautas de exposición a medios de comunicación cuyo

target no es únicamente el nacional. Esto último es clave para examinar la potencial transnacionalización de la muestra seleccionada y en qué medida las influencias culturales pueden estar llegando a través de estos medios de difusión internacional. En el caso del grupo de los españoles es bastante evidente determinar lo que no es español. Con los marroquíes resulta pertinente conocer el nivel de transnacionalización mediática y averiguar qué medios se consumen más, si los españoles, los marroquíes, los procedentes de los países árabes u otros. En definitiva, se investiga cuál es la repercusión que la tecnología tiene en la vida de los sujetos y cómo ésta influye y/o mejora su día a día.

d) Principios, valores y normas sociales de conducta: A partir de “*las constantes elaboraciones y reinterpretaciones de los elementos que integran las dimensiones racional y emocional de las culturas se van depurando los valores, los principios y las normas sociales de conducta características de cada realidad cultural*” (Calduch, 2007a:26). En tanto que los valores y los principios son elementos constitutivos esenciales de las normas sociales de conducta, éstos se abordan en este apartado y no en el espacio mixto de interacción emocional-racional. Los valores están formados por “*las convicciones culturales básicas derivadas de las creencias o los conocimientos que orientan y condicionan la conducta humana para sustentar el orden de convivencia en una sociedad histórica determinada*” (Calduch, 2003 a). El valor que se investiga en la tesis es la igualdad pues se considera como un componente clave para comprender las sociedades europeas contemporáneas. Se trata de una de las convicciones básicas sobre las que reside el sistema democrático contemporáneo y la configuración del orden social.

“*Los principios son los criterios culturales derivados de los valores que orientan y condicionan la conducta humana para adecuarla a los imperativos de organización y funcionamiento de un determinado orden social*” (Calduch, 2003 a). Tomando como base genérica la igualdad, el principio en el que se profundiza es la igualdad entre el hombre y la mujer para averiguar en qué medida se produce una crisis en la estructura patriarcal. Además, resulta de un interés incuestionable con las poblaciones musulmanas. Algunas investigaciones empíricas señalan que la concepción de la mujer

puede constituir un límite a la integración (Chuliá, 2004) dado el distinto modo de entender los roles de género en ambas culturas; mientras en España, la corriente predominante tiende a la convergencia; entre los emigrantes marroquíes, la tendencia más extendida se caracteriza por la divergencia de papeles en función del sexo (Uña, *et. al.* 2008).

Tanto los valores como los principios pueden ser claramente contemplados a través de la observación de las normas sociales de conducta. Las normas sociales de conducta “*configuran el orden de convivencia colectivo que define y vertebrata a cada sociedad, gracias a su interiorización a través de un proceso de socialización a través del cual la identidad personal y social quedan asociadas de un modo indisoluble en la identidad cultural*” (Calduch, 2007a: 27). Son además, las normas que una sociedad se impone a sí misma como modo para garantizar el orden de convivencia colectivo, y en último extremo, su propia perpetuación histórica y de identidad común (Calduch, 2007a: 27).

La composición de las normas sociales de conducta es muy variada, dado que abarca tanto los ámbitos jurídicos codificados mediante leyes, como los sociales. En coherencia con la línea de investigación de esta tesis, basada en la cotidianidad, se estudian ciertas facetas de los usos y costumbres sociales y cómo se viven en el seno de determinadas instituciones.²⁹

El primer ámbito que se investiga son las normas sociales de conducta que imperan en la institución familiar. La familia se toma como unidad de análisis, para centrarse más en concreto, en aspectos relacionados con los roles de género³⁰ dentro del

²⁹ “*Las instituciones son las normas sociales de conducta organizadas jerárquicamente y coactivamente impuestas para garantizar la continuidad en el tiempo del orden de convivencia y la identidad cultural de una sociedad históricamente determinada*” (Calduch, 2003 a).

³⁰ La variable utilizada en el marco teórico respecto a la diferencia hombre-mujer se hace basándose en el concepto del sexo, es decir, se entiende el término desde una perspectiva biológica. En la tesis se asume esta denominación. Sin embargo, se habla de roles de género cuando se alude a la construcción cultural diferenciada que tiene lugar como consecuencia de esa alteridad biológica y que implica una distinta asunción de roles o papeles en la sociedad.

La voluntad de no decantarse por ninguno de los términos es una opción explícita de la investigadora, ya que ambas definiciones se encuentran, hoy en día, fuertemente ideologizados. Los detractores del término “sexo” aluden que la noción remite a una visión patriarcal de la sociedad que asume las diferencias como “naturales” debido a la diferencia biológica e impide ver las estrategias de

hogar. En ambas culturas existe una concepción familiarista de la vida, por lo tanto, el estudio de esta cuestión es fundamental para conocer la constitución de la sociedad, así como los cambios sociales que en ella se producen. A esta importancia general de la institución, cabe añadir que, la familia (las relaciones de pareja y las relaciones padres-hijos), se encuentra sujeta a transformaciones y/o conflictos como consecuencia de la emigración (Bariki, 1986; Mirza, 1989; Camilleri, 1987: 87; Taboada-Leonetti, 1987; Kepel, 1991; Sierens, 1991; Roy, 1991; Cesari, 1989; Ramírez, 1998;), motivo añadido por el que resulta el lugar idóneo para investigar las transformaciones que se están llevando a cabo. La inmigración conlleva una serie de cambios que incrementan su importancia, y con ello, el interés investigador por el tema. En concreto, la situación migratoria reduce la vida social exterior de la familia y se incrementan los vínculos entre la madre y los hijos ante un entorno extranjero, que puede ser percibido como amenazante (Schnapper, 1991:15).³¹ Es decir, se dan las condiciones propicias para fomentar que la familia desarrolle un papel conservador. Función que también desempeña la comunidad de referencia cuyo cometido es “*mantener las normas sociales de conducta de la sociedad de origen, así como proporcionar al emigrante una forma de integración en la sociedad receptora, ayudarle a resolver los conflictos con la sociedad global y favorecer la reducción de los conflictos familiares y la elaboración de una aculturación limitada*” (Schnapper, 1988:183).³²

Las culturas se encuentran en continuo proceso de transformación y reconstrucción. Un mínimo repaso a la historia muestra que el cambio y la evolución

dominación creadas por el hombre. Circunstancia, sin duda, real. Sin embargo, quienes usan el concepto de “género” dan a entender que toda diferencia es fruto de la construcción cultural, y no valoran las diferencias que existen por cuestiones puramente biológicas. Ambos extremos son falaces porque, desde nuestra perspectiva, se produce una interacción de condicionantes biológicos y culturales.

³¹ Traducción del francés (L.F.P).

³² El concepto de aculturación es de raíz antropológica y fue acuñado por Herskovits en su obra *Aculturación*, y poco después fue utilizado por Linton para su investigación sobre las tribus americanas.

Schnapper utiliza el término en sentido de adquisición cultural, esto es, según la definición realizada por Shoek (1977:5) en el Diccionario de Sociología: “*La aculturación tiene lugar cuando unos individuos o grupos (inmigrantes, obreros extranjeros, etcétera), en la mayoría de los casos ya adultos, arraigados en su propia cultura originaria, hacen suyos elementos de una cultura extraña (...) lleva consigo, en la mayoría de los casos, en forma superpuesta, la aculturación de la cultura más débil dentro de la cultura más fuerte (...). En general, no pueden predecirse la rapidez ni la dirección de los procesos de aculturación; suele producirse una selección cultural dentro del campo de la cultura extraña, pero el elemento cultural más práctico o más adecuado no es siempre el primero en ser aceptado*” (Shoek, 1977:5). Una interesante crítica del concepto de aculturación puede verse en: (Valle de Frutos, 2005:91).

son los rasgos característicos de las sociedades y más en las últimas décadas. Especialmente, en el mundo musulmán que, en la época contemporánea, ha entrado en contacto con Occidente a través de la colonización, y más recientemente, con los movimientos de población efectuados tras las migraciones a Europa. Contacto humano que, en este caso concreto, ha conllevado un intercambio cultural mutuo, aunque establecido de modo asimétrico. Durante la colonización fue prácticamente unidireccional (colonizador hacia colonizado) e impuesto. En la actualidad, las migraciones de población están constituidas por un grupo que decide trasladarse a otra sociedad culturalmente distinta donde constituyen una minoría étnica. Circunstancia que como, señala Lewis (Lewis, 1994), es novedosa porque nunca antes en la historia los musulmanes han optado por desplazarse voluntariamente a lugares no regidos por dirigentes no musulmanes.³³ Por lo tanto, supone un cambio importante porque implica la aceptación de un estatus minoritario del Islam que ha de buscar los mecanismos para “europeizarse” y, a la vez, no perder la identidad musulmana (Allievi, 2004:335). Se trata, en definitiva, de una redefinición entre la ley religiosa y la ley civil donde la balanza se ha inclinado hacia la segunda (Allievi, 2004:335).

Los indicadores que se utilizan para detectar en qué medida existe una modificación de los roles de género son los siguientes: a) quién es el cabeza del hogar, b) quién desempeña las labores del hogar y c) qué percepción existe acerca del trabajo femenino. De hecho, en el primero de los aspectos, el cabeza del hogar, el interés reside en conocer si debe existir alguien cuya influencia sea superior al del otro, y de ser así, cuál de los miembros de la pareja goza de mayor autoridad y/o poder de decisión.

La voluntad por conocer cómo se produce el reparto del trabajo doméstico supone un interesante indicador de contraste con respecto al cabeza del hogar. La investigación de la distribución de las tareas del hogar es una dimensión clave en el análisis del cambio familiar y un buen reflejo del grado en que se está llegando a relaciones más igualitarias en la pareja (Cea D’Ancona, 2007: 273). Efectivamente, con esta pregunta se trata de conocer si el principio de la igualdad entre los sexos -discurso

³³ Para saber más acerca de las implicaciones legales que tiene vivir en un lugar no regido por un gobierno islámico se recomienda ver (Lewis, 1994).

social predominante en la sociedad española actual, aunque no así en la cultura marroquí-, encuentra un sustento real en las prácticas cotidianas de los españoles encuestados, además de indagar en qué se basan los parámetros desde los cuales se justifica la divergencia de los roles entre los marroquíes de la muestra.

El último indicador en el que se incide en la investigación es el trabajo femenino. Mediante esta cuestión se trata de averiguar si la mujer trabaja o no fuera del hogar y, si lo hace, cómo concibe no sólo el hecho de trabajar en sí mismo, sino también la remuneración pecuniaria que recibe a cambio. Circunstancias ambas significativas para incidir en las relaciones de poder dentro de la pareja y la auto-percepción que la mujer tiene de sí misma. A partir de este indicador se puede, además, averiguar cuál es el lugar que cada cultura concede a la mujer, así como los valores y los principios básicos que emanan de ese determinado orden social.

El interés de estas cuestiones acerca del género resulta evidente.³⁴ En España, las políticas públicas buscan, al menos formalmente, la flexibilización del mercado para mejorar la compatibilidad laboral y familiar. El género es un tema en auge en las facultades. La situación de la mujer como foco de interés social se encuentra fuera de toda duda.

Habrà quien argumente que esta elección es tópica cuando se realiza una investigación donde se incluye a población musulmana. La literatura científica (Ramírez, 1998; Gregorio y Ramírez, 2000; Martín Muñoz y López Sala, 2003b, Soriano, 2006) y no científica (Sánchez Martín, 1992; Jiménez Illescas, 1996; Ariño Giménez, 1998)³⁵ sobre la mujer y las relaciones de género así como la situación concreta de la mujer, no hacen sino reflejar y, probablemente agudizar, el sentido de alteridad que existe respecto al “otro.” Sin embargo, que esta cuestión es percibida como un aspecto proclive a causar desencuentros, lo demuestra la propia literatura científica. Si no lo fuera, no se estudiaría con tanta profusión. No es casualidad que no pueda rastrearse ni un solo trabajo científico en España del que se tenga noticia

³⁴ Para un análisis exhaustivo sobre la noción de género véase: (Moore, 1996).

³⁵ Recensión bibliográfica circunscrita a las emigrantes marroquíes en España que abarca las obras y autores de mayor importancia, pero que no constituye una compilación completa acerca de todo lo publicado y no publicado al respecto.

dedicado en exclusiva al hombre marroquí y su relación con el entorno como consecuencia de la migración.³⁶ De hecho, el hombre marroquí, como objeto de estudio en sí mismo, es todo un campo de investigación prácticamente virgen.

En su momento, la elección por estudiar el género planteó un dilema a la doctoranda. En primer lugar, por considerar que podía estar ya demasiado tratado. En segundo lugar, por el temor a caer en una visión reduccionista y etnocéntrica.³⁷ Sin embargo, la ya señalada abundante literatura científica al respecto, pone de manifiesto un interés evidente, se estudia porque, en el actual momento histórico, la situación de la mujer marroquí (en Marruecos) refleja una realidad indiscutible, las condiciones de vida del colectivo femenino marroquí están subordinadas al hombre tanto jurídica como socialmente. La situación de instalación en un nuevo contexto jurídicamente igualitario y socialmente dispar siempre resulta atractivo para un investigador. Ciertamente es que la condición legal ha variado sustancialmente desde la segunda modificación de la *Al-Mudawana*, el código de familia marroquí en 2004.³⁸ No obstante, y pese a las mejoras que ha supuesto, la mujer sigue manteniendo un estatuto jurídico diferencial, que la subordina frente al hombre en cuestiones de matrimonio, divorcio, filiación y herencia (Ramírez, 2004: 37).³⁹ Cabe añadir que son precisamente estos aspectos sobre la distinta concepción de los roles de género los elementos de mayor rechazo hacia las poblaciones musulmanas en los países occidentales (Uña *et.al*, 2008). Semejante diferencia añadido

³⁶ Con la notable excepción de Gest (2010) cuya reciente publicación hace alusión a las actitudes antisistema entre hombres marroquíes residentes en Madrid.

³⁷ En este sentido se ha de destacar la influencia que tuvo sobre la doctoranda la lectura de *Orientalismo* de Eduardo Said, así como el análisis de Abu-Lughod (2002) sobre la “necesidad” occidental para “liberar” a las musulmanas de la tiranía patriarcal a la que estaban sometidas. Argumento utilizado para justificar la intervención militar en países donde se poseen otros tipos de intereses. En concreto, Abu Lughod se refiere al caso específico de Afganistán.

³⁸ Un análisis acerca de las implicaciones sociales y el debate intelectual que la reforma del Código del Estatuto personal ha tenido en Marruecos puede verse en: (El Ayadi, 2004). Una traducción al español del código del Estatuto Personal se encuentra disponible en ATIME (2008).

³⁹ Algunos de los cambios que han tenido lugar son la fuerte restricción a la poligamia -y el derecho a la mujer al divorcio si no está de acuerdo con ello-, la desaparición de la tutela del hombre (padre o allegados), misma edad para contraer matrimonio entre hombres y mujeres que se establece en los 18 años o la introducción de los bienes gananciales.

Cabe recordar que, en España, desde 2003 (LOE 7/2003), los matrimonios entre personas de nacionalidad extranjera se pueden disolver con arreglo a la ley española; medida que se ha tomado para proteger a la mujer inmigrante. Antes de esta fecha, la opción de registrarse bajo la legislación de la sociedad de acogida, sólo tenía lugar en tres circunstancias concretas: cuando los cónyuges tenían distinta nacionalidad, fuera o no española; cuando el matrimonio se hubiera contraído en España o cuando la normativa del país de origen atentara contra el orden público.

a una identidad islámica vivida por los inmigrantes en términos de autoafirmación, son algunas de las causas explicativas para comprender la atención dedicada a todo lo procedente del mundo musulmán.⁴⁰

En segundo lugar, y como parte de ese orden de convivencia colectivo que son las normas sociales de conducta, se investiga el mayor o menor nivel de apertura y/o cerrazón grupal característico en cada una de las muestras culturales seleccionadas de población. Los grupos cerrados se caracterizan por practicar el *principio de exclusividad* (Calduch, 2007a: 42) como elemento de organización (jerárquica) de la sociedad. Principio que, por definición, es “*incluyente de cuántas personas tengan vínculos de sangre con algún miembro del grupo, pero excluyente del resto de la sociedad*” (Calduch, 2007a:42). Cuando una colectividad de estas características se relaciona con otra manteniendo sus valores fundamentales de consanguineidad, así como de exclusividad social y se perpetúa a través de las generaciones, ello da origen a las *culturas cerradas* (Calduch, 2007a:42). Las culturas cerradas poseen un “*carácter tradicional y por este motivo son refractarias a la modernización, dificultan la movilidad social y tienden a la uniformidad cultural*” (Calduch, 2007a: 42).

En contraposición, los grupos abiertos basan su pertenencia en torno a la *voluntad de adscripción* esto es, en el libre albedrío individual. La organización basada en el *principio de participación* implica que las señas de identidad individual y colectiva se caracterizan por el dinamismo y adaptabilidad. La libertad de pertenencia como la participación activa hacen de estos grupos abiertos (Calduch, 2007a:43).

Para averiguar si los grupos culturales son abiertos o cerrados se utilizan tres indicadores. El primero es si existe una predisposición positiva para contraer matrimonio con personas ajenas al propio grupo (étnico, religioso o nacional), pues ello manifiesta la voluntad de conservar o no la uniformidad cultural, propia de las culturas

⁴⁰ La perspectiva de rechazo por parte de los marroquíes se basa en la concepción de la sociedad europea como no islámica, y por lo tanto inferior en términos valorativos, así como un lugar hostil donde siempre se ocupará el lugar de extranjero (Castián, 2006:11).

Una novela que refleja bien el sentimiento de extrañamiento y exilio que algunos inmigrantes marroquíes viven en Europa en los ojos de un rifeño analfabeto y rural (padre de la protagonista de la historia), véase: Ben Jelloun, T. (1992).

cerradas, que se mantienen y perpetúan a través de enlaces dentro del endogrupo.⁴¹ El segundo indicador plantea una situación de necesidad en donde no se puede optar y se pregunta a quién se ayudaría primero, si a un amigo o a un familiar. A través de esta cuestión se puede barajar cuál es el peso del valor de la consanguineidad a la hora de tomar una decisión excluyente, dado que no se puede elegir auxiliar a ambos.

En tercer lugar, se investigan los referentes identitarios de las personas. Al averiguar cuáles son, su importancia y de qué dependen, se puede determinar la fuerza que esas cuestiones específicas tienen en la configuración de la identidad social de los individuos. Es decir, se trata de averiguar si se puede elegir y/o rechazar identidades que *a priori* la investigadora considera que configuran la identidad mayoritaria de ese grupo cultural y la impronta que el colectivo tiene en su configuración. Por ejemplo, ¿limita el sentimiento nacional el sentimiento religioso, como supone Calduch (2007, *b* :120)? ¿Cómo se conjugan las lealtades? ¿El disenso entre unas y otras implica fracturas-socioculturales? La flexibilidad en este ámbito orienta acerca de la voluntad de adscripción que existe en ese grupo concreto. En particular, se estudian las categorías correspondientes a la identificación nacional, local y religiosa. A todas ellas se puede renunciar. Uno se puede cambiar de nacionalidad, de residencia, así como tener o no religión o convertirse a otra. Con estas identidades se pretende incidir en la tolerancia existente en el entorno cultural para facilitar o entorpecer el libre albedrío, esto es, para facilitar la libertad de adscripción propia de los grupos abiertos.

1.4.2 Fronteras culturales

Las fronteras culturales son “*los distintos límites geopolíticos, temporales, y sociales en los que interactúan dos o más culturas*” (Calduch, 2007a: 36), esto es, se trata de los puntos de diferencia cultural existentes, fruto de la pluralidad social que existe en el seno de cada cultura. Sólo cuando los límites son “*utilizadas por un grupo*

⁴¹ Un estudio realizado por Abdelkrim-Chikh (1990) entre mujeres marroquíes exógamas -socialmente concebidas como rupturistas, pues según la legislación religiosa no pueden contraer matrimonio con un no-musulmán- muestra, sin embargo, una fuerte vinculación con los elementos culturales de origen que transmiten a sus hijos, con lo que, de algún modo, contrarrestan la ruptura que, por otra parte, llevan a cabo.

social como línea de conflicto y exclusión” (Calduch: 2007a:36) estamos ante fracturas culturales. Las fracturas culturales no son objeto de estudio en esta tesis.

Definido el sentido concreto que se hará del concepto frontera cultural, queda por delimitar cómo y en qué ámbitos se va a llevar a cabo. En primer lugar, desde el punto de vista *geopolítico*, el límite viene determinado por sí mismo,⁴² el marco legal en España se aborda mediante el análisis de las leyes a las que están sometidos los marroquíes en tanto que reúnen una doble condición: la de extranjeros y musulmanes. Por lo tanto, se profundiza en la actual Ley de Extranjería, así como en el Acuerdo de Cooperación entre el Estado y las confesiones minoritarias de 1992 .

Las *fronteras culturales temporales* tienen dos aspectos, las etapas de evolución de cada cultura y los ritmos de cambio cultural (Calduch, 2007a:36 yss.). Es evidente que, al investigar la estructura básica de la cultura, se averigua la etapa de evolución que cada una de ellas vive en el momento presente. Ambos colectivos, español y marroquí, son culturas en proceso de destradicionalización, es decir, “*de abandono o reconfiguración de las anteriores tradiciones socioculturales (dominación del varón, roles de género, etc.) y de declive de la acción tradicional, en el sentido apuntado por Max Weber de justificación de los actos por referencia a como se constituían estos en el pasado*” (Gross, 2005: 287).

Por su parte, los ritmos de cambio cultural son objeto de estudio en la medida en que esto es posible a través de una investigación que se lleva a cabo en un momento puntual. Esto es, la investigación se aborda en un momento histórico concreto, con lo cual se puede estudiar las diferencias entre personas de distintas generaciones. Para ello, la edad de los participantes se dividirá en décadas. Al comparar los resultados en función de la década de pertenencia, se puede intuir qué aspectos evolucionan a un ritmo intra-generacional y cuáles a una velocidad inter-generacional. De hecho, es la variable de la edad, inscrita en las fronteras sociales, la que permite poner en práctica esta parte del marco teórico en su dimensión temporal. Así, se puede comprobar la suposición de Calduch cuando asegura que lo racional sufre un proceso de cambio intra-

⁴² Es evidente que no existe una convergencia geográfica, pues España y Marruecos son países distintos, y por lo tanto, al tener cada uno su propia soberanía la divergencia socio-jurídica viene de suyo.

generacional, mientras lo emocional evoluciona de manera inter-generacional (Calduch, 2007a).

Por último, se analizarán las *fronteras sociales* formadas por el *sexo*, la *edad*, la *etnia* y la *élite-masa*. Se pretende ver en qué sentido la edad, el sexo y la etnia conforman las identidades colectivas. El sexo es la primera diferencia básica existente en cualquier agrupación humana, pues determina la instalación vital del individuo en el mundo que tiene lugar de manera sexuada (Marías, 1996). La edad concebida no sólo en un sentido puramente biológico, sino también en clave socio-histórica (Manheim, 1993; Aparicio, 2006) también es fundamental porque conlleva determinadas sensibilidades ante la vida distintas de las encontradas en grupos pertenecientes a otras épocas. Con respecto a la etnia, lo primero que se ha de advertir es que, como también se nombra de este modo en el marco teórico, se prefiere el citado término en lugar del de raza, aunque se comparte con Kottak la afirmación de que no existe una distinción precisa entre ambos conceptos (Kottak, 2002:40)⁴³ La literatura científica sugiere que la raza hace alusión a los componentes biológicos del individuo, mientras la etnia sería más apropiada para hacer referencia a las diferencias culturales entre grupos diversos dentro de una misma sociedad. Sin embargo, lo cierto es que el concepto de raza ha quedado en desuso tras la Segunda Guerra Mundial y las atrocidades cometidas contra el pueblo judío, en nombre de la pureza racial. De ahí, la decadencia de un concepto en favor de otro.

En todo caso y en el ámbito de esta tesis doctoral, dado que ni entre los españoles ni entre los madrileños existen distintos grupos susceptibles de ser adscritos a esta característica, se trata de una variable cuya aplicación queda circunscrita al grupo marroquí.⁴⁴ Marruecos, al igual que otras sociedades del Magreb, ha estado hasta hace pocas décadas enraizado en un sistema social caracterizado por la importancia de la tribu. Estructura que surgió en la Prehistoria y ha pervivido a los cambios históricos que

⁴³ El argumento de Kottak a favor de la etnia es abiertamente arbitrario cuando sugiere que uno es probablemente mejor que otro: "(...) dada la carencia de una distinción precisa entre raza y etnicidad, probablemente es mejor utilizar <<grupo étnico>> en lugar de <<raza>> para describir a todos estos grupos sociales; por ejemplo, afronorteamericanos, asiático-norteamericanos, irlandeses-norteamericanos, anglo-norteamericanos o hispanos" (Kottack, 2002:40).

⁴⁴ En rigor, cabe decir que existe una variable étnica en España, pero su número es demasiado pequeño como para tener esta variable en cuenta en una investigación de las proporciones aquí realizadas.

han tenido lugar, incluido el advenimiento del Islam, ya que la religión ha sido muchas veces instrumentalizada para reforzar y legitimar costumbres previas (Tillon, 1967: 66). Sin embargo, tras la colonización y la expropiación de los terrenos comunales a los paisanos, que tuvieron como consecuencia “*la desarticulación y desestructuración del espacio tradicional sobre el que se asentaban las estructuras sociales tribales y de linaje*” (Chattou, 1998), las diferencias por razones étnicas que distinguen a los árabes de los bereberes han ido menguando. En la investigación se averigua en qué medida siguen presentes y su papel en un contexto particular, como es la situación migratoria.

el que se asentaban las estructuras sociales tribales y de linaje” (Chattou, 1998), las diferencias por razones étnicas que distinguen a los árabes de los bereberes han ido menguando. En la investigación se averigua en qué medida siguen presentes y su papel en un contexto particular, como es la situación migratoria.

La última variable de la dimensión social es la correspondiente a la contraposición élite/masa. Se entiende a las élites como a los líderes de la comunidad y se ha elegido preguntar a las masas por la opinión que los sujetos encuestados tienen de los políticos (la élite gobernante). Evidentemente, existen más élites, pero nos hemos ceñido a aquellas que tienen un poder legislativo y/o influencia para incidir en ello. Si bien como apunta Calduch (2007 *a*), su existencia no es una cuestión relevante para el análisis, pues todo grupo humano siempre ha contado con unos líderes, sino que lo importante resulta conocer la naturaleza abierta o cerrada de esas élites. Con los matices que se puedan objetar, la movilidad social en España es una realidad. Circunstancia en nada similar a la de los marroquíes, pues la CIE tiene una naturaleza cerrada caracterizada por la no renovación de los líderes. A los españoles se les ha preguntado por los políticos en general y por la Comunidad de Madrid en particular, pues ésta es la delimitación geográfica del objeto de estudio. Por el contrario, a los marroquíes se les ha inquirido por su opinión acerca de la CIE, dado que en su condición de extranjeros no cuentan con derecho al voto y el único espacio que se les proporciona para canalizar el descontento, les ha sido dado en virtud de la religión a la que se les adscribe. De modo que la reivindicación de la autoconciencia religiosa es, de hecho, la única vía para

para expresar su insatisfacción. Pero, por otra parte, no pueden servirse de este mecanismo dada la naturaleza cerrada de las élites que representan.

1.4.3 Relaciones interculturales desde el marco teórico de la estructura básica de la cultura

Como ya se ha visto, las relaciones interculturales han sido conceptualizadas por los internacionalistas de manera dicotómica en cooperativas o conflictivas sin ofrecer posibilidad a categorías intermedias, que maticen la diversidad de situaciones susceptibles de producirse entre ambos extremos. En este sentido, tanto la elaboración teórica de la cultura ya referida, así como el marco conceptual establecido por Calduch (2007a) sobre las relaciones interculturales son la única propuesta que se ha visto en la literatura sobre relaciones culturales desde las relaciones internacionales que: a) supera los dualismos existentes que impiden un avance en el conocimiento de la materia, pues los debates se quedan en el ámbito de la teoría; b) es capaz de escoger una gran magnitud de análisis como es la cultura, de por sí difícil de operativizar, y realizar una propuesta concreta capaz de ser llevada a la práctica para la necesaria corroboración empírica.

Calduch (Calduch, 2007a:30-35) apunta que existen cuatro modalidades de relaciones interculturales en función de cómo entran las culturas en contacto. Si el encuentro cultural es provechoso para ambas partes, las relaciones serán cooperativas. Según el grado de intensidad de esa cooperación pueden generarse dos fenómenos diferenciados, la transculturación o la imitación. La transculturación se produce cuando, fruto de de esa relación, nace una nueva realidad intercultural. Los romanos son, para este caso, el ejemplo paradigmático. Como cabría esperar, la transculturación es asimétrica, es decir, una de las culturas aporta más a la nueva realidad que la otra. Por otro lado, no toda transculturación⁴⁵ surge de modo natural –voluntaria- a través del contacto intercultural cooperativo, sino que puede ser la consecuencia de una imposición, como sería el caso de los españoles en Iberoamérica.

⁴⁵ En la terminología de Calduch transculturación y mestizaje son palabras sinónimas.

A diferencia de la transculturación, la imitación no supone la génesis de una nueva realidad porque no se produce una fusión de los elementos emocionales y racionales. Lo característico de la imitación es que se trata de un proceso de adquisición cultural ejercido de forma activa por la cultura imitadora, pero selectivo en su contenido –sólo incorpora los elementos racionales, así como los valores, principios, normas sociales e instituciones que los caracterizan-. La cultura imitante preserva intacta – también de forma activa- la dimensión emocional propia. A diferencia del proceso que es intrínsecamente activo, la iniciativa puede o no haber sido voluntaria.

Entre las consecuencias positivas de las relaciones cooperativas basadas en la imitación se encuentra el que se permite el desarrollo porque incorpora lo positivo de las culturas extranjeras. Sin embargo, entre los elementos negativos, la adquisición de sólo una dimensión cultural –racional- produce una dualidad estructural que impide la cohesión cultural de la sociedad.

Las relaciones conflictivas son también diversas y resulta necesario distinguir las diferencias y matices que existen entre las distintas categorías. En primer lugar, se ha de diferenciar entre rechazo y resistencia. El rechazo es una “*oposición social activa a la incorporación de elementos de otras culturas cualesquiera que éstos sean*” (Calduch, 2007a:32). El rechazo es potencialmente peligroso porque se sustenta en la no comprensión del otro. Como cabe esperar, esta falta de empatía favorece procesos de confrontación porque “*cuando se practica el rechazo no es raro que surjan grupos que mantienen una interpretación dogmática de los principios esenciales de la propia cultura*” (Calduch, 2007a:32). Sin embargo, toda confrontación abierta no ha de manifestarse necesariamente por medio de la violencia. El rechazo violento, que es la forma más radical de conflicto, se produce cuando se percibe lo ajeno como amenaza extrema a lo propio. El terrorismo nacionalista y el religioso son ejemplos paradigmáticos de esta forma de rechazo.⁴⁶

⁴⁶ *La pelota vasca* de Julio Médem (2003) es un documento audiovisual que evidencia la afirmación recogida en el texto sobre la motivación del terrorismo etnonacionalista. Expone las opiniones de más de setenta personas acerca del significado que, para ellos, tiene el nacionalismo y se vincula el sentimiento nacionalista con el miedo a la pérdida de identidad. En un entorno caracterizado por el pavor a la

Frente a lo anterior, la resistencia cultural supone “*una aceptación conflictiva que admite la influencia racional, es decir, el desarrollo científico, tecnológico, artístico así como los valores y principios, normas sociales de conducta e instituciones que derivan directamente de aquellos*” (Calduch, 2007a: 31) al tiempo que “*conserva y preserva los principales elementos característicos de la dimensión emocional de la cultura propia, especialmente las creencias, la religión, las ideologías, que pervivirán en la sociedad a través de las conductas públicas y, si no es posible, se relega a las conductas privadas, mantenidas y perpetuadas en los ámbitos íntimos de la vida individual o de grupos restringidos como la familia, las sectas o las organizaciones clandestinas*” (Calduch, 2007a: 31-32). La resistencia presenta dos modalidades, abierta o encubierta.

En definitiva, la dinámica entre las culturas se encuentra influida por: “*a) el grado de vertebración y cohesión interna alcanzado por los contenidos de las dos dimensiones; b) extensión e intensidad del arraigo social alcanzado por cada cultura; c) la naturaleza y el modo de las relaciones dominantes entre las sociedades que sustenta a las diversas culturas*” (Calduch, 2007a).

Las relaciones interculturales entre la cultura marroquí y la cultura española en la Comunidad Autónoma de Madrid son de especial interés en los tres sentidos señalados por varios motivos. A continuación, se verá que estos argumentos son aplicados a este estudio como presuposiciones que constituyen la base desde la cual se justifica la articulación de la investigación, así como de la hipótesis planteada expuesta en el capítulo segundo.

En primer lugar, se presupone que el grado de vertebración y cohesión interna de cada cultura es distinto y desigual. Se mantiene que, en la cultura marroquí, predomina la dimensión emocional sobre la racional. Marruecos es un país en vías de desarrollo con un sistema político no democrático y sustentado en un poder monárquico en el cual el rey es el príncipe de los creyentes (*amir al muuiminin*), lo cual significa que, en su papel de autoridad máxima del país, el rey reina y gobierna. Además, el

aniquilación de lo propio, no es extraño que surjan individuos que lleguen a la violencia para defender su identidad cultural que perciben atacada y humillada.

poder ejecutivo está basado en una ideología en donde el Islam sustenta la legitimidad de su poder, con la evidente repercusión que ello tiene en la dimensión emocional de la estructura básica de las culturas. Por lo tanto, el menor desarrollo técnico y científico del país, así como la difusión de una determinada visión del Islam con el fin de mantenerse en el poder provocan que se parta de un presupuesto: la dimensión emocional se vive con mayor intensidad en la población marroquí que entre la española. Asimismo, y a estas características generales, se presupone que el hecho de encontrarse en inmigración potencia los elementos emocionales. En definitiva, la situación concreta de los marroquíes en España, nos lleva a pensar que los elementos emocionales de la cultura tengan una intensidad mayor que los racionales. En función del desajuste o armonía entre éstos, se podrá averiguar si existe o no vertebración o cohesión cultural interna. En todo caso, creemos que es menor que en la cultura española. La importancia de lo emocional puede hacer que la cohesión interna sea vigorosa, precisamente, por la fuerza de todo lo irracional para mantener unido lo social. Sin embargo, esta misma cohesión puede repercutir en la vertebración desigual de la cultura al tener una parte un arraigo mucho mayor que la otra.

Por el contrario, la sociedad española pertenece al mundo desarrollado, caracterizado por un avance científico y tecnológico no comparable al marroquí. Aunque también se trata de una sociedad en transición, España ha vivido un agudo proceso de secularización en las últimas décadas, cuyo nivel no es comparable al marroquí. Ello ha contribuido a un notable descenso en la intensidad con la que se vive la religión y la consiguiente aplicación de sus normas en la vida individual. La pérdida de importancia de la religión es un elemento importante para comprender que la dimensión emocional de la cultura se encuentre menos activa. Al carecer la dimensión emocional del vigor que suponemos encontrar en la marroquí, no existe un riesgo potencial de encontrar una gran desigualdad entre los componentes emocionales y racionales de la cultura. Por lo tanto, aventuramos que se trata de una cultura con mayor vertebración interna entre los distintos elementos.

Por último, la naturaleza y el modo de las relaciones dominantes entre las sociedades están influidas por muchísimos factores, de los cuales, en esta investigación,

sólo nos vamos a ocupar de los siguientes. Las relaciones interculturales entre españoles y marroquíes en la C.A.M tienen la particularidad de estar determinadas por una relación de poder asimétrica. Desequilibrio de poder evidente y obvio. España es la sociedad receptora y mayoritaria. La ley contempla al marroquí como un extranjero en un país que no le concede los mismos derechos por su condición de no-nacional. A la inferioridad legal, se suma la numérica, esto es, su condición de minoría en un territorio caracterizado por las diferencias en usos y costumbres, religión, lengua, etc.

Evidentemente, las relaciones están influidas por cuestiones estructurales (factoriales) y relacionales de índole supranacional. El objeto de esta investigación se circunscribe al ámbito exclusivamente microinternacional, es decir, al que mantienen los individuos marroquíes de la muestra en Madrid respecto a los miembros españoles de la sociedad de recepción y la de los españoles respecto a estos foráneos. No forma parte de la delimitación del objeto de estudio ni las relaciones interculturales entre España y Marruecos a nivel interestatal o la influencia de los migrantes marroquíes, en tanto, que actores internacionales sobre su país, ya sea en forma de políticas que posteriormente puedan influenciar las decisiones del estado marroquí o de las remesas que éstos envían, con las consiguientes implicaciones en origen. Son aspectos, desde luego, que han de ser investigados, pues aportan información necesaria para una comprensión global de la relación hispano-marroquí, pero que no entran dentro de la delimitación de esta investigación. En definitiva, se trata de un objeto de estudio circunscrito a los ámbitos populares de la estructura cultural básica sustentados por dos colectividades culturales distintas en donde una de ellas es mayoritaria y dominante, mientras la otra es minoritaria, no dominante, y muchas veces, minorizada por la sociedad española.

Diagrama 1.1: Estructura básica de la cultura (Calduch, 2007 a)

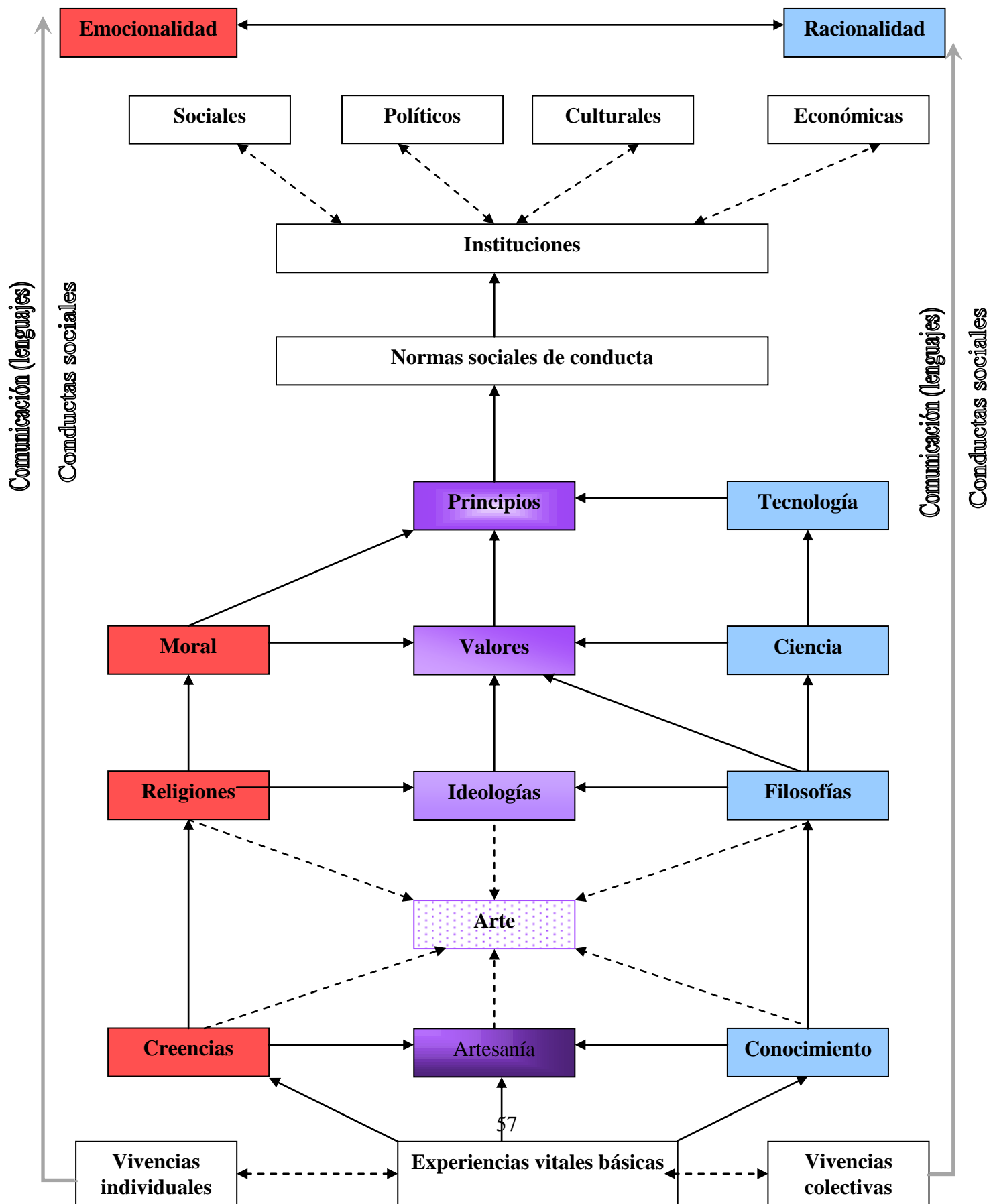
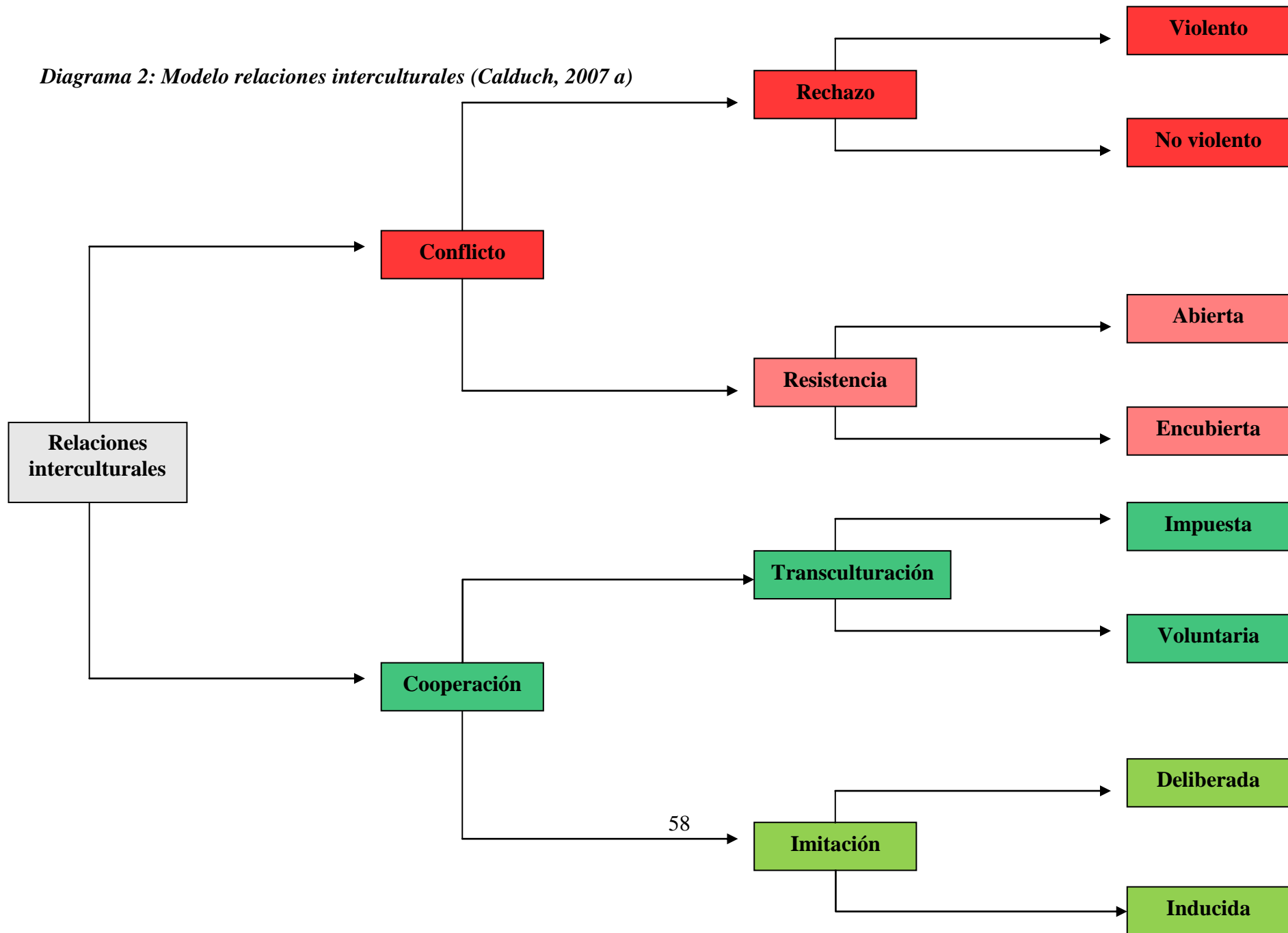


Diagrama 2: Modelo relaciones interculturales (Calduch, 2007 a)



1.5 INMIGRACIÓN MARROQUÍ EN ESPAÑA Y EN LA COMUNIDAD DE MADRID. ASPECTOS JURÍDICOS Y SOCIOLÓGICOS (1985-2009).

1.5.1. Leyes de Extranjería (1985-2000)

El Derecho de Extranjería en la historia de la España democrática tiene dos características fundamentales: *a)* la transición de un modelo caracterizado por la regulación del acceso al trabajo a otro orientado a fomentar la integración social de los extranjeros regulares y el control de los flujos; *b)* los frecuentes cambios de la normativa jurídica. Sólo desde el año 2000, se han llevado a cabo cuatro modificaciones de las leyes orgánicas. Circunstancia que pone de manifiesto el carácter marcadamente partidista de esta cuestión y la inexistencia de una política de Estado al respecto. No obstante, también refleja que la realidad sobrepasa a la legislación y que el marco conceptual bajo el cual se desarrolla la normativa, esto es, las teorías mercantilistas de atracción- repulsión son insuficientes para encauzar un fenómeno mucho más complejo, que sólo puede ser parcialmente regulado a través de instrumentos jurídicos.⁴⁷

a. LOE 4/1985

La Ley Orgánica 4/1985 de 1 de julio, de *Derecho y Libertades de los Extranjeros en España* es la primera normativa en Derecho de Extranjería en la democracia. Reúne bajo una sola ley, la múltiple normativa previa. Por tanto, aunque supone un progreso notable en su contexto socio-histórico (Aja, 2006; Cano Bues, 2003), se trata de un marco jurídico restrictivo para los derechos de los extranjeros. Realizado en vísperas de la entrada de España a las Comunidades Europeas, obedece a los designios marcados por Europa sobre el control de entradas (Aja, 2006; López García, 1993) y no a las necesidades de un país que, en ese momento, apenas contaba con inmigración.

La ley se asienta sobre diversos ejes (Moya, 2006: 55): la entrada en España (art. 11), la expulsión (art.26) y la devolución de los extranjeros al país de origen (art.36.2),

⁴⁷ Para saber más acerca de los discursos y prácticas de inmigración en las políticas actuales del contexto europeo, véase: (Mayeur, 1997).

así como la residencia (Relaño, 2004:112), el trabajo (Relaño, 2004:112; Díez Bueso) y el orden público (Díez Bueso, 2006).

La LOE 4/1985 instauro el modelo migratorio que se conserva en la actualidad (Moya, 2006:57). Establece un control de entrada de doble filtro, basado en la obtención previa del visado en el país de origen y el reexamen de los documentos y las condiciones de entrada en los puestos fronterizos (Moya, 2006: 55-56). La residencia es contemplada desde un plano temporal que no garantiza el derecho de permanencia definitivo. Por su parte, la introducción de la figura de la devolución de los extranjeros supone un aspecto novedoso en el ordenamiento español, hasta entonces inexistente (Moya, 2006: 55).

Entre las carencias más relevantes está el no contemplar la reagrupación familiar como un derecho, la gran discrecionalidad existente con los irregulares, así como la detención y privación de la libertad hasta cuarenta días, frente a las 72 horas de los nacionales (Aja, 2006:22).

No obstante, la LOE 4/1985 viene acompañada de una regularización de población extranjera, donde sólo el 18% de las 44.000 solicitudes recibidas corresponde a marroquíes. Se trata de los “pioneros,” caracterizados por estar socialmente instalados y ocupando, una proporción importante de ellos, trabajos como autónomos, 25% (Izquierdo, 1996: 82 y 83). La cifra de marroquíes aumenta rápidamente. En 1987, de los 6.000 individuos magrebíes residentes en España -el 92% marroquíes-, el número asciende hasta los 12.000 individuos (López García, 1993:18). Posteriormente, en 1991, tiene lugar otra regularización. En esta ocasión, se legaliza a 130,00 personas de los cuales 48,142, o sea, el 43% son marroquíes y de éstos, el 85%, hombres (Izquierdo, 1996:82). Los datos de la Comunidad Autónoma de Madrid, muestran un total de 10.510 legalizados, 77% de varones y un 23% de mujeres (López García y otros: 121). A diferencia de la anterior regularización, en esta ocasión se pone de manifiesto la existencia de una bolsa de población llegada recientemente (en los dos últimos años) y compuesta por trabajadores clandestinos (Izquierdo, 1996:82). Tras la regularización de 1991 se puede observar que el reagrupamiento familiar se afirma como una realidad de hecho que comienza al margen de las disposiciones legales y ocurre de manera previa

(López García y Ramírez, 1997: 53; López García, 1993:133; Pumares 1993: 360),⁴⁸ ya que la normativa exige una situación de regularidad y un plazo para poder realizarla de tres años (López García, 1993: 135).

En 1993 se crean los contingentes laborales, de periodicidad anual como instrumento para conceder permisos de trabajo y residencia a trabajadores extranjeros, con los objetivos fundamentales de establecer un procedimiento “*rápido y eficaz para atender las ofertas de empleo insatisfechas por los nacionales, comunitarios o extranjeros legalmente establecidos*” así como, “*canalizar y controlar los flujos migratorios para evitar que se produjeran de manera irregular*” (García, 1996: 256). Esto es, se pretende crear un sistema semejante a las políticas de trabajadores huéspedes de otros países del entorno (Francia, Alemania). Sin embargo, esta política en nada se parece a la del resto de Europa porque la contratación no se realiza en origen, sino que se establece como un mecanismo para regularizar a los inmigrantes ya presentes en el territorio en situación irregular y que, al apuntarse al contingente, pasan a la legalidad. Hecho que, añadido al estímulo que supone para la llegada irregular y la consiguiente dificultad para el control de los flujos es considerado como una “*solución falsa*” (Aja, 2006:25).

Por último, en 1996, tiene lugar una tercera regularización, menor en número, 21.283 personas son legalizadas, de las cuales, 7.826 solicitudes corresponden a individuos marroquíes (Gonzálvez, 1999:52).

a.1 Real Decreto 1119/1986 de 26 de mayo: El RD 1119/1986 reproduce todos los defectos de la ley 4/85 y, según Aja (Aja, 2006: 22) añade algunos más, como relegar los derechos fundamentales a una sección de los últimos capítulos e introducir el control policial de la documentación personal, además de ignorar los principios de seguridad jurídica requeridos por la propia ley, como la graduación de las sanciones. Por ejemplo,

⁴⁸ En una investigación de campo realizada en el poblado chabolista de Rictote en el distrito de Fuencarral, Pumares observa como existen familias asentadas con anterioridad a la regularización, y que tras este proceso, los padres legalizados comienzan a traer a sus hijos. Es decir, se hace por la vía de los hechos y se comienza con los hijos varones. Sin embargo, la reagrupación familiar legal comienza, según los datos de 1996, en un 90% por los esposos que desean traer a sus cónyuges (Gómez Crespo, 2004: 227).

el reglamento establece que la expulsión se extienda también a las infracciones no graves (Moya, 2006:56).

Sin embargo, y en virtud de los acuerdos internacionales suscritos por España y cuyos principios se deben aplicar en nuestro ordenamiento, la legislación internacional concede derechos que no preveía la LOE 4/1985. Así, la proclamación de los Derechos del Niño de 1989 establece el derecho a la educación de todo niño, con independencia de la situación legal de sus padres. Por otra parte, la Sentencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos incluye la reagrupación familiar como derecho. Asimismo, el Tribunal Supremo extiende los derechos laborales y sociales del paro y las prestaciones complementarias a la población extranjera.

a.2) Real Decreto 155/1996 de 2 febrero: Sustituye al anterior reglamento y supone diversos progresos. Por una parte, estipula la graduación de las sanciones, reconoce los permisos permanentes de residencia (a partir de los cinco años) e introduce garantías para asegurar que se cumple el Convenio de los Derechos del Niño (Aja, 2006:26).

b. LOE 4/2000 sobre los Derechos y Libertades de los Extranjeros en España y su integración social

La propia ley, al incluir en su enunciación la integración social, indica la importancia de esta cuestión que es el eje vertebrador de la normativa. De hecho, Oliván (2004:108) considera que supone un cambio conceptual en materia de Derecho de Extranjería, pues se produce la transición de un modelo policial a otro de integración. Existe, por lo tanto, un acuerdo generalizado en reconocer la importancia de la LOE 4/2000 como garante de los derechos y libertades de los extranjeros en España (Oliván 2004; Aja, 2006; Cano, 2003; Relaño 2004, Bravo, 2004; Díez, 2006) a los que se concede prácticamente los mismos derechos que a los nacionales (libertad de circulación, reunión y asociación), salvo las limitaciones constitucionales del derecho al voto⁴⁹ (artículo 13.2 CE) y el

⁴⁹ Los países del entorno (principalmente europeos) que permiten el derecho al voto de los extranjeros en las elecciones locales son: Dinamarca, Suecia, Noruega, Finlandia, Islandia, Irlanda, Países Bajos (Alcubilla, 1992). Aunque la experiencia europea es distinta según el país de que se trate y la minoría nacional implicada, el voto de los inmigrantes musulmanes en Europa no parece especialmente influido por el factor religioso, pues cuando éste existe se juxtapone a otras variables como la étnica o la condición

acceso a la función pública. Aunque incluso en estas dos cuestiones, se amplía la interpretación constitucional hasta el máximo límite posible. Con respecto al derecho de voto, se crea un sistema para los extranjeros residentes empadronados en el municipio mediante el que se otorga la posibilidad de elegir, entre ellos, a representantes para participar en los debates y decisiones municipales que les afecten (Aja, 2006:28). Con las ofertas de empleo público se ofrece la posibilidad de presentarse como personal laboral al servicio de la administración (Díez, 2006: 208).

Otras mejoras introducidas por la ley son el derecho a la reagrupación familiar,⁵⁰ el establecer cauces permanentes para la obtención de permisos de trabajo y residencia, introducir un control más efectivo de la situación administrativa y la regularización. Si bien, la mejora más significativa probablemente sea el derecho, previa inscripción en el padrón municipal, a la educación y la sanidad gratuitas, también para las personas en situación irregular. En definitiva, se trató de elevar a rango legal una serie de instituciones nacidas como resultado de la práctica administrativa (Oliván, 2004:108).

Además, se establece un mecanismo para la regularización individual ordinaria y modifica el sistema de sanciones, al excluir de la expulsión a quienes se encuentran en situación de irregularidad sobrevenida, aunque como afirma Aja (Aja, 2006:28), se trata de una “*previsión ingenua porque producía una desvalorización de la propia regulación legal*” De hecho, la ley viene acompañada de una regularización extraordinaria que permitió la legalización de casi 140.000 extranjeros (Aja, 2006:32).

Sin embargo, pese a haber contado con el consenso de toda la oposición parlamentaria e incluso, en un principio, también con el plácet del Partido Popular que había participado en la Comisión Constitucional del Congreso durante los meses previos, (Bravo, 2004) está condenada al fracaso, pues es aprobada sin el visto bueno del partido en el Gobierno. La posición contraria a la ley por parte del PP implica que

trabajadora. Lo que, en ciertos casos, sí se aprecia con más claridad es una menor y decreciente participación electoral con respecto a la población autóctona como sucede, por ejemplo, en los Países Bajos (Allievi, 2001).

⁵⁰ El derecho a la reunificación familiar en el ordenamiento español procede de la aplicación de la normativa internacional suscrita por España. Si bien no se trata de una imposición del Derecho internacional que no es vinculante en esta materia, sino de la vinculación jurídica resultante de algunos tratados internacionales sobre derechos humanos de ámbito europeo (Gutiérrez, 2003).

incluyera su modificación en el programa electoral y que no llegara a contar con un reglamento ejecutivo. La victoria en las urnas en 2000, esta vez con mayoría absoluta, permite modificar una legislación que alegan fomenta el “efecto llamada.”

c. LOE 8/2000 de 20 de julio

El nuevo Gobierno salido de las elecciones en la alegación de motivos justifica la modificación legal aludiendo a que se ha superado la previsión de la norma, además de la necesidad de adaptarse a las conclusiones tomadas por los jefes de Estado y de Gobierno de los Estados miembros de la UE en la cumbre de Tampere el 16 y 17 de octubre de 1999 (Relaño, 2004:13).

La nueva ley 8/2000 aprobada el 22 de diciembre, tuvo los votos a favor del PP, CIU y Coalición Canaria (Aja, 2006:29-30) y se sitúan en contra, la oposición y el conjunto de la sociedad que percibe la nueva normativa como una “contrarreforma” (Aja, 2006:29-30) o “*marcha atrás*” incompatible con la exigencia de progresividad que conlleva una “*democracia avanzada*” (Oliván, 2004). Las posiciones críticas abarcan desde las onegés y los sindicatos, hasta la Iglesia Católica y muchos especialistas en la materia- (Relaño, 2004:113). Se ha señalado que la LOE 8/2000 rompe el consenso (Relaño, 2004:114; Aja, 2006:29), supone un déficit de legitimidad y es incoherente con los principios del Estado de derecho y con la propia Constitución (Relaño, 2004:114).

Los aspectos básicos de la reforma suponen un amplio recorte de los derechos respecto a lo dispuesto por la anterior normativa. Cano (2003:20) apunta que, entre los derechos más significativos que se eliminan, se encuentran:

- 1) “Los derechos de reunión, asociación, participación, sindicación y huelga, que quedan reservados a los que se encuentren en situación legal (autorización de estancia o residencia”.
- 2) “La posibilidad de denegar el visado sin explicación”.
- 3) “El tiempo de estancia necesario para adquirir la residencia se eleva de dos a cinco años”.

4) “Encontrarse en situación de irregularidad es causa suficiente para la expulsión en cuarenta y ocho horas por un procedimiento preferente” (antes era una infracción grave que sólo conllevaba una multa”).

Esta última medida es duramente criticada por algunos al considerar que el crecimiento de la irregularidad está motivado por la propia ley al no permitir la renovación automática, tener un límite temporal breve y existir una lentitud administrativa para realizar las gestiones pertinentes (Bel, 2002: 5). Aunque, en teoría, sigue vigente la tutela judicial, la rapidez con la que se puede llevar a cabo la expulsión impide que esta sea efectiva, pues sólo tienen acceso a la justicia de oficio y gratuita los inmigrantes que ya se encuentran en territorio español. A esto hay que añadirle otras modificaciones (Aja, 2006:30) como la supresión de los representantes para intervenir en los ayuntamientos y la restricción del derecho a la reagrupación familiar que limita la titularidad de éste al inmigrante residente (excluye a los familiares), reduce las categorías de familiares reagrupables y reintroduce condiciones para llevar a cabo la reagrupación (llevar un año en España, tener un permiso para un año o más y se remite al reglamento para otras posibles condiciones).⁵¹

No obstante, el camino trazado por la LOE 4/2000 consolida otra serie de derechos que se mantienen, a pesar de los recortes acometidos. Entre ellos están (Aja, 2006:30):

1) “El derecho a la documentación” (art.4).

2) “La libre circulación (art.5); 3) la educación para todos los menores, con independencia de la situación legal de la familia”.

3) “La asistencia sanitaria completa, incluidos los irregulares, siempre que se esté empadronado.

4) Gran parte del capítulo de las garantías jurídicas.

⁵¹ Basándose en razonamientos jurídicos *contra legem* del reglamento, Andalucía-Acoge y Red Acoge interponen recursos administrativos contra dicho decreto en 2002, mientras que la Comisión Española de Ayuda al Refugiado (CEAR) hace lo propio en 2003 (Relaño, 2004:188).

5) La regulación sobre la <<cláusula antidiscriminatoria>> (art. 23)”.

Como la anterior ley orgánica, la LOE 8/2000 realiza otra regularización de inmigrantes que pretende legalizar a aquellos a quienes se les ha negado el permiso nueve meses antes. El RD 142/2001 admite la revisión de las solicitudes denegadas por el anterior proceso, sólo cuando no se cumpliera la condición de la estancia previa en España en el momento de su entrada en vigor, lo que supone un perjuicio para quienes han solicitado la regularización antes y les ha sido denegada por no cumplir con los términos de la LOE 4/2000.

Las leyes orgánicas eliminan la política de contingentes, tal y como se había practicado, y se exige que los extranjeros acogidos al contingente se encuentren en origen. Se pretende con ello eliminar el sistema general. Sin embargo, diversas sentencias judiciales se muestran contrarias a la desaparición del sistema general como vía legal para contratar trabajadores (Aja, 2006: 35). Con todo ello y pese a las restricciones impuestas, el encierro de inmigrantes en ocho iglesias de Barcelona tiene como consecuencia otra nueva regularización.

c.1 Real Decreto 864/2001: El RD 864/2001 de ejecución de la LOE 8/2000 sustituye al RD 1155/1996 de ejecución y desarrollo de la LOE 7/1985. Reglamento que, según Relaño (2004:118), se caracteriza por:

- 1) “Conceder un nuevo vigor a la regulación de los controles fronterizos de personas”.
- 2) “Mejorar la coordinación de las autoridades implicadas en la concesión de visados”.
- 3) “Simplificar los procedimientos administrativos de concesión de los diferentes permisos de residencia y trabajo”
- 4) “Racionalizar la regulación de los permisos (residencia y trabajo)”
- 5) “Mejorar la coordinación de la actuación administrativa en los niveles más cercanos a los destinatarios de la política de extranjería en inmigración”.

d. LOE 2003 sobre inmigrantes, violencia doméstica y seguridad ciudadana

Tras la sentencia del Tribunal Supremo en 2002 que considera parte del reglamento de ejecución de la LOE 8/2000 como más duro que la propia ley, se vuelve a ver la necesidad de reformar el derecho de inmigración. A diferencia del año 2000 y ante la inminencia de las elecciones, el PSOE decide no volver a enfrentarse al PP en esta cuestión. Entre las novedades positivas más destacadas se encuentra el conceder un permiso de residencia independiente para el cónyuge en el caso de existir malos tratos. De esta manera, se trata de evitar las situaciones de abuso y maltrato doméstico por parte de los reagrupantes (Relaño, 2004: 133-134). Si bien, se excluye a los descendientes de poder beneficiarse de la medida. Asimismo, también se permite la aplicación española de las normas de separación y divorcio a los residentes en España que no puedan llegar a las mismas soluciones mediante la aplicación de su derecho nacional (Aja, 2006: 37).

Los cambios restrictivos afectan a diversos ámbitos. Quizá, la más polémica por las implicaciones que conlleva es la potestad concedida a las autoridades para consultar el padrón municipal sin el consentimiento de los interesados (Relaño, 2004:134-135; Moya 2006:61). Medida que es criticada porque, sin la previa inscripción en el padrón, no existe el acceso a la sanidad gratuita y, claramente, la posibilidad de que la Policía pueda acceder desincentiva la inscripción. También elimina las posibilidades de regularización ordinaria e individual (antes permitida a quienes hubieran estado previamente en situación legal o entre aquellos que llevaran cinco años de residencia irregular) y sólo permanece al arraigo, cuyos requisitos se reenvían, en su totalidad, al reglamento (Aja, 2006: 39). Asimismo, la reagrupación familiar se endurece considerablemente, al impedir la anterior posibilidad de obtener un permiso de residencia independiente al cumplir la mayoría de edad o el de la esposa, tras dos viviendo años en el país. Se exige a todo extranjero reagrupado que desee un permiso de residencia poseer, previamente, una autorización para trabajar (Aja, 2006: 38).

El Parlamento Vasco interpone una medida de inconstitucionalidad ante el TC en sus artículos 1 (apartados 3, 5, 31, 32, 34, 35, 39,40) (Relaño, 2004:134). Por su parte, la sentencia 292/2000 del Tribunal Constitucional considera que la potestad de la

Policía para consultar los datos del padrón vulnera el principio constitucional de intimidad personal y, por lo tanto, limita los casos en los que se puede consultar el padrón municipal a presuntas irregularidades administrativas por parte del inmigrante (Díez, 2006:209).

e. LOE de 12 de diciembre de 2009

El año 2008 se caracteriza por un contexto de crisis económica, que en materia de inmigración, el Gobierno pretende atajar mediante la reducción de la entrada de los inmigrantes y un Plan de Retorno Voluntario. Puesto en marcha en septiembre de 2008, la iniciativa política que tiene por objetivo, según el ejecutivo, “*aumentar la protección de los trabajadores y las trabajadoras inmigrantes que deseen volver a sus países de origen*”,⁵² aunque, en realidad, pretende reducir la cifra de desempleados. El Plan, aplicable sólo con los países con los que España goza de un acuerdo de Seguridad Social –dentro del cual se incluye Marruecos- consta de la percepción íntegra del salario de desempleo (el 40% antes del regreso y el 60% en la Embajada o Consulado de España en el país) y la obligación por parte del inmigrante extracomunitario de no volver a España en un plazo de tres años. Las expectativas gubernamentales situaron en 87.000 personas los emigrantes susceptibles de acogerse al Plan de Retorno Voluntario. Sin embargo, a 31 de mayo de 2010 sólo el 13% de las estimaciones realizadas, esto es, 11.440 personas habían decidido regresar (Cepeda, 2010). Paradójicamente, existen 2.000 personas dispuestas a irse, pero como el presupuesto destinado a este fin se agotó en el verano de 2010 y no ha sido renovado hasta enero de 2011, existe lista de espera de espera (Ayllón, 2011: 28).

En el contexto de 2008 marcado por la crisis económica y sólo dos meses después de poner en marcha el Plan de Retorno Voluntario, el 18 de noviembre de 2008 se hace público el borrador del anteproyecto de reforma de la Ley Orgánica, que se tramita por procedimiento de urgencia. El 13 de diciembre de 2009 entra en vigor la nueva ley de extranjería con cincuenta artículos modificados y que, en opinión de algunos expertos en la materia, es la más importante desde la realizada en el año 2000

⁵² Disponible en: <<http://www.planderetornovoluntario.es/indexuno.html>> [Consultado el 22 de noviembre de 2010].

dado la intensidad y el calado que, en su conjunto tiene el contenido modificado (Aguelo y Chueca, 2009:110).

En el preámbulo de la ley, se exponen los motivos para realizar esta nueva modificación, la tercera desde el año 2000: a) la adecuación con las sentencias del Tribunal Constitucional que han declarado inconstitucionales determinados artículos que vulneran los derechos fundamentales; b) la trasposición de nueve directivas europeas, entre las cuales se encuentra la polémica Directiva de Retorno; c) la adecuación de la normativa a la cambiante realidad migratoria.⁵³

Entre las infracciones o sanciones que la nueva ley endurece se encuentran los matrimonios de conveniencia, la reagrupación familiar, el falseamiento de los datos del empadronamiento, el aumento de sanciones económicas para todas las infracciones y la ampliación del plazo de internamiento (Aguelo y Chueca, 2009:122-123). Asimismo, se considera grave o muy grave trabajar sin permiso o no dar de alta al trabajador en la Seguridad Social (Valdés, 2010).

En el marco legal actualmente vigente, la reagrupación familiar (arts. 17-19) sólo puede ser realizada por los reagrupantes con permiso permanente para ascendientes mayores de 65 años o menores de dieciocho años. Recortes que suponen una regulación regresiva del derecho a la reagrupación familiar pues, según los expertos, van más allá de lo establecido por el mandato de la UE (Aguelo y Chueca, 2009:131). Por su parte, el plazo de internamiento (art.62) se amplía de 40 a 60 días—niños incluidos—, lo cual supone un plazo más amplio que el previsto en casos de extradición penal por los tratados internacionales para delincuentes y conlleva una criminalización de las personas inmigrantes en situación irregular (Aguelo y Chueca, 2009: 123).

Dentro de los aspectos positivos se encuentran los derechos concedidos a las mujeres víctimas de violencia de género y las que ofrece la posibilidad, si la persona se encuentra en situación irregular, de obtener un permiso de residencia y trabajo por circunstancias excepcionales (artículo 31 bis). Por último, cabe destacar que se permite

⁵³ Ministerio del Interior. *Boletín oficial del Estado* (BOE), número 229. Disposiciones generales. Disponible en: <www.mtin.es> [Consultado el 22 de noviembre de 2010].

a determinadas Comunidades Autónomas el trámite de los permisos de trabajo y su renovación. Circunstancia que se contempla con cierto temor debido al aumento de descoordinación que puede suponer entre las administraciones encargadas de gestionar el fenómeno migratorio, si no existe un contrapeso racionalizador y con ello un incremento de la inseguridad jurídica (Aguelo y Chueca, 2010).

En definitiva, se trata de un sistema que incide en las medidas de control de entrada de flujos, frente a las integradoras y que no apuesta por la convivencia entre personas que han venido para quedarse (Aguelo y Chueca, 2010).

1.5.2 El Acuerdo de Cooperación del Estado Español con la Comisión Islámica de España de 1992

El actual marco legal de los musulmanes en España está amparado por la Constitución Española (arts. 14, 14 y 27) y en la Ley Orgánica 7/1980 de 5 de julio de libertad religiosa, en virtud del cual, el Estado puede establecer acuerdos con las confesiones o comunidades religiosas inscritas en el Registro de Entidades Religiosas que cuenten con notorio arraigo en España⁵⁴.

Para realizar el acuerdo con las comunidades musulmanas, el Estado necesitaba contar con un único interlocutor. Circunstancia que fuerza la creación de un organismo bicéfalo, la Comisión Islámica de España (CIE) integrado por dos federaciones: la Federación Española de Entidades Islámicas (FEERI), formada por conversos españoles, y la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE), mayoritariamente compuesta por nacionalizados españoles, llegados a España con becas de estudios durante la dictadura franquista. La FEERI fue liderada por Mansur Escudero hasta su muerte en 2002 cuando fue sustituido por Abdel Karim Carrasco. En 2006, la parte marroquí de la federación arrebató el poder a los conversos y desde entonces, el

⁵⁴ El notorio arraigo fue concedido en 1989, tras la petición formal realizada por la Asociación Musulmana de España (AME). Para ver más información acerca del proceso histórico de conformación de la Comisión Islámica de España, así como para disponer de análisis pormenorizados del marco legal establecido en 1992, véase: Solano, (2010); Planet, (2008); Tatory (2007). Sobre los problemas de adecuación de estatuto personal islámico y el derecho en Europa, véase: Lázaro (2003). Asimismo, un análisis de la inmigración musulmana y su problemática jurídica puede consultarse en: Rodríguez García (2007).

organismo se encuentra encabezado por Mohamed Alí, antiguo imán de la mezquita de la M-30.⁵⁵ Riay Tatory Bakry lidera la UCIDE en un cargo en el que lleva visos de convertirse en vitalicio. Falta de recambio generacional que produce malestar en no pocas personas.

La estructura interna de la CIE está compuesta por una Comisión permanente constituida por seis miembros (tres de cada federación) que ejercen su mandato durante un período de tres años. La comisión es la encargada de nombrar a los secretarios generales (uno de cada federación) y tiene, además, la potestad de modificar los estatutos de la CIE, aprobar los presupuestos anuales, admitir las solicitudes de nuevos miembros y revisar los asuntos relativos a los Acuerdos de Cooperación (Solano, 2010: 186).

Las malas relaciones entre FEERI y UCIDE, así como la necesaria mayoría absoluta para la toma de decisiones, han conducido a la entidad a una virtual parálisis. De las 791 entidades inscritas en el Ministerio de Justicia, 254⁵⁶ no pertenecen a ninguna federación y no pueden formar parte de la CIE porque, *de facto*, ésta no se lo permite. El enquistamiento permanente ha conducido a diversos intentos por parte del Ministerio de Justicia para reformarla.⁵⁷ El último intento se materializa en un informe enviado a las dos federaciones con trece puntos de reforma⁵⁸ que, según parece, tuvo una muy mala acogida por Mohamed Alí. En especial, el artículo cinco donde se

⁵⁵ Las pugnas han sido una constante en el interior de la FEERI. Primero entre conversos y marroquíes. En la actualidad, al haber ganado el pulso los marroquíes, entre los afines a Mohamed VI y los seguidores de Justicia y Caridad, partido islamista que propugna la instalación de la Sharia y la destitución del monarca alauí.

⁵⁶ Cembrero y Álvarez, *El País*, 8/06/2010, disponible en: http://www.elpais.com/articulo/sociedad/Justicia/intenta/poner/orden/islam/espanol/alejarlo/Rabat/elpepisoc/20100608elpepisoc_3/Tes?print=1 [Consultado en octubre de 2010].

⁵⁷ En el sistema burocrático español, la Dirección General de Asuntos Religiosos –integrada en la Secretaría de Estado de Justicia, dentro del Ministerio de Justicia– es la encargada de gestionar las relaciones con la CIE, así como con todas las confesiones minoritarias que cuenten con notorio arraigo y hayan suscrito un acuerdo de cooperación con el Estado. En este marco se integra la Fundación Pluralismo y Convivencia –creada en 2004– de carácter sociocultural y que supone una importante fuente de financiación para las entidades, concedido a través de distintas líneas de subvención.

⁵⁸ La doctoranda ha tratado de hacerse con dicho documento pero ha sido imposible (el Director de Asuntos Religiosos, Contreras Mazarío, no contestó al correo electrónico y el periodista que sacó la noticia tras decir que enviaría el informe, finalmente, no lo hizo), lo cual hace pensar que no se trataba de un intento de reforma serio por parte del Ministerio de Justicia, sino de un “globo sonda” filtrado al periódico *El País*, que pretendía ver las reacciones que producía en ambas federaciones.

especifica que no podrá “*ser utilizada para fines partidistas ni de enfrentamiento religioso, defender intereses políticos o particulares ni para divulgar principios religiosos propios de algunos de sus miembros en detrimento de las creencias de los demás o del interés común*” (Cembrero y Álvarez, 2010) y que el líder de la FEERI ha interpretado como un intento por parte del Estado de cerrar la puerta al malekismo (escuela jurídica imperante en Marruecos). Asimismo, el Ministerio quiere que tengan cabida “*todos aquellos musulmanes que, hoy en día, no están integrados en el actual órgano de representación*” (Cembrero y Álvarez, 2010).

Los Acuerdos de 1992, plasmados en la Ley 26/92 se inspiran en el modelo concordatario del Estado con la Iglesia Católica (Planet, 2008). La normativa cuenta con catorce artículos y tres disposiciones finales que marcan una serie de derechos para la población musulmana de España.

En relación a la educación religiosa, el Estado garantiza que los alumnos musulmanes reciban enseñanza de credo islámico en centros públicos o privados concertados (art.10.1),⁵⁹ impartida por profesores designados por la CIE (art. 10.2) y con libros de texto previamente autorizado por este organismo (art. 10.3). En las fiestas religiosas, reconocidas como tales por el Estado, los alumnos musulmanes están dispensados de acudir a clase o examinarse los viernes entre las 13:30 y las 14:30 (art. 12.3). También cuentan con la exención de examinarse aquellas personas que, en esos días festivos previamente determinados y reconocidos por el Estado,⁶⁰ se presenten a oposiciones en las Administraciones Públicas (art. 12.4). En el plano laboral, la normativa garantiza a los trabajadores el derecho a ausentarse del trabajo los viernes en el horario descrito (art.12.1), pero es mucho menos taxativa que en los centros educativos, ya que se necesita “el previo acuerdo entre las partes,” es decir, entre la parte contratante y el trabajador. Asimismo, el Estado está obligado a garantizar la asistencia religiosa tanto en los centros penitenciarios, asistenciales u de otra índole (art. 9.1), como en el Ejército (art. 8.1). Por su parte, en cuestiones alimentarias, el marco

⁵⁹ Si bien, en los colegios concertados, esto se lleva a cabo siempre y cuando, el ejercicio de este derecho no colisione con el del carácter propio del centro.

⁶⁰ Los festivos reconocidos son los siguientes: *Al hiya* o primer día del año Nuevo islámico; *Achura* décimo día del año nuevo islámico; *Ayd al-Maulid* o nacimiento del Profeta; *al Isra*, fecha de ascensión del Profeta, *Ayd al- fitr*, último día del Ramadán y el *Ayd-al-Adhra* o día del Sacrificio (art. 12.2).

legal reconoce la denominación *halal* (art.14) a los productos elaborados de acuerdo al ritual islámico que cuenten con el visto bueno de la CIE. Los centros escolares y el Ejército deberán procurar “adecuar a los preceptos religiosos islámicos” el menú y respetar los horarios de comida durante el mes de Ramadán (art. 14.4). Para hacer realidad este imperativo legal se ha creado en 2003, la Marca de Garantía Halal gestionado por el Instituto Halal, asociación dependiente de la Junta Islámica (comunidad vinculada con la FEERI). Otros aspectos regulados por los acuerdos se refieren al plano fiscal como la exención de determinados impuestos y deducciones (art. 11), la posibilidad de disponer de cementerios propios y de contar con espacios en los municipales para enterramientos conforme a la doctrina musulmana (art. 2.5).

Existe un acuerdo más o menos generalizado en el colectivo musulmán en valorar la firma de los acuerdos como un punto de partida positivo (Tatary, 2007: 370; Rodríguez, 2003). Especialmente, en el momento que fueron suscritos. En primer lugar, porque la inmigración musulmana -aunque en ascenso- no era muy significativa desde el punto de vista cuantitativo. En segundo lugar, porque la legislación española es pionera en relación a otros países de Europa, cuya normativa se encontraba dispersa y no aunaba todas estas cuestiones en una única ley.

En la actualidad, discurridos casi veinte años, la mayor parte de las quejas, se refieren a las dificultades suscitadas para su implementación.⁶¹ En concreto, los ámbitos donde existe un consenso acerca de un mayor incumplimiento se centran en el aspecto laboral (Tatary, 2007; Rodríguez, 2003:9), dada la dificultad para acudir los viernes a la mezquita o ausentarse en las festividades señaladas por los acuerdos. Asimismo, se detectan dificultades en diversos ámbitos desde la construcción de mezquitas (Moreras, 2008: 53-76; Rodríguez, 2003:8-9) debido a la oposición vecinal, hasta el enterramiento conforme a la normativa islámica (Rodríguez, 2003:8-9), pues algunos requerimientos entran en colisión con la normativa española de salud pública. En concreto, los aspectos

⁶¹ Tras los atentados del 11-M de 2004, además de la CIE se suma como interlocutor oficioso ante el Estado, la Asociación de Trabajadores Marroquíes en España (ATIME), quienes reivindican un papel en cuestiones relacionadas con el culto musulmán, según ellos, para evitar la radicalización de la inmigración. La adopción de esta identidad islámica ha sido estimada por algunos como una estrategia encaminada a “buscar formas de comunicación con el poder” (Mijares y Ramírez ,2008: *op.cit.*).

incompatibles con la legalidad vigente son la sepultura sin ataúd y el enterramiento en las veinticuatro horas siguientes a la defunción.

Por el contrario, parece existir un elevado cumplimiento del rezo y las normas alimenticias en los centros educativos, así como en el Ejército y los hospitales (Tatary, 2007:381-383). Otra cuestión ampliamente incumplida es el derecho de los niños a recibir educación religiosa islámica. En la actualidad⁶² sólo existen 46 profesores de religión musulmana en España. La transferencia de las competencias de Educación a las Comunidades Autónomas tiene como consecuencia que sólo se imparta la asignatura en aquellas comunidades donde la gestión educativa corresponde al Estado. Así, por ejemplo, la Comunidad Autónoma de Madrid no cuenta con ningún docente para impartir la asignatura.⁶³ El trabajo de campo realizado muestra que son muy escasos los padres inmigrantes que conocen tener este derecho. Por lo tanto, cuando algo no se sabe, difícilmente se puede reclamar.

1.5.3 Contexto sociológico: la población marroquí en España y en la Comunidad de Madrid.

a) Población marroquí en España y en la Comunidad Autónoma de Madrid: Si en los años ochenta España pasó de ser un país de emigración a otro de inmigración, los noventa supusieron un cambio cuantitativo exponencial. No obstante, nos vamos a limitar a describir el incremento poblacional de la última década para tener una evolución de los cambios habidos en los últimos años. Antes de comenzar, resulta obligado resaltar el contrasentido que se aprecia en algunos años en ambas tablas, en donde el número de personas con tarjetas de residencia supera el de los empadronados. Para obtener la tarjeta de residencia es obligatorio estar empadronado, por lo que la única explicación posible a esta inconsistencia se halla en la procedencia de los datos de fuentes distintas. La falta de coherencia entre las fuentes impide realizar una

⁶² En el momento de redacción de esta sección a fecha de diciembre de 2010.

⁶³ Tanto el número total de profesores de religión musulmana, así como la ausencia de docentes en la Comunidad Autónoma de Madrid ha sido una información facilitada por Riay Tatary, presidente de la UCIDE, en una conversación telefónica (7 de diciembre de 2010). Desde 2007, en todo el territorio nacional, sólo se ha incrementado en un individuo (de cuarenta y cinco a cuarenta y seis personas), el número de profesores de religión islámica (Tatary, 2007). La Comunidad Autónoma de Madrid continúa sin garantizar ese derecho.

aproximación al número de personas en situación irregular. Operación que se suele calcular restando el número de empadronados al de personas con tarjeta de residencia. La imposibilidad de aportar datos coherentes entre sí muestra la dificultad real que existe para conocer cuántos extranjeros, marroquíes en este caso, se encuentran en el país. Las personas con tarjeta de residencia infrarrepresentan al colectivo, pues no refleja cuántos individuos se encuentran de manera ilegal. Por su parte, los datos del padrón tienen el principal inconveniente de tener algunas cifras duplicadas. Los individuos se empadronan en el municipio donde viven, entre otros motivos, para tener derecho a la sanidad gratuita, pero si se mudan a otra ciudad, no es habitual quitarse del padrón. Cambio de residencia que es un hecho bastante frecuente entre la población marroquí, cuya movilidad depende de la situación laboral y la precariedad de ésta fomenta los desplazamientos. A esta carencia general del padrón, cabe añadir el desconocimiento de muchas personas acerca de la conveniencia de empadronarse o, simplemente, la opción de no inscribirse.

Realizadas las advertencias pertinentes, lo que sí reflejan los datos es el importante incremento de población en la última década, tanto a nivel nacional como en la Comunidad de Madrid. Si en 1999 había 133.002 personas empadronadas en España, el número asciende hasta los 718.005 diez años después. En el ámbito concreto de la Comunidad de Madrid, en el lapso de tiempo comprendido entre 1999, cuando sumaban 23.178 individuos, a 2009, año en el que se alcanzan los 83.294 sujetos, el crecimiento en la CAM es de 60.116 personas.

Las últimas cifras disponibles señalan que la población empadronada en España, en enero de 2011,⁶⁴ es de 746.760 sujetos, de los cuales, el 60,4% son hombres (451.086 individuos) y el 39,5% mujeres (295.674 personas). Si se centra la atención sobre la Comunidad de Madrid, del total de 6.445.499 habitantes, 1.071.292 son extranjeros, es decir, el 16,6%; de los cuales el 1,3% por ciento (85.279 sujetos) son marroquíes. La tasa de feminización es prácticamente idéntica a la del conjunto del país, con un 40,8% mujeres y un de 59,1% hombres.

⁶⁴ Fuente: INE. Disponible en: <http://www.ine.es/jaxi/tabla.do?path=/t20/e245/p04/provi/10/&file=0ccaa006.PX&type=pcaxis&L=0> [Consultado en enero de 2011].

Tabla 1.1: Marroquíes en España en la última década⁶⁵

Marroquíes en España		
Año	Tarjeta de residencia	Empadronados
2009	767.784	718.005
2008	717.416	652.695
2007	648.735	582.923
2006	543.721	563.012
2005	493.114	511.294
2004	386.958	420.556
2003	333.770	390.297
2002	282.432	307.458
2001	234.937	233.415
2000	199.782	173.158
1999	161.870	133.002

Fuente: Elaboración propia a partir de datos del mtin y del INE.

Tabla 1.2: Marroquíes en la CAM en la última década

Marroquíes en la CAM		
Año	Tarjeta de residencia	Empadronados
2009	84.365	83.294
2008	80.515	77.438
2007	69.653	68.819
2006	62.888	68.238
2005	59.157	69.532
2004	51.267	60.684
2003	46.471	56.137
2002	39.854	46.971
2001	36.022	37.009
2000	26.953	27.318
1999	26.624	23.178

Fuente: Elaboración propia a partir de datos del mtin y del INE.

⁶⁵ En la fecha de cierre de la tesis-8 de abril de 2011-, no se encuentran disponibles los datos del Anuario de Extranjería de 2010. Sí se tienen los correspondientes al empadronamiento que suponen un total de 746.760 marroquíes en España y 85.279 en la Comunidad Autónoma de Madrid. Ministerio del Interior. *Anuarios de Información Estadística*, disponible en: <http://extranjeros.mtin.es/es/InformacionEstadistica/Anuarios/> > [Consultado en noviembre de 2010]. INE. <http://www.ine.es/jaxi/menu.do?type=pcaxis&path=/t20/e245/&file=inebase> > [Consultado en noviembre de 2010].

Los datos del Colectivo Ioé, correspondientes a 1996, reflejan un perfil mayoritario del inmigrante marroquí que se corresponde con el de un hombre (85%), soltero (59%).⁶⁶ Junto a esta tendencia dominante, se comienza a apreciar cierta feminización del flujo (Colectivo Ioé, 1996; Ramírez, 1996, 1998), compuesta por mujeres venidas a trabajar. El porcentaje de este perfil de mujer oscila en función de la investigación que se consulte, pero es ampliamente mayoritario. El Colectivo Ioé apunta la cifra más elevada, 75% (Colectivo Ioé, 1996:101), mientras que Gregorio lo sitúa en un 62,3% (Gregorio, 1993: 389). El hecho de que no se encuentran vinculadas a un hombre, pues están solteras (62%)- viudas (5%) o divorciadas (7%) (Colectivo Ioé, 1992) es probablemente, la razón de que un porcentaje tan elevado desempeñe una labor remunerada fuera del hogar. Idea que parece confirmarse con los resultados de investigaciones realizadas en fechas más recientes. En 2005, el trabajo llevado a cabo por Aparicio muestra que el 41,9% trabaja frente al 58,1% que no lo hace (Aparicio, 2005: 131). La explotación de los datos de la ENI 2007 realizada por el Colectivo Ioé señala que el 45% de mujeres adultas son amas de casa. Por último, se adelanta en esta sección, los resultados obtenidos en esta tesis: un 69% dice no desarrollar una labor remunerada fuera del hogar. Resultados que no responden a los parámetros obtenidos más de una década antes, seguramente, debido a los procesos de reagrupación familiar. En los casos de las mujeres casadas, se ha podido observar a través de los grupos de discusión, que se trata de una práctica no mayoritaria. Aunque muchas lo deseen, el trabajo remunerado fuera del hogar cuestiona el papel del hombre proveedor. Por lo tanto, con el matrimonio y los hijos, las mujeres –incluso las que han trabajado fuera del hogar en otro momento de su vida- centran su atención en la vida familiar y renuncian a la vida laboral.

En definitiva, diecinueve años después de los primeros datos obtenidos en 1992, las cifras muestran que, pese a la consolidación de la feminización del flujo de mujeres, se

⁶⁶ A este respecto, cabe mencionar que los datos no siempre coinciden. Por ejemplo, el perfil trazado por Vidal Domínguez (1993: 345) apunta a una mayoría de casados (83%), pero con familia en Marruecos. Aunque coincide en señalar la juventud del colectivo entre 25 y 40 años (75%) y su inserción en puestos laborales como la agricultura, la construcción o el comercio ambulante.

trata de un tipo de migración mayoritariamente masculina y joven (véase tabla correspondiente en la metodología).

b) Motivos para emigrar: Los motivos para llevar a cabo la migración son mayoritariamente económicos (Pumares, 1996:161; Chuliá, 2004; Ariño, 1998). Si bien no se ha de entender como fruto de una necesidad económica imperiosa, sino más bien como una insatisfacción relativa con las circunstancias (Ramírez, 1998; Castián, 2001; Chattou, 1998;) y un deseo por mejorar el nivel de vida (Martín Muñoz, 2003a) en un país caracterizado por una amplia tradición migratoria (Chuliá, 2004; Martín Muñoz y López Sala 2003a), primero a Argelia, y en las últimas décadas, a diversos países de Europa, especialmente Francia, Alemania, Bélgica y Holanda. Una minoría alega motivos políticos o ideológicos (González Pérez, 1995:44; Pumares, 1996; Ramírez, 1998; Castián, 2001). Generalmente, en este sector, se encuentran los individuos con un amplio nivel de estudios (Martín Muñoz, 2003a).

La mayoría de los marroquíes ha llegado por cadena migratoria, es decir, por contar con amigos y/o familiares en España (Lacomba, 2001; Aparicio, 2005; Martín Muñoz y López Sala, 2003b). La encuesta de musulmanes en España elaborada por Álvarez-Miranda en el año 2004 apunta a que el 83% de los marroquíes en Madrid tiene familiares viviendo en la comunidad autónoma (Álvarez Miranda, 2007:9).

c. Situación laboral: El trabajo asalariado es el más común entre la población marroquí. Por ejemplo, en 1999 supone el 93% del empleo (Martín Muñoz, 2003a). El mecanismo para insertarse en el mercado laboral se suele basar en las redes establecidas por los propios inmigrantes, en donde la figura del intermediario es de vital importancia (Pumares, 1993: 367 y 1996; González Pérez, 1995; Sánchez Martín, 1991) porque éste es quien se responsabiliza del rendimiento y comportamiento de la persona que introduce (Pumares, 1993: 367).

En cuanto a la distribución por sectores económicos se aprecia que, en 1992, se sitúan en aquellos nichos laborales no deseados por la población autóctona (Colectivo

Ioé, 1996:102)⁶⁷: agricultura (25% de marroquíes, frente al 10% de población autóctona) y construcción (25% vs. 10%). Porcentajes que se invierten a favor de los españoles en los sectores de los servicios (42% de marroquíes, 58% de españoles) y la industria (9% vs. 22%). Dentro del sector servicios, se localizan en las actividades menos favorables: comercio (14%), servicios domésticos y personales (13%), hostelería-restauración (8%). Sólo veinte personas ocupan puestos cualificados y/o prestigiosos, como directivos y el porcentaje de técnicos y/o profesionales apenas supera el uno por ciento (1,4%).⁶⁸

Realidad que apenas ha cambiado quince años después, según los datos proporcionados por la ENI 2007 (Cebolla y Requeña, 2009). El 31,0% de los marroquíes trabaja en la construcción (frente al 1,6% de los inmigrantes de países desarrollados), el 15,9% en la agricultura (frente al 2,3% de la Europa de los quince y Suiza), el 12,4% en el comercio, el 12,3% en la industria y el 28,4% en el sector servicios (frente al 62,0% de la Europa de los quince y Suiza). En definitiva, se trata de trabajos todos ellos de escaso estatus, propios del mercado segmentado, en el cual los marroquíes se ven abocados al sector secundario, pese al intento constante que tiene el colectivo por ascender en la escala socio-profesional (González Pérez, 1995:133 y 69).

d) Mundo relacional: El mundo relacional de los inmigrantes refleja que tienen un contacto escaso con los españoles y se relacionan, sobre todo, entre ellos (González Pérez, 1995:36; Aparicio, 2005:185-241; Pumares, 1996; Castién, 2003). Los resultados de González Pérez (González Pérez, 1995:36) muestran que un 80% se relaciona con inmigrantes marroquíes, sólo un 27% mantiene contactos frecuentes con otros españoles y más de un tercio nunca ha tenido relación con un español. Datos similares a los obtenidos por Aparicio (1995:203) donde señala como el 87,8% sólo tiene amigos marroquíes, frente a un 31,4% que también cuenta con buenas amistades españolas.

⁶⁷ La explotación de datos se corresponde con 1992, aunque el Atlas se publique cuatro años después.

⁶⁸ La investigación de campo realizada por Pumares (1993) en el poblado de Ricote en el distrito de Fuencarral muestra como los sectores específicos para los inmigrantes en situación irregular en la Comunidad Autónoma de Madrid se suelen localizar fundamentalmente en los sectores del servicio doméstico y la construcción, así como la venta ambulante, la hostelería y la jardinería (Pumares, 1993: 366 y Páez, 1993: 378).

Cuando este contacto tiene lugar, se lleva a cabo, bien por motivos instrumentales, bien por tratarse del ámbito laboral y comercial (Castián, 2001: 459). Circunstancia que ocurre aunque se tenga una buena opinión de los españoles (Castián, 2003:522). De hecho, los aspectos que admiran de España son el bienestar material (Castián, 2001, 2003) además de los servicios, las oportunidades y la democracia (Martín Muñoz y López Sala, 2003b). Por lo tanto, no resulta sorprendente que un 70% se encuentre a gusto en España (Metroscopia, 2010:70).⁶⁹ Esta opinión positiva no es incompatible con rechazar el modo de vida español (Chuliá, 2004) entendiéndolo por ello la moral en sentido amplio (Lacomba, 2001) que se refleja en campos diversos como la vida familiar, la relación entre los sexos, el cuidado de los hijos, el respeto a los mayores, las relaciones con Dios y experimentar un sentimiento de superioridad religiosa (Castián, 2001: 456).

⁶⁹ Los datos publicados en 2010 corresponden a 2009. Los resultados obtenidos otros años son ligeramente más altos, probablemente debido a la coyuntura económica actual. En 2008, la cifra era de un 76% frente al 74% de 2006 y 2007.

CAPÍTULO 2: METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN

2.1 HIPÓTESIS DE LA INVESTIGACIÓN

El objetivo de la investigación es averiguar el tipo de relaciones interculturales existentes entre una muestra seleccionada de marroquíes y otra de españoles, a través del estudio de los elementos de la estructura básica de la cultura y los componentes que, dentro de ella, suponen fronteras culturales que delimitan la existencia de distintos grupos sociales.

La hipótesis de la investigación sugiere que la muestra seleccionada de individuos marroquíes de primera generación residentes en la Comunidad Autónoma de Madrid adopta unas pautas de resistencia con respecto a la sociedad mayoritaria, por lo que la dinámica relacional dominante es la resistencia cultural abierta. Esto es, se trata de un comportamiento grupal que admite los componentes racionales de la cultura española, pero mantiene y preserva las propias características emocionales propias. Se argumenta que se trata de una pauta abierta porque reivindican la propia especificidad cultural en público (ejemplo del *hiyab*), aunque no se canalice formalmente a través de la protesta ante las instituciones. Fenómeno de relación intercultural que, probablemente, ocurre como resultado de su situación minoritaria y que actúa como un mecanismo de defensa para evitar la desintegración de la cultura de origen en un entorno extraño y adverso a los elementos emocionales procedentes del mundo musulmán. Relación intercultural que no es contradictoria con el hecho de que puedan existir subculturas en una fase de desarrollo aún incipiente, por las cuales se esté forjando una imitación cultural inducida.

Por otro lado, la relación intercultural por parte de la cultura española con respecto a los marroquíes, creemos que también se vertebra globalmente desde el conflicto, a través de una resistencia cultural también abierta. Resistencia abierta porque no existe voluntad de dejarse influir por parte de quien se sitúa en un estatus secundario de “húesped.” Etnocentrismo que se ve apoyado por tratarse de un grupo humano procedente del Tercer Mundo al que se inferioriza y trata de invisibilizar mediante una asimilación cultural donde el otro, si quiere ser aceptado, ha de perder rasgos de su

propia identidad. Discriminación existente que fomenta un ambiente propicio para que se desarrollen subculturas de rechazo como tendencia social no dominante.

En todo caso, la intensidad de las fronteras y el grado de vertebración social de cada grupo aportará las claves necesarias para comprender tanto la capacidad de adaptación social de una cultura, como la actitud que toma respecto a la influencia de elementos exógenos (la sociedad receptora frente a la inmigrante y la minoritaria respecto a la dominante).

2.2 METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN

La investigación de esta tesis ha recurrido a la utilización de una pluralidad de métodos científicos: método descriptivo, analítico y comparativo. El método comparativo es el más relevante en la investigación, pues sobre éste se asienta la naturaleza del propio objeto de estudio, la comparación entre dos muestras de población pertenecientes a universos culturales diferentes con el fin de inducir, a partir del trabajo de contraste realizado, cuál es la relación intercultural que mantienen entre sí. Se trata de un método infrutilizado no sólo en la Ciencia Política (Sartori, 1994:46), sino también en las disciplinas de la Sociología y la Antropología en donde se investiga a las minorías étnicas en relación con la sociedad mayoritaria o vice-versa, pero nunca se investigan las mismas cuestiones en ambos. La aplicación de este método implica que se trata de fenómenos distintos, donde lo contrastado comparte elementos semejantes, pero también divergentes en otros tantos rasgos. Esto conlleva que ciertas características sean aplicadas sólo a una muestra poblacional y no a la otra. Por ejemplo, en esta tesis, el factor étnico, sólo cabe ser investigado entre los marroquíes, pues no se trata de una variable presente en la realidad social española. Del mismo modo, la situación migratoria de la población marroquí que es un rasgo del colectivo, repercute en que alguna pregunta, como la decoración del hogar, simplemente no corresponda ser aplicada entre los españoles, aunque sí entre los marroquíes por tratarse de un elemento importante para determinar cómo se lleva a cabo la instalación en la sociedad de recepción. En otros casos, pese a investigar lo mismo (los conocimientos) se plantea, y por lo tanto, se investiga de modo diferente en función del grupo cultural. En definitiva, se trata como sugiere Sartori de “*comparar sensatamente aquello que nos interesa entre*

entidades que poseen atributos en parte compartidos (similares) y en parte no compartidos –y declarados no comparables”(Sartori, 1994: 34).

No obstante, para que la comparación se pueda llevar a cabo, se requiere que, previamente, se apliquen los métodos de la descripción y el análisis. La descripción se desarrolla, fundamentalmente, a través de la técnica cuantitativa de las encuestas a partir de la cual se obtienen los datos esenciales sobre el conjunto de las muestras. Aunque la descripción también supone una parte importante del trabajo desempeñado a través de la técnica de la observación participante. Mediante el método descriptivo se obtienen las orientaciones que posteriormente, se contextualizan mediante la técnica cualitativa con más peso en la tesis, el grupo de discusión. Las reuniones permiten realizar el análisis cultural del microgrupo social en el que los participantes se insertan. El análisis se efectúa en cada colectivo a través de la disección de los distintos elementos de la estructura básica de la cultura del grupo de referencia a través de las dimensiones ya explicadas en el marco teórico. Análisis que, para poder desarrollarse, requiere de una previa descripción de componente investigado en esa estructura básica de la cultura.

2.2.1 Fuentes consultadas

En su mayor parte, la revisión de las fuentes consultadas tiene lugar durante la fase de documentación bibliográfica. Trabajo mayoritariamente realizado al comienzo de la tesis, aunque estuvo presente durante todo el proceso, pues los resultados obtenidos en el campo requerían profundizar en algunos aspectos o relegar otros, a los que, previamente, se les había otorgado mayor relevancia.

La revisión de la literatura científica europea sobre comunidades musulmanas y/o marroquíes se basa en estudios e investigaciones realizadas desde los años ochenta y principalmente procedentes de las disciplinas de la Antropología y la Sociología. El análisis más exhaustivo se lleva a cabo en el contexto francés y belga por dos razones. En primer lugar, porque el modelo de integración de inmigrantes español se asemeja más al de estos países que, por ejemplo, al británico o estadounidense. En este sentido, los trabajos anglosajones consultados son menores en número y suelen remitir a cuestiones concretas. En segundo lugar, por cuestiones pragmáticas de desconocimiento

del idioma. Tal es el caso con Portugal, Italia o los Países Bajos. Por este mismo motivo lingüístico, se decide que tampoco se consulta bibliografía alemana salvo en el caso de que una excepción puntual así lo requiera, ya que el dominio del alemán de la doctoranda -nivel medio-, no facilita su revisión. Sin embargo, no se detecta esa necesidad en ningún momento de la investigación. Algún estudio existente sobre turcos en Alemania se ha leído en inglés.

Como es evidente, la revisión más metódica y rigurosa se lleva a cabo en el contexto español donde se ha examinado la casi totalidad del material publicado¹. Si bien, no todo se cita por no ser pertinente para la investigación o porque se trata de la misma información que el autor ya ha publicado en otro lugar. En el caso concreto de la Comunidad de Madrid, ámbito geográfico específico del estudio, la consulta bibliográfica también se lleva a cabo sobre material no científico publicado. Por último, cabe mencionar el vaciado de la revista española *Migraciones* desde el número cero hasta la edición 26, correspondiente a 2009.

Asimismo, además de la revisión bibliográfica se recibe formación académica complementaria sobre el Islam. En muchos de estos actos, se ha tenido ocasión de interactuar de manera informal con la población objeto de estudio. Los cursos más destacados han sido el de *Islam* realizado por la Escuela Diplomática (mayo 2009); *Islam y Alianza de las Civilizaciones* organizado por Nayib Abu Warda en la Universidad Complutense de Madrid (julio de 2008), y el de *Islam para conversos*² en el Centro Cultural Islámico (mezquita de la M-30 de Madrid) en mayo de 2008.

Como ya se ha mencionado en la primera nota al pie en donde aparece una dirección de internet (capítulo primero) resulta obligado señalar que se realiza la citación de páginas web conforme a las normas establecidas por organización internacional de normalización ISO 690-2. Sin embargo, debido a la longitud de las

¹Labor en la cual el acceso a la fuente de datos Teseo es de vital importancia, pues en ella aparecen todas las tesis doctorales leídas en España sobre el tema seleccionado. Ministerio de Educación. *Base de datos Teseo*, disponible en <https://www.educacion.es/teseo/irGestionarConsulta.do;jsessionid=80C72ED088F6A8451B19281B7FE2C5D4> [Consultado en septiembre de 2008].

²Aunque el título oficial del curso es “Curso de legislación islámica (*sharía*),” tanto el contenido como la inmensa mayoría de los participantes son conversos y a ellos se dirige. Éste tuvo lugar en 2008.

citas, se sigue el consejo de adaptar este método y utilizar el sistema de autor-fecha en el cuerpo del texto (Sepúlveda y Arteaga, 2006:60). No obstante cuando falta alguno de estos datos, se hace una nota al pie en donde se pone la referencia completa. De este modo, se contextualiza mejor la información para aquel lector interesado en consultar la cita señalada. Esto último se trata de una opción escogida por la autora que obedece a la práctica profesional de los investigadores en España. En esos casos, la cita aparece por partida doble, tanto en la nota al pie como en las referencias bibliográficas.

2.2.2 Trabajo de campo

La investigación que se realiza en esta investigación es de índole comprensiva y exploratoria. Esto es, pretende conocer cuáles son las pautas en las relaciones interculturales entre una muestra de españoles y otra de marroquíes en la Comunidad de Madrid.

La investigación se plantea como un estudio en dos fases: una primera aproximación cuantitativa y una profundización cualitativa. Las encuestas tienen una finalidad descriptiva y su propósito es obtener unas líneas de orientación básica que sirvan para plantear hipótesis que sean verificadas mediante los grupos de discusión. Las técnicas científicas cualitativas (grupos de discusión, observación participante y observación), buscan encontrar un universo de sentido a los distintos elementos estudiados de la estructura básica de la cultura.

Dos razones fundamentales han motivado plantear la investigación como exploratoria. En primer lugar, se trata de un trabajo pionero. No existen investigaciones interculturales desde las relaciones internacionales entre población marroquí y española, cuyo punto de partida sea el tipo de relaciones que ambas culturas mantienen entre sí.

La segunda razón por la que elige realizar una investigación exploratoria y descriptiva es la dimensión del trabajo. Dicho estudio es el fruto de una tesis doctoral, lo cual significa que, existen una serie de limitaciones, tanto humanas como de recursos disponibles, que impiden realizar un estudio de mayores proporciones. Por ejemplo, unas encuestas cuantitativas representativas situadas en el límite de lo científicamente

adecuado, es decir, con un índice de confianza del 95,5% y un intervalo de confianza de 5, hubiera requerido efectuar 769 encuestas (383 encuestas en el colectivo marroquí y 384 en el grupo de españoles).³ Resulta razonable afirmar que semejante tarea de obtención, depuración y análisis de datos supera las posibilidades de las que dispone un solo investigador. Máxime, si como es el caso, la parte cuantitativa supone el apoyo de los datos cualitativos. Cabe añadir que la tesis doctoral se realiza sin ningún tipo de financiación externa y los gastos derivados del estudio son costeados por la propia doctoranda. Unos objetivos más ambiciosos resultan, simplemente, irrealizables.

Por lo tanto, se trata de una investigación piloto que no tiene pretensiones explicativas porque no se basa en una representación suficiente del total de la población. El trabajo es un estudio descriptivo que se centra en la información aportada. Explora los modelos de discurso existente en las distintas categorías de población y toma como criterio de base la *representatividad sustantiva*. Es decir, pretende, “(...) *cubrir todas las situaciones sociales de interés principal para la investigación, más que de reproducir las características de la población en su totalidad*” (Corbetta, 2003: 373).

a) Encuestas

El método de realización de las encuestas es el *muestreo por cuota*. Al tratarse tipo de un tipo de muestreo no probabilístico permite elegir las unidades finales, razón por la cual, se ajusta a la conveniencia del estudio, como también permite elegir al entrevistado en cualquier momento y lugar, siempre y cuando nos atengamos a la cuota previamente establecida. No obstante, se ha de aclarar que las cuotas no son arbitrarias, sino que tienen una justificación sociológica sobre el total de la población respectiva (española o marroquí) dentro de la Comunidad de Madrid. Esta misma justificación sociológica se aplica a las subdivisiones realizadas por sexo y edad. El número total de cuestionarios que se realizan es de 200, cien en cada grupo poblacional. Se trata de un

³ La diferencia tan escasa entre un colectivo y otro se debe a, que a partir de los 100,000 habitantes, las unidades adicionales que se requieren para que la muestra sea representativa son prácticamente idéntica. La información acerca del número de encuestados requeridos en función de la población real se ha hallado mediante una calculadora de muestras. En este sentido, se agradece a Álvaro Martín Hernández, doctorando en el departamento de Cambio Social de la UCM, la ayuda proporcionada en esta cuestión.

número lo suficientemente amplio como para poder realizar generalizaciones dentro de los márgenes de la muestra escogida.

a1) *Datos muestrales*: Para conocer el número de personas que reside en la Comunidad Autónoma de Madrid (CAM) se acude a dos fuentes: el *Informe Demográfico de Población Extranjera en la Comunidad de Madrid, 2009* (basada en el Padrón municipal de los 179 municipios de la CAM) y el Instituto Nacional de Estadística.

Para la muestra de marroquíes se toma como punto de referencia el *Informe Demográfico de la Población Extranjera en la Comunidad de Madrid*, con fecha de 1 de enero de 2009. Estos datos tienen la ventaja de ser los más recientes que se disponían en el momento de realización de las encuestas (septiembre/octubre de 2009). Por este motivo, no se elige el INE como referencia porque esta entidad valida la información aportada por el padrón a año vencido, esto es, refrenda las cifras de 2009 el 1 de enero de 2010. El utilizar como fuente el *Informe Demográfico de la Comunidad de Madrid* evita retrotraerse a las cifras del INE correspondientes al 1 de enero de 2008, que como se ha explicado, hacen referencia al año 2007. El inconveniente que tienen es que son provisionales (*Informe Demográfico de la Comunidad de Madrid, 2009*: 4).

Por el contrario, con la población española, se utilizan los datos del INE, correspondientes al 1 de enero de 2008. Ésta es la opción temporalmente más reciente a la que se tiene acceso, pues el *Informe Demográfico de Población Extranjera de la Comunidad de Madrid (2009)* no especifica la división poblacional española ni por sexo, ni por edad. Su información se circunscribe únicamente a los colectivos extranjeros.

En todo caso, se escoge fundamentar los datos de la investigación en fuentes basadas en el padrón, ya que aportan la información más cercana a la realidad. En España, todo extranjero necesita cumplir con el trámite de inscripción en el padrón municipal de su lugar de residencia para tener asegurados los derechos de sanidad (mediante la obtención de la cartilla sanitaria) y de educación (en el caso de tener hijos menores de edad). Por este motivo, empadronarse se convierte, *de facto*, en un requisito

sine qua non. No obstante, a la hora de interpretar la fiabilidad del padrón es necesario conocer su principal inconveniente: refleja una cifra ligeramente superior a la real, pues siempre existen más empadronados que personas reales viviendo en dicho lugar, ya que la gente no se desempadrona cuando se mueve de ciudad. Característica de especial relevancia en el colectivo marroquí, cuyo índice de movilidad es bastante alto, ya que el lugar de residencia depende de la situación laboral. Y como ésta varía frecuentemente, también lo hace la ciudad donde viven.

Las otras fuentes disponibles para conocer el número de marroquíes en la CAM son las inscripciones consulares y las estadísticas del Ministerio de Trabajo e Inmigración. En cuanto a la primera, el consulado de Marruecos en Madrid, recoge no sólo los datos de aquellas personas residentes en la CAM, sino también en las comunidades limítrofes de Castilla y León (Salamanca, Ávila y Segovia) y Castilla la Mancha (Ciudad Real y Toledo, principalmente). Las inscripciones consulares correspondientes a 2008, sólo representan la CAM en un 78%. Una fiabilidad de esa índole resultaba claramente insuficiente para un trabajo científico.⁴ Por su parte, las estadísticas del Ministerio de Trabajo e Inmigración sólo contabilizan a los residentes legales. Como en la investigación interesa conocer las pautas culturales de la población marroquí que habita en Madrid, con independencia de su situación legal, no se puede establecer las cuotas de sexo y edad basándonos en una fuente que infrarrepresenta el número real de personas que viven en la Comunidad.

⁴Tanto los datos de población según el consulado, así como el grado de fiabilidad de éstos se basa en la información que me facilitó el catedrático Bernabé López García por correo electrónico. Por ello, le damos las gracias por partida doble, ya que obtener información de las instancias oficiales marroquíes en España es algo muy difícil de lograr.

Tabla 2.1: Población española y marroquí por tramos de edad

Edad	Españoles		Marroquíes	
	Total	%	Población	%
0-19 años	1.029.022	19,5%	23.801	26,3%
20-29 años	662.430	12,6%	22.460	24,8%
30-39 años	910.073	17,3%	24.411	27,0%
40-49 años	820.036	15,6%	12.875	14,2%
50-59 años	668.939	12,7%	4.734	5,2%
Más de 60 años	1.175.757	22,3%	2.115	2,3%
Total	5.266.257	100,0%	90.396	100,0%

Fuente: Elaboración propia a partir de datos del Informe Demográfico de la Población Extranjera (marroquíes) y del INE (españoles).⁵

La población española empadronada en la Comunidad de Madrid a 1 de enero de 2008 es de 5.266.257 personas de las cuales 2.530.938 son hombres y 2.735.319 son mujeres⁶. En términos porcentuales, la población española masculina es del 48,27% y la femenina del 51,72%. Es decir, redondeando las cifras, de las cien personas que se han de entrevistar para el cuestionario, 48 serán hombres y 52 mujeres. En la población marroquí esas 90,396 personas se distribuyen en 55.249 hombres (61,12%) son hombres y 35.147 mujeres (38,88%). Esto es, el índice de masculinidad genérico que se aplica por igual a todas las franjas de edad es de un 61% varones y un 39% de mujeres.

Los datos de la población con la respectiva división por franjas de edad presenta unas dificultades que hemos de exponer, para explicar cómo son subsanadas. El objetivo de la investigación es agrupar las personas por décadas. Sin embargo, el INE reúne a los individuos en función de los quinquenios. Aunque dicha agrupación se realiza de este modo con la población cuyas edades están comprendidas entre los veinte y los ochenta y cinco años. Antes de los veinte años sólo hay dos rangos de edad: hasta los quince y de los dieciséis a los diecinueve. Como crear un grupo de personas entre los dieciséis y los diecinueve años no tiene una justificación sociológica se decide aunar

⁵. *Observatorio de Inmigración*. Centro de Estudios y Datos Informe Demográfico de la Comunidad de Madrid (2009), disponible en: http://www.madrid.org/cs/Satellite?idConsejeria=1114194029876&idListConsj=1109265444710&c=C.M.Actuaciones_FA&pagename=ComunidadMadrid%2FEstructura&sm=1109265843983&language=es&cid=1142341579651 > [Consulta julio de 2009:13] INE. Disponible en: <http://www.ine.es/jaxi/tabla.do?path=/t20/e245/p08/10/&file=04002.px&type=pcaxis&L=0> [Consulta: 20 de agosto de 2009].

⁶ Fuente: Ine

estos dos tramos en uno sólo. No obstante, se ha de advertir, que no todos los individuos participan en la investigación, sino sólo aquellas personas con una edad igual o superior a catorce años. El límite inferior de edad se establece en catorce años, porque se considera que es el mínimo imprescindible para poder participar en una investigación de estas características. En definitiva, en el primer rango de edad se produce una sobrerrepresentación de los adolescentes, pues no se incluye a todas las edades dentro del tramo, sino sólo a los de edades superiores. Por el contrario, a partir de los veinte años, no existe dificultad alguna en reunir a la gente por décadas, basta con crear una franja en la cual se sumen los quinquenios correspondientes. Una situación similar ocurre con las personas de edad avanzada. Se decide reunir a todos los individuos a partir de los sesenta años en una sola franja. El motivo fundamental ha sido el de homogeneizar los tramos de edad entre marroquíes y españoles. Los datos existentes acerca de la población marroquí no distinguen las edades a partir de los sesenta y cinco años –problema que no sucede con la población española, dividida por quinquenios hasta los ochenta y cinco-. En definitiva, al reunir los tramos superiores se crea un grupo correspondiente a edad avanzada que se corresponde prácticamente con “tercera edad”. Este segmento es porcentualmente marginal en el colectivo marroquí (2,34%), pero no en el caso de de los españoles donde representan el 22,32% de la población.

En definitiva, la distribución sociológica de la muestra por sexo y edad se refleja en la tabla 2.5 y la correspondiente a las cuotas étnicas puede verse en la tabla 2.6.

Tabla 2.2: Distribución de la población para el cuestionario

Edad	Españoles			Marroquíes		
	Hombres	Mujeres	Total	Hombres	Mujeres	Total
0-19 años	9	10	19	17	10	27
20-29 años	6	7	13	15	10	25
30-39 años	8	9	17	16	11	27
40-49 años	8	8	16	9	5	14
50-59 años	6	7	13	3	2	5
Más de 60 años	11	11	22	1	1	2
Total	48	52	100	61	39	100

Fuente: Elaboración propia. N=100

Tabla 2.3: Distribución de la población marroquí por cuotas étnicas

Etnia	Sexo		Total
	Hombres	Mujeres	
Árabes	45	28	73
Bereberes	16	11	27
Total	61	39	100

Fuente: Elaboración propia.

Queda por establecer las cuotas étnicas correspondientes a la población árabe y bereber en el colectivo marroquí. El primer problema metodológico es de gran calado y consiste en establecer el criterio para determinar la etnia de una persona. Se trata de una información que no recoge ninguna fuente. Lo más cercano que se dispone es la ciudad de origen de los individuos. Por lo tanto, la única posibilidad existente es escoger provincias o poblaciones y atribuirles una etnia. Criterio que en Marruecos es bastante cuestionable, especialmente, tras la reorganización administrativa de las provincias y la realidad étnica mixta que las caracteriza –un buen ejemplo es Alhucemas-. Al no existir ninguna investigación previa que se base en criterios étnicos preestablecidos, tampoco se dispone de una orientación con la que partir para tomarla como guía. Ante la dificultad que esto supone, se decide escoger el criterio geográfico como base para establecer una cuota étnica y se atribuye al conjunto de la provincia de Alhucemas y Nador la etnia bereber. Una vez averiguado qué porcentaje suponen, se considera al resto de la población como árabe. Sin embargo, se ha de tener en cuenta que regirse bajo un criterio geográfico conlleva una serie de dificultades: 1) se asigna la etnia bereber al conjunto de personas que viven en Alhucemas o Nador siendo conscientes de que algunos de ellos son árabes; 2) Existen bereberes en el conjunto del país, aunque en porcentajes muy pequeños, con lo cual, no tenerlos en cuenta implica infrarrepresentarlos. Estos bereberes comparten la misma etnia que los del norte, pero no el origen muy particular de los primeros y que los distingue del resto de los bereberes en otros lugares del estado: son rifeños. Sin embargo, dado que la cifra de los bereberes no rifeños es muy escasa (6%)⁷ y que la vasta mayoría de la población

⁷ Aixelá (2000:113) cita el *Atlas del Mundo Árabe* de Ordas y cifra en un 33%, el porcentaje de bereberes en el conjunto de Marruecos. Información que significa la existencia de aproximadamente un 6% de bereberes no rifeños en el resto del país. Dado que no se ha consultado esta obra y no aparece en la bibliografía, se ofrece al lector la referencia completa:

marroquí en España procede del norte del país –Rif Oriental, Marruecos Atlántico y Península Tingitana- (López García, 2004 a: 129) o de grandes urbes como Casablanca o Rabat, se considera más adecuado basar la cuota sólo en bereberes rifeños.

Resuelto el primer obstáculo acerca de la asignación de un criterio válido, surge el segundo problema metodológico que se refiere a la fuente que se ha de utilizar ante las dos posibilidades existentes. Por una parte, se dispone de los datos del consulado marroquí en Madrid correspondientes a 2008, pero ya se ha dicho que tienen una fiabilidad del 78%, pues se incluyen provincias adyacentes y sólo la cifra señalada corresponde a la Comunidad Autónoma de Madrid. En segundo lugar, el Atlas de la inmigración marroquí en España (2004) proporciona los datos de población correspondientes al periodo 1992-2000. Elegir esta opción implica contar con datos desfasados, pero se tiene la certeza de contar con el filtro de la rigurosidad científica necesaria para una investigación del que carecen unos datos representativos al 78%. Finalmente, se opta por los datos antiguos al ser metodológicamente más adecuados. En definitiva, la cifra señalada en la tabla 2.6 se corresponde a un 19,18% de rifeños procedentes de la provincia de Alhucemas y otro 7,44% de Nador (a.d, 2004). Sumadas ambas, el porcentaje asciende a un 26,62% que se redondea a 27%.

Sin embargo, al realizar el trabajo de campo, un 13% de los individuos rechaza adscribirse a una etnia concreta porque se consideran “las dos cosas.” Estas personas son denominadas por la doctoranda como “duales” y responden a un perfil bastante definido: mayoritariamente hombres (84,6%) jóvenes (el 38,4% con edades inferiores a cuarenta años). Todos ellos son arabófonos –por lo tanto, se trata de población alfabetizada-, pero su lengua materna es el *chelja*, idioma bereber del norte de Marruecos. Hechos que apuntan a que se trata de una población de origen étnico bereber, pero culturalmente arabizada.

El imprevisto de los duales conlleva tabular esta respuesta como una categoría de respuesta más, pero manteniendo el total de encuestados inicial, es decir, los cien

ORDAS (1994): “Atlas du Monde Arabe. Géopolitique et Société”, Paris, 1990/ LEMARCHAND, Phillipe (dir). *Atlas géopolitique du Moyen-Orient et du Monde Arabe*, Torunai-Bisieux, Neuilly, Editions Complexe.

previamente establecidos. Finalmente, la cuota que resulta tras la inclusión de esta nueva posibilidad es de un 61% de árabes, un 26% de bereberes y un 13% de duales.

a2) *Realización de los cuestionarios*: Se trabaja con dos cuestionarios, uno para los españoles y otro para los marroquíes. Ambos se encuentran disponibles en los anexos. El destinado a los españoles consta de veintisiete preguntas y el dirigido a los marroquíes de treinta y cuatro. El haber realizado dos encuestas con algunas preguntas diferenciadas en función del grupo cultural, se debe a que a los marroquíes se les pregunta por una serie de cuestiones no pertinentes para los españoles. En concreto, años en España (p.7); etnia (p.5)⁸; nivel de español (p.8); decoración del hogar (p.14); pilares del Islam (p.18; p.19; p.20 y p.21);⁹ cambio de mentalidad como consecuencia de la emigración (p.25).¹⁰

Las encuestas se realizan, a pie de calle, en distintos puntos de la Comunidad de Madrid. Sin embargo, ante la dificultad encontrada para completar las cuotas con la población marroquí, dos personas fueron encuestadas utilizando el método *bola de nieve*, a través de un conocido de la investigadora¹¹.

En un principio, los potenciales encuestados españoles no muestran voluntad alguna por pararse y realizar el cuestionario. Hemos comprobado que cuando se solicita a alguien ofrecer su tiempo sólo por amabilidad, en general, la gente no responde de manera afirmativa. En cambio, si se parte de una actitud distinta, donde se plantea la cuestión como una *necesidad de conocer su opinión*, dado que ésta es *importante*,

⁸ Por etnia se entiende a la declarada/percibida por los sujetos. De ahí, que surgiera un porcentaje de población (13%) que considerara pertenecer a ambas etnias al tiempo. Kottack (2002) distingue entre identidad declarada y atribuida. La identidad declarada hace referencia a la percepción del sujeto y es fruto de la libre elección, la atribuida es concedida por los demás y no se puede elegir. A modo de ilustración, el color de la piel o el sexo con el que se nace es un claro ejemplo de identidad atribuida.

⁹ Como ya se ha señalado en el objeto de estudio, la profesión de fe consiste en asegurar que no hay más Dios que *Allah* y Mohamed es su profeta. En los cuestionarios, para facilitar la realización de éstos y hacer las preguntas lo más cortas posibles, se opta por preguntar si son creyentes o no y, posteriormente, ver la adhesión al resto de los pilares. Se ha asumido que, si son creyentes, lo son en el credo musulmán, y por ello viene de suyo entender que creen en Mohamed como su profeta.

¹⁰ Como se ha visto en el apartado concerniente a la aplicación del marco teórico al objeto de estudio, esta cuestión, sí se ha investigado en el colectivo español, pero no a través de la metodología cuantitativa.

¹¹ Dichos cuestionarios corresponden a dos mujeres: una mayor de sesenta años y otra beréber menor de diecinueve. Si bien los criterios de etnicidad no iban de la mano de los de edad, como ya se había completado el estudio, sólo faltaba una mujer de esa edad y como también se requería una persona beréber, la encuestada debía reunir ambas características. Encontrar esto en la calle resultaba muy difícil, y por este motivo, se acudió a A.

entonces entran en juego factores motivacionales y las personas colaboran con mucha mayor facilidad.

En los primeros cinco cuestionarios a españoles, éstos se dieron a los propios individuos para realizarlos ellos mismos. Con esta medida, se pretendía evitar cualquier posibilidad de influencia por parte de la investigadora. Se considera que este método es más neutral. Sin embargo, hubo varios problemas con este sistema. En primer lugar, la gente no se para. Cuando lo hacen, al ver el tamaño del cuestionario y que no tienen donde escribir, se echan para atrás. En segundo lugar, tras ver el resultado de esos cinco cuestionarios piloto se observa que existen preguntas no respondidas o marcadas de manera confusa. De modo que no queda claro qué se quería decir. De hecho, de las cinco encuestas realizadas de esta manera, sólo se pudo dar una por válida. Por estos motivos, la poca colaboración de parte de la gente y la escasa calidad de los cuestionarios, se cambia la estrategia y se opta por hacerlos “leídos”. A partir de ese momento, se adquiere un ritmo de trabajo rápido (cinco o seis cuestionarios por hora) y las encuestas ganaron en calidad. Ante las respuestas dubitativas de algunas personas, se anima a contestar a los individuos y sólo se acepta el “Ns/Nc” cuando se ve que dicha respuesta no es el resultado de la pereza de pensar en la cuestión.

La propia doctoranda realiza la mayoría de los cuestionarios (ciento sesenta). Si bien se ha recibido ayuda externa con las muestras de ambas poblaciones. En los cuestionarios dirigidos a españoles, una amiga de la investigadora colabora durante una tarde en la realización de éstos. Con la población marroquí, la ayuda no tiene por finalidad liberar a la doctoranda de carga de trabajo, sino el poder tener acceso a individuos con escasas competencias idiomáticas en español. En un principio, se piensa que, al dominar el francés, se podría utilizar este idioma para entenderse con aquellas personas cuyo nivel de español es insuficiente. Sin embargo, se detecta que, en la mayoría de las ocasiones, los encuestados poseen un menor nivel de francés que de español. Por lo tanto, y dado que la doctoranda no habla ni el *dariya* marroquí, ni el árabe, se solicita la asistencia de dos amigos arabófonos (un chico y una chica). De este modo, se limita el sesgo producido como consecuencia de encuestar sólo a individuos

con competencias lingüísticas en español.¹² Las tres personas que ayudan a la investigadora lo han hecho de forma gratuita y con el único interés de echar una mano. Y los tres fueron previamente familiarizados con el cuestionario para solventar cualquier duda que pudiera surgir. En todo momento, A., H. y R. estuvieron trabajando a la vez que la doctoranda, en el mismo sitio y hora. Cuando se alude a que se efectuaron en árabe, nos referimos a que han sido leídos a los encuestados en este idioma. Al finalizar cada jornada, se revisan todos los cuestionarios realizados ese día y se invalidan aquellos considerados de calidad insuficiente.

Por otra parte, en alguna ocasión se da el caso que varios miembros de una misma familia quieren realizar la encuesta. Sobre la marcha, se establece una norma para evitar distorsiones en la muestra: solamente se admite un cuestionario por unidad familiar.¹³

a3). Fechas de realización: El trabajo de campo se lleva a cabo durante los meses de septiembre y octubre de 2009. Primero se realizan los cuestionarios a los españoles que tuvieron lugar entre el 21 y el 25 septiembre. Posteriormente, se comienza con la población marroquí. En este caso, la tarea dura más tiempo, desde el 26 de septiembre hasta el 18 de octubre. Si bien se ha de aclarar que no se está sobre el terreno todos los días comprendidos entre estas fechas, sino y principalmente, los viernes, sábados y domingos.

Encuestar a la población marroquí no sólo implica una mayor inversión de tiempo, sino que es un trabajo mucho más laborioso. Evidentemente, el número de marroquíes por la calle no es el mismo que el de españoles. Esto conlleva que para ser eficientes se requiere ser más selectivo en los puntos y en los horarios de trabajo. De ahí, la concentración de la mayor parte del campo durante los fines de semana cuando se les puede encontrar en momentos de esparcimiento en parques, mercadillos o zonas donde se suelen reunir habitualmente. Frente a los españoles, también se tarda más en

¹²Por lógica, y también como reflejan los resultados de la muestra, el nivel de castellano se vincula con los años de residencia en España. Como la investigación se refiere al conjunto de la población marroquí en la Comunidad de Madrid resulta necesario que todo tipo de personas estén representadas.

¹³ Se han efectuado algunos cuestionarios a personas unidas por vínculos familiares (por ejemplo, primos) pero siempre que no habitaran en una misma unidad doméstica.

realizar las encuestas al colectivo marroquí porque en los bares frecuentados por hombres marroquíes¹⁴ a los que se acude siempre hay gente con ganas de charlar. Estaban interesados en saber por qué una española quiere conocer su cultura. La simpatía que esta circunstancia les produce es aprovechada por la investigadora para quedarse largos ratos y escuchar las historias que cada cual cuenta, en un ejercicio de poner en práctica el necesario desplazamiento requerido para el trabajo de campo (Velasco y Díaz de Rada, 1997). Desplazamiento que entendemos según la definición de estos autores como una: “(...) *neutralización de los prejuicios etnocéntricos de partida: visiones, valoraciones, juicios, percepciones cristalizadas, hábitos instalados que interfieren en el conocimiento y comprensión de la cultura objeto de estudio*” (Velasco y Díaz de Rada: 1997:29). Se trata, en definitiva, de una incursión cualitativa dentro del trabajo cuantitativo.

En alguna ocasión, más de una persona muestra una mayor curiosidad e invita a tomar un té a la doctoranda. Propuesta realizada en tres o cuatro momentos y que siempre son aceptadas. Si bien, en más de una ocasión, existe por parte del marroquí una cierta voluntad de flirteo. No obstante, el simple hecho de ver la actitud mostrada, cuál es el tema de conversación propuesto, etc, supone información que proporciona orientaciones complementarias a los datos principales obtenidos mediante la encuesta o, posteriormente, en el grupo de discusión. Charlas informales que siempre son anotadas en la ficha de campo pertinente. No obstante, esta actitud de la investigadora tan dispuesta e inocente, -ingenuidad en parte fingida-, es reducida a lo largo de los meses de campo. No tanto en esas “charlas de té” donde se es muy consciente de que el individuo/s en cuestión era un desconocido y de la posibilidad de que la charla pudiera suscitar expectativas de lo que no era; sino posteriormente, durante el trabajo de contactación para los grupos de discusión. En esos casos, el intermediario marroquí solía ser el conocido de algún conocido, y por lo tanto, existe una predisposición a la confianza por parte de la investigadora. Fue, precisamente, con estas personas de algún modo “conocidas” con quien se vive algún malentendido.

¹⁴ En ninguna ocasión se ha visto a mujeres en estos bares –donde no se sirve alcohol, aunque en algunos se vende cannabis-, ya que éste es un espacio reservado a los varones.

a4). *Selección de los lugares de muestreo*: Los puntos de muestreo son seleccionados en función de criterios de cierta representatividad estructural. Así, el campo se ha llevado a cabo en distintos puntos de la Comunidad y de la ciudad de Madrid, característicos, cada uno, de realidades socioeconómicas diferenciadas. Sin embargo, esta búsqueda de representatividad estructural no ha implicado que los lugares de recogida de información hayan sido los mismos para ambas poblaciones. Con la muestra de españoles, la elección de lugares de trabajo sólo se sustenta en criterios socioeconómicos. Por el contrario, con la población marroquí, cuyas características socioeconómicas son similares en el grueso del colectivo, la diversidad de los puntos de muestreo se ha basado también en otros criterios: lugares de procedencia en Marruecos o diferencias étnicas. También y como criterios prácticos de trabajo, se aplica una *lógica situacional* (entrevistar al azar a quien quisiera pararse) y se toma en consideración la accesibilidad. Ello motiva que, en el caso específico de la población marroquí, se ponga un mayor énfasis en acudir a los lugares en momentos en los que se sabe *a priori* que se va a encontrar una gran concentración de individuos: los parques y los mercados a determinadas horas, las salidas de las mezquitas después del rezo, los bares frecuentados por marroquíes, los centros comerciales, etc.

Los lugares seleccionados para la población española son los distritos de Fuencarral-El Pardo (centro comercial “La Vaguada”); Tetuán (Estrecho, Cuatro Caminos y Nuevos Ministerios), Salamanca (Corte Inglés de Goya) y Carabanchel (zona plaza Elíptica). Se piensa que el centro comercial de “La Vaguada” y algunos puntos del distrito de Tetuán (zona de Estrecho y Cuatro Caminos) son los lugares más adecuados para encontrar a las clases medias. El barrio de Salamanca y Nuevos Ministerios son escogidos para seleccionar a encuestados con una situación económica acomodada. Por último, la Plaza Elíptica se elige como lugar propicio para entrevistar a la clase trabajadora. No obstante, hemos de puntualizar que no se ha establecido un número predeterminado de individuos para cada barrio, puesto que las variables independientes para la asignación de cuotas son sólo el sexo, la edad y la etnia en el caso de los marroquíes. Por otra parte, el hecho de realizar el campo en un lugar concreto no implica que todas las personas allí encuestadas sean de ese barrio. De hecho, en muchos casos, sólo trabajan en la zona. Un ejemplo de ello, puede ser el

encuestar a cuatro taxistas, dos conserjes y un profesional de la limpieza urbana entre Nuevos Ministerios y el distrito de Salamanca. Lugares, que atendiendo al nivel económico de sus residentes, *a priori* no coincide con las profesiones de los entrevistados. Esto es, los puntos seleccionados son indicativos del estatus socioeconómico sólo hasta cierto punto. Otro ejemplo es el centro comercial “La Vaguada,” que cuenta con una gran afluencia de público y, por lo tanto, la composición sociológica es heterogénea y no se corresponde únicamente con los residentes en el barrio del Pilar. En relación a la población marroquí y dada la heterogeneidad de la Comunidad de Madrid es necesario dividirla en tres zonas de obtención de información que reflejen los tres entornos principales donde se sitúa la inmigración marroquí en la Comunidad:¹⁵

- 1) *Madrid capital*: Tetuán, Lavapiés y las mezquitas, tanto la de la M-30, como la de Estrecho.
- 2) *Cinturón sur*: Parla, Fuenlabrada y Leganés.
- 3) *Sierra madrileña*: Villalba.

En Madrid capital se cubre un amplio panorama de lugares. En el distrito de Tetuán nos centramos en la Plaza de La Remonta, el mercadillo dominical de La Ventilla (Avda. Príncipe de Asturias) y la mezquita de Estrecho (C/Anastasio Herrero). En Lavapiés, se acude tanto a la salida del Centro Hispano Marroquí de la Comunidad de Madrid (C/Argumosa), al Centro Cultural La Reina, así como a bares, recreativos y supermercados en donde coincide población española y marroquí.

¹⁵ Para ver la evolución hacia lo que López García denomina “periferización” de los marroquíes de Madrid capital al conjunto de la Comunidad Autónoma durante el periodo comprendido entre 1992 y el año 2000, véase: (López García, 2004 c: 347-348). La lógica de este proceso fuera del casco urbano se encuentra en la posibilidad de habitar en viviendas de precio más asequible.

Los puntos seleccionados dentro de estas zonas obedecen a una lógica, principalmente, numérica, pero también práctica. A modo de ilustración, mientras que se conoce la gran cantidad de beréberes existentes en Villalba -no se tiene constancia de ello en Móstoles-, y además, se sabe de lugares habituales de reunión en este municipio, mientras que no se dispone de esta información para Móstoles; por estas razones, se incluye Villalba y no Móstoles, aunque la segunda ciudad cuente con más población que la primera.

Las localidades del sur seleccionadas son las tres que cuentan con una mayor proporción de población marroquí. Parla es el municipio de la CAM con más inmigración marroquí. Representa el 5,92% sobre el total. (Informe Demográfico población extranjera en Madrid, 2009: 188) En Parla se trabaja en dos puntos: el centro de la ciudad y en Parla-Este (zona totalmente nueva donde han sido realojados gran cantidad de marroquíes). El segundo lugar con más marroquíes residentes es Fuenlabrada, con una tasa parecida a la de Parla, 5,58% (Informe Demográfico Población Extranjera en Madrid, 2009: 188). En esta ciudad se realizan las encuestas en el conocido popularmente como “barrio moro,” ya que, en este enclave, se concentra gran parte del colectivo marroquí del municipio. Zona que se caracteriza por estar económicamente deprimida. En este lugar, el trabajo resulta más difícil. Se percibe una actitud de *estar a la defensiva* entre los varones jóvenes que dificulta obtener respuestas de su parte.¹⁶ Leganés se sitúa en tercer lugar en densidad de población marroquí (4,48%; Informe Demográfico Población Extranjera en Madrid, 2009:188). En Leganés se encuentran individuos (en su mayor parte, procedentes de la provincia de Nador), que se consideran árabes y bereberes. Identidad que, como ya se ha explicado, se denomina *dual*. De hecho, y a diferencia de Villalba (en donde los marroquíes proceden de zonas rurales berebófonas de Alhucemas), estos marroquíes también hablan *dariya* fluido y muchos están casados con árabes. Villalba cuenta con una tasa de marroquíes del 3,25% (Informe Demográfico Población Extranjera en Madrid, 2009:188) y aunque, numéricamente, su representación es menor a la de Móstoles (3,86%) o Getafe (3,41%),¹⁷ es elegida por albergar una población con características particulares: beréberes procedentes de zonas rurales y berebófonas de Alhucemas (Tamayo D’Ocon, 2004 342). Frente a otros lugares, se observa una menor cantidad de mujeres en la calle

¹⁶ Si bien y aunque en menor medida, dicha apreciación ha sido más propia de los varones en función de su grupo de edad (0-19 años) y no sólo por el municipio de residencia. En Villalba también resultó arduo entrevistar a un par de jóvenes en este tramo de edad.

En todo caso, se plantea como posibilidad que algunos de estos jóvenes actúen bajo los mismos parámetros de identidad musulmana asertiva que menciona Jacobson (1998). También se tiene ocasión de ver que algunos de ellos afirman con orgullo su condición de musulmanes a la par que se encontraban “trapicheando” con sustancias ilegales en un parque de Fuenlabrada. Sin embargo, la actitud mayoritaria de estas personas que se puede calificar como “difíciles” es el pasotismo, incluido también en el ámbito religioso.

¹⁷ Aunque no se realiza trabajo de campo en Móstoles o en Getafe se considera que al haber delimitado un ámbito como “Corona Sur” e incluir en éste a Parla, Fuenlabrada y Leganés, no resulta necesario hacer cada uno de los municipios correspondientes al denominado “cinturón sur”.

y un nivel de español muy deficiente por parte de éstas; así como una escasa competencia lingüística percibida incluso en aquellas mujeres que llevan más de diez años en España. Por lo que se puede observar, además de lo que se pregunta a los lugareños, las mujeres beréberes casadas, cuando salen a la calle solas, lo hacen por algún motivo determinado: llevar a los hijos a la escuela, sacarlos al parque o hacer la compra. Tarea esta última que se hace también en compañía del marido o como actividad de asueto familiar. Así, el Carrefour los domingos de primero de mes, es un lugar donde poder encontrar a familias marroquíes o a grupos de chicas jóvenes que salen a esparcirse. El escaso nivel de español y la dificultad de acceso que suponen las mujeres beréberes casadas son circunstancias que entorpecen el trabajo de campo en Villalba. No obstante, en alguna ocasión, puede ser subsanado gracias a R., el guardés que trabaja en casa de una amiga de la investigadora.¹⁸ Gracias a sus traducciones informales al *chelja*, se puede terminar alguna encuesta ya iniciada que de otro modo hubiera sido imposible dar por válidas, pues el idioma suponía una importante barrera para la comprensión mutua.

Las tablas 2.7 y 2.8 reflejan cuantos entrevistados se efectuaron en cada zona de la ciudad. De manera que se obtiene una aproximación relativa a la representación socioeconómica de cada colectivo. Aunque se ha advertido del peligro de establecer una asociación tan directa. Por ejemplo, en el caso de los marroquíes, aunque veintiuna personas se encuestan en las mezquitas en viernes, no todos van a rezar, ya que tres son vendedores y uno es un mendigo.

¹⁸ Se está especialmente agradecida a R. porque introduce a la doctoranda en su entorno socio-familiar, a través del cual se conoció de primera mano las deficiencias habitacionales en las que viven muchos de los marroquíes en Villalba.

Tabla 2.4: Distribución de los encuestados españoles por distritos

Edad	Tetuán		Total	Carabanchel		Total
	Sexo			Sexo		
	Hombres	Mujeres		Hombres	Mujeres	
0-19 años	0	6	6	0	1	1
20-29 años	0	1	1	2	2	4
30-39 años	5	4	9	0	5	5
40-49 años	4	6	10	2	0	2
50-59 años	4	2	6	2	2	4
Más de 60	3	2	5	1	3	4
Total	16	20	37	7	13	20
	Fuencarral-El Pardo		Total	Salamanca		Total
0-19 años	4	3	7	5	0	5
20-29 años	3	2	5	1	2	3
30-39 años	1	0	1	2	0	2
40-49 años	0	1	1	2	1	3
50-59 años	0	0	0	0	3	3
Más de 60	7	1	8	0	5	5
Total	15	7	22	10	11	21

Fuente: Elaboración propia.
N=100

a5) *Análisis de los datos*: El nivel de análisis de los datos es de dos tipos: univariable y bivariable, aunque éste último caracteriza el grueso de la sección. El análisis univariable es aquel mediante el cual se describen los resultados obtenidos de la observación de una sola variable. Por el contrario, el análisis bivariable se caracteriza por cruzar dos variables entre sí. El resultado se refleja en tablas de contingencia también llamadas de doble entrada, en donde se realiza una clasificación de la muestra. Cada valor de la tabla es el cruce de una fila y una columna (variable dependiente vs. variable independiente). Aunque no se realiza un análisis estadístico inferencial, la muestra de españoles refleja como la dimensión emocional, en su vertiente religiosa, muestra unos resultados próximos a la realidad sociológica española.

El análisis de los datos consta de varios pasos que se describen a continuación: la grabación y codificación; depuración de errores y la realización de las pruebas de significatividad pertinentes.

El análisis de los datos ha requerido aprender a manejar el programa SPSS cuyo dominio se adquiere a medida que se avanza en la investigación. Para aprender a utilizarlo se asiste a las clases impartidas en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid (octubre 2009-febrero 2010).¹⁹

El proceso de grabación y codificación se realiza por dos personas: la doctoranda y una socióloga conocedora del programa. C. efectúa la codificación de la muestra de españoles mientras la investigadora mira y aprende cómo hacerlo. Con los marroquíes, la doctoranda codifica la base de datos y C. revisa el trabajo. La grabación se realiza del siguiente modo: C. escribe los datos dictados por la doctoranda. Para reducir al máximo los errores en este proceso, se revisa a la inversa: la investigadora revisa en el ordenador los resultados dictados por C. En una segunda fase de depuración de los datos, se sacan las frecuencias simples de cada pregunta y se comprueban los resultados.²⁰

Para averiguar las relaciones de asociación existente en el análisis bivariante, se utiliza el estadístico chi-cuadrado. Generalmente, se asume que chi-cuadrado es estadísticamente significativo cuando es igual o inferior a 0,05, lo cual implica que dicha relación existe en el 95%, o más, de los casos.²¹ No obstante, el chi-cuadrado no puede ser calculado cuando en alguna categoría la cifra es cero y, en todo caso, para que sea estadísticamente significativo cada celda ha de contar con un mínimo de cinco observaciones.²² Esta puntualización puede llevar a preguntarse si es pertinente utilizar

¹⁹ Resulta obligado mostrar mi agradecimiento a C. que, además de enseñarme lo básico del SPSS, me introdujo en Fuenlabrada, ámbito donde se realizaron algunas encuestas y totalmente desconocido para la doctoranda. Su interés y buena disposición superaron la mera relación de trabajo.

²⁰ En el momento de la grabación de los datos y debido al manejo puramente operativo del programa, éste se realiza en una base de datos para cada colectivo. Grabación que impide efectuar las pruebas de significatividad que comparen las poblaciones española y marroquí. Para evitar que las medidas de asociación fueran exclusivamente intra-culturales se integraron ambas bases en una sola. Como el proceso era demasiado complejo para efectuar por la doctoranda, cuyos conocimientos eran insuficientes fue necesario contar con clases particulares con el profesor de SPSS de la UCM que imparte el curso referido.

²¹ Para lograr un margen más amplio de relación estadística se aumenta el margen de significatividad hasta el 0,09. Con lo cual, se amplía el margen de error hasta el 9%, o lo que es lo mismo, la relación de asociación se cumple para un 91% o más de los casos.

²² Agradecemos a Álvaro Martín e Igor Sádaba su ayuda en la clarificación de dudas de este apartado. Para obtener más información acerca de las particularidades del comportamiento del chi cuadrado, véase: Vicens y Molina (2005). Disponible en:

http://www.uam.es/personal_pdi/economicas/eva/pdf/tab_conting.pdf

este estadístico cuando se encuentra sujeto a tantos matices de meticulosidad científica en muestras tan pequeñas como las aquí manejadas. Más si cabe cuando existen otras opciones como Hamda o la G de Fischler, además de toda la familia de medidores que corrigen los errores del estadístico (V de Cramer, coeficiente de contingencia, Phi). La respuesta a esta pregunta reside en que, en Ciencias Sociales, el chi cuadrado no sólo es la medida de asociación más extendida y generalizada, sino que prácticamente sólo se utiliza ésta porque se trata del estadístico más fácilmente interpretable. En el caso concreto de esta investigación, el interés no reside tanto en la significatividad estadística que tiene el chi cuadrado en la muestra, sino en las posibilidades que el análisis cuantitativo ofrece para plantear las hipótesis de trabajo que, posteriormente, son verificadas mediante el análisis cualitativo. Por este motivo se elige este estadístico y se aplica a pesar de tratarse de una muestra pequeña.

b). Grupos de discusión

b.1) Justificación metodológica: La técnica de diálogo grupal que se utiliza es el grupo de discusión ideado por Ibañez (1991 [1979]), pero basado en la justificación metodológica de Martín Criado (1997), quien entiende el grupo de discusión, no desde un enfoque psicoanalítico como hace Ibañez,²³ sino como una situación social, donde se introducen reglas y constricciones sobre lo decible (Martín Criado, 1997:81). El grupo de discusión es un micro grupo donde existen modelos socioculturales de aceptabilidad de los discursos que marcan el discurso estándar de una comunidad. Se trata de la técnica idónea porque permite (Colectivo Ioé, 2010:83):

a) "Delinear grandes líneas motivacionales, que se mantienen no siempre en un plano consciente para los hablantes".

b) "Identificar las principales fracciones discursivas en presencia".

²³ El enfoque psicoanalítico se basa en los grupos-T (terapéutico) y no supone un modelo conceptual adecuado para los grupos de discusión por diversos motivos: se trata de un grupo base, en donde no existe recubrimiento alguno de lo social como tampoco existen reservas informacionales (aquellos aspectos que el sujeto no cuenta en público). Además, se caracteriza por existir una relación de tutela ejercida por el psiquiatra quien "repara" aspectos de la psique de un sujeto que, en esencia, es su cliente. Para saber más sobre diferencia entre grupos-T y los grupos de discusión, véase: (Martín Criado: 1997).

c) “Establecer las interpretaciones contextuales que traten de explicar las diferencias discursivas desde las relaciones sociales existentes en el contexto histórico concreto de los hablantes”.

Es decir, averigua la *cristalización de las imágenes sociales* realizada por los sujetos y los discursos representativos en la estructura social a través de la perspectiva *emic*. Profundiza en el universo de sentido que los participantes conceden a los temas tratados y detecta tendencias dominantes y minoritarias dentro del grupo de referencia. A partir de la perspectiva *emic* ofrecida por los participantes, el investigador analiza la información y proporciona un discurso externo al producido por los sujetos.

La elección de esta técnica cualitativa se aborda como una técnica de investigación complementaria a las encuestas, en tanto que no se puede establecer diversos grupos de discusión en cada franja de edad y en cada tramo, pero tiene más peso en la investigación dado su mayor aportación teórica. Se opta por esta técnica de conversación grupal frente a otras posibles, como la entrevista en grupo o el grupo enfocado, por entender que se trata de la metodología que responde de modo más adecuado a un paradigma interpretativo, esto es, a una lógica auténticamente cualitativa y no a una mera extensión de los datos cuantitativos. Este aspecto se traduce en diversas cuestiones: “*la no directividad del preceptor permite captar no sólo la información, sino también la significación, lo cual permite indagar en las formas en que los colectivos construyen significados en sus dinámicas de interrelación*” (Colectivo Ioé: 2010:82). Otra diferencia que lo singulariza de los grupos enfocados es la *lógica procesual* caracterizado por “*la primacía del grupo y no del guión, ya que éste es entendido como una serie de <<preguntas a tratar>> y no como un rígido corsé de preguntas y respuestas en donde el moderador gestiona el transcurso del discurso*”²⁴ (Colectivo Ioé, 2010:82).

²⁴ La práctica de los grupos demuestra que, con una serie de objetivos que se han de cumplir –cuántos más sean con mayor motivo- y un tiempo limitado, una aplicación purista de la metodología del grupo de discusión resulta auténticamente difícil, sino directamente imposible de lograr. El grupo corre el riesgo de convertirse en una suerte de híbrido entre esta técnica y el grupo enfocado, ya que el moderador aunque conceda total libertad en la cuestión, marca un tiempo máximo para cada asunto. Esta es, sin duda, la dificultad más relevante para utilizar esta metodología tal y como es planteada por Ibañez. A no ser que se

b.2). *Criterios de composición de los grupos de discusión.* Los grupos de discusión constan de tres fases en su diseño: la selección de actuantes, el esquema de actuación y la interpretación y el análisis (Ibañez, 2003: 264). En este aspecto, seguimos a Ibañez, pues él fue quien establece las normas básicas de cómo llevarlo a cabo y éstas tampoco han sido modificadas posteriormente por sus discípulos, al menos en el plano teórico. A continuación, se explicitan las condiciones y criterios utilizados para seleccionar a los participantes. Para ello, se va a atender a las necesidades impuestas por la propia técnica, así como a las determinadas por el objeto de investigación.

En primer lugar, es necesario que la selección de los participantes dentro del grupo de discusión represente todas las posiciones estructurales dentro de un discurso social. Si bien esto no implica forzosamente que las posiciones del microgrupo sean un reflejo de los discursos y procesos sociales de largo alcance (Colectivo Ioé, 2010: 80). La representación estructural, es por lo tanto, relativa. “*Un diseño esmerado pone de manifiesto una reflexión cuidada de las variables clave que estructuran el campo social estudiado*” (Colectivo Ioé, 2010: 80). Por esta razón, lo importante, como señala Ibañez, es incluir todas las relaciones relevantes, pues cuánto más enfocada esté la selección, más definida será la información (Ibañez, 2003:265).

En segundo lugar, la composición de todo grupo de discusión requiere de un equilibrio entre homogeneidad y heterogeneidad. Los *criterios de homogeneidad* tienen por objetivo proporcionar cierta similitud al grupo. De esta manera, se evita la excesiva heterogeneidad que hace imposible la interacción verbal (Ibañez, 2003:275), y al mismo tiempo, se deja un amplio espacio a la diferencia.

Los *criterios de homogeneidad* aplicados son los siguientes: *sexo, edad, ingresos por hogar, capital escolar, proyecto migratorio y etnia*. Ahora bien, si sólo se hace referencia a los criterios de homogeneidad se elude una variable esencial dentro del colectivo marroquí: la etnia. Dado que la etnia es una de las variables independientes del estudio, cuya importancia ya se ha puesto de manifiesto en la parte cuantitativa de la investigación, no tenerla en consideración conllevaría obviar una parte del discurso de

disponga de la posibilidad de dedicar una hora y media a un solo tema. Circunstancia que tiene más posibilidades de ser llevada a cabo en la investigación aplicada a los mercados que en la académica.

los marroquíes en la Comunidad de Madrid. Por ello, además de los criterios de homogeneidad establecidos, la *etnia* resulta un *criterio de heterogeneidad* clave que se debe aplicar en la composición de los grupos. Asimismo, también se incluye el estado civil como criterio de heterogeneidad.

El *sexo* y la *edad* son circunstancias de capital importancia en un doble sentido. En primer lugar, y desde un punto de vista metodológico, entre ellas se establece una relación de *heterogeneidad excluyente*, lo cual tiene unas consecuencias prácticas que dificultan, sino imposibilitan la interacción verbal entre los sujetos (Ibañez, 2003:276). En el caso del sexo del participante, la heterogeneidad excluyente entre los sexos, se manifiesta en que la comunicación no es posible en todos los temas (Ibañez, 276). Se considera además, que esta característica puede verse acentuada en el colectivo marroquí, pues los roles de género se encuentran más delimitados, por lo que en un grupo mixto, las posibilidades que las mujeres pueden tener de verse “silenciadas” son mayores. Con la edad, ocurre algo semejante. El tándem padres-hijos, o personas que reproduzcan ese tipo de relación, impide la libertad en el fluir del discurso de los “hijos” (Ibañez, 2003: 276). De ahí, la importancia de que las edades no difieran demasiado entre sí.

En segundo lugar, y desde la experiencia aprendida en la propia investigación, la parte cuantitativa evidencia la importancia de las variables del sexo y la edad. Dichos factores, se muestran como rasgos de diferenciación significativa tanto a nivel intercultural como intracultural. Por lo que, la propia exigencia de la investigación, obliga a aislar estas variables, tanto dentro del endogrupo (hombres de mujeres), como entre los colectivos (mujeres españolas de mujeres marroquíes y hombres españoles de hombres marroquíes).

Existen otra serie de relaciones excluyentes, como las determinadas por las oposiciones campo-ciudad o clases sociales. En esta tesis, el antagonismo campo-

ciudad²⁵ no es excesivamente importante, pues todos los participantes viven en la ciudad o en barrios periféricos.

Lamentablemente, el diseño ideal, es decir, aquel que engloba todas las situaciones sociales previamente investigadas mediante la encuesta, requiere de una inversión de medios inasequible a nuestras posibilidades. La cantidad de grupos precisados para un estudio de tal envergadura se encuentra más allá de la capacidad humana y económica que un único investigador puede llevar a cabo por sí mismo. Dichas constricciones obligan a enfocar el análisis en un grupo social, que por sus características, resulte de especial relevancia. Por este motivo, se encuadra el estudio en los *tramos de edad* comprendidos entre los *veinte y los veintinueve años* y los *treinta y treinta y nueve*. La elección de estas franjas se sustenta en las razones que se exponen a continuación. En primer lugar, la parte cuantitativa muestra que, hasta los cuarenta años, las identidades aún se encuentran en transformación. Por lo tanto, resulta de interés profundizar en los cambios que tienen lugar y cómo se llevan a cabo en personas que, por su desarrollo evolutivo, todavía se encuentran en un proceso de formación donde hay lugar para modificaciones y reelaboraciones. En este sentido, los tramos elegidos están formados por adultos y adultos jóvenes, es decir, personas que aún se encuentran sujetos a transformaciones en la forma de vivir y entender el mundo, pero a la vez, tienen una madurez de la que se carece en la adolescencia.

En segundo lugar, la pirámide de edad de la población española y marroquí diverge de manera sustancial, por lo que, el sentido común, requiere escoger tramos que estén sociológicamente representados en ambos grupos.²⁶ Por ejemplo, el interés de una investigación a los mayores de sesenta podría estar cuantitativamente justificada en el caso de los españoles, pues representan un 22,3% de la población (INE, 2008) pero no en el caso de los marroquíes, cuyo porcentaje es del 5,2% (Informe Demográfico de

²⁵ Es cierto que existen diferencias respecto al origen, rural o urbano del inmigrante. No obstante, en la investigación nos limitamos a señalar cómo se vive en el momento actual y en este sentido, no se puede señalar que exista tal diferencia.

²⁶ Sólo la opción entre cero y diecinueve años, sumada a la comprendida entre los veinte y los veintinueve abarcaba a un número mayor de individuos (32,1% españoles; 51,8% marroquíes). Si bien, se decide no estudiar a los adolescentes, por entender que, en esta edad, la personalidad del individuo se encuentra especialmente poco formada. En definitiva, se pretende disminuir lo máximo posible el impacto que sobre la investigación pudieran tener factores relacionados con el propio proceso evolutivo del individuo en una fase, como es la adolescencia, donde la personalidad se encuentra en plena formación.

Población Extranjera en la Comunidad de Madrid, 2009). En los *tramos elegidos*, se investiga al *51,8% de la población marroquí* (24,8% veinte-veintinueve; 27,0% treinta-treinta y nueve) y al *29,1% de la española* (12,6% veinte-veintinueve; 17,3% treinta-treinta y nueve). Dicha combinación de franjas es una de las opciones que permite alcanzar al mayor número de personas en cada grupo cultural.

Los ingresos económicos por hogar, así como el capital escolar, entendido éste como la forma certificada del capital cultural (Bourdieu, 1988:291), tienen por finalidad encuadrar a los participantes dentro de un mismo ámbito educativo. La aplicación de este criterio de homogeneidad obedece a la lógica explicada por Ibañez de evitar la heterogeneidad exclusiva, así como a los resultados de la experiencia profesional.²⁷ Cuando se incumple esta pauta y se mezclan clases sociales distintas, las personas de estrato social inferior suelen permanecer calladas.

Los resultados del análisis cuantitativo muestran que la moda de los ingresos económicos por hogar se encuentra, tanto entre los españoles como entre los marroquíes, en el tramo económico que comprende desde los 700 hasta los 1,500 euros (28% españoles; 44% marroquíes).²⁸ Por lo tanto, en un primer momento, se establece que los participantes se deben situar en esta escala. Sin embargo, y dada la extrema dificultad encontrada durante la contactación para hallar a marroquíes que cumplieran esta característica, además de todas las demás requeridas, se flexibiliza el criterio y decidimos admitir la primera franja –hasta los 700 euros-. De esta forma, resulta mucho más fácil encontrar participantes disponibles, ya que el trabajo de contactación realizado muestra la dificultad para hallar individuos en el segundo tramo de ingresos. La experiencia adquirida en esta fase, sumada a los datos proporcionados por Aparicio (2005) sobre los salarios percibidos por el colectivo, induce a pensar que, en nuestros resultados, el segundo tramo de ingresos está sobrerrepresentado. En el límite superior se amplía el margen alrededor de doscientos euros, de modo que alguien no quedara excluido por situarse ciento cincuenta euros por encima de lo inicialmente estipulado.

²⁷ SIN AUTOR: “Los grupos de discusión,” *Proyecto de innovación educativa PIE 99/19*, Departamento de Sociología IV, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid, vídeos uno, dos y tres.

²⁸ En el caso de los marroquíes, el porcentaje de personas localizadas en este tramo de ingresos es el mismo que los hallados en la franja correspondiente a menos de setecientos euros mensuales.

Decisión tomada como resultado de considerar que el nivel de vida no se modifica por esa cantidad ni que tal circunstancia tenga una incidencia significativa en el discurso social del individuo.

En lo referido al capital escolar, como no se preguntó por el nivel de estudios en los cuestionarios, nos basamos en los datos proporcionados por las fuentes secundarias. El estudio número 2,824 del CIS (barómetro de diciembre de 2009)²⁹ muestra que el 66,1% de la población española tiene estudios de primaria, secundaria y bachillerato/FP grado medio (21,5% primaria; 24,4% ESO o bachiller elemental; 7,8% FP de grado medio; 13,4% bachillerato LOGSE). En el colectivo marroquí³⁰ se obtiene un porcentaje de índole general para cada nivel de estudios sumando los porcentajes de ambos sexos y dividiéndolos entre dos. El capital escolar equivalente al de población española entre la inmigración marroquí residente en la Comunidad de Madrid es del 67,5% (Giménez, 1996:95) repartido del siguiente modo: 5% estudios coránicos (8% hombres, 2% mujeres); 34,5% estudios primarios (39% hombres; 30% mujeres); 7% grado medio (porcentaje idéntico para ambos sexos); bachillerato 21% (20% hombres; 22% mujeres). Como se puede apreciar, en términos globales, las cifras son muy similares. Las diferencias se encuentran en el reparto de los porcentajes dentro de los niveles establecidos. Así, el nivel de estudios de Primaria entre los marroquíes es sensiblemente superior (34,5%)³¹ que el existente entre los españoles (21,4%). La razón de esta disimilitud es que los españoles han concluido estudios más avanzados, aunque el porcentaje global hasta Bachillerato sea prácticamente igual. Pese a que la opción ideal sería escoger a una persona para cada posición estructural (Primaria, Secundaria, Bachillerato), dadas las edades que se manejan para los grupos es prácticamente imposible encontrar a españoles de veinte años que, por ejemplo, se correspondan con un nivel de estudios de Primaria. Por este motivo, y en aras del pragmatismo, mientras que los participantes tuvieran *como máximo* un capital escolar de bachillerato, no se

²⁹ Pregunta 28.a <http://datos.cis.es/pdf/Es2824mar_A.pdf> [Consultado el 17 de febrero de 2010].

³⁰ Un estudio de Cebolla y Requena (2009:255) basados en los datos de la ENI 2007 muestran que la tasa de alfabetización de los jóvenes de 15 a 24 años es del 69,5% (77,4% hombres; 61,3% mujeres). Sin embargo, no explicita los niveles de estudio y la cifra se circunscribe a la edad referida, por lo que el dato no puede ser utilizado en la metodología y se indica aquí, tan sólo con un fin ilustrativo.

³¹ Si a los estudios de Primaria se suman los coránicos, que actúa como primera escolarización de los niños, la cifra roza el 40%.

selecciona a las personas en función de la variedad de categorías posibles.³² En el extremo contrario, se establece *como mínimo* saber leer y escribir, es decir, se excluye a la población analfabeta. Decisión que se adopta para lograr la homogeneidad necesaria en el grupo de discusión.

A diferencia que la ductilidad mostrada con el criterio socioeconómico, no se aplica esta flexibilidad con el capital escolar, pues esta característica tiene una mayor incidencia en el discurso social.³³

Para conocer el *estado civil* de los colectivos, nos remitimos a la parte cuantitativa del análisis y vemos que de los treinta españoles encuestados en las franjas señaladas, el 80% son solteros y un 20% han contraído matrimonio. De hecho, los seis casados se corresponden exclusivamente con la franja de personas situada entre los treinta y los treinta y nueve años. Por este motivo, no se incluye a ningún casado en la veintena en los grupos de españoles. En el colectivo marroquí de la muestra, de los cincuenta y un individuos encuestados, el 50,9% está casado y el 49,0% soltero. A diferencia de los españoles, sí existen casados en el grupo de edad de las personas situadas entre los veinte y los veintinueve años, aunque los solteros son mayoría (68% solteros frente a un 32% de casados). Porcentajes que, en la siguiente franja de edad, se invierten: 31% solteros: 69% casados). A tenor de las diferencias que se encuentran entre los dos grupos culturales, aunque el criterio que se aplica sea el mismo para ambas muestras, el estado civil, la proporción de personas en cada categoría no es, porque no puede serlo, igual.

En definitiva, y añadido a lo anterior, se aplica un *criterio de homogeneidad* más dentro del colectivo marroquí: el *proyecto migratorio*. El proyecto migratorio tiene por finalidad seleccionar sólo a aquellos individuos que hayan decidido quedarse a residir un largo periodo de tiempo en España. El interés de enfocar el estudio en este tipo de individuos reside en dos motivos. Por una parte, es con ellos con quienes se van a establecer relaciones interculturales de más larga duración. Por otro lado, debido al

³² No obstante, las fichas de los participantes en los grupos de discusión recogen esta información. De modo que se puede tener un control de las características educativas exactas de todos los participantes.

³³ La situación vivida con Salua, que se narra más adelante, resulta un ejemplo ilustrativo de la diferencia que, este aspecto, supone en la visión del mundo del individuo en función de esta variable.

carácter definitivo del proyecto migratorio es probable suponer, que estos individuos desarrollen un mayor grado de interacción cultural con el entorno.

No obstante, durante la contactación se pudo comprobar que la aplicación de un criterio estricto en este sentido, resulta imposible de llevar a la práctica. La primera generación vive una suerte de *mito del retorno* y piensa que volverá algún día, aunque sea en el momento de la jubilación. Casi el cien por cien de los contactados -no de los participantes finales en los grupos- se muestra dubitativo o sugiere que volverá en el momento de jubilarse. Por lo tanto, la flexibilización de este requisito conduce a que todo individuo que asegure querer quedarse en España, por lo menos, durante diez años, sea admitido como candidato potencial.

b.3). Número de participantes por grupo: Siguiendo a Ibañez (2003 [1979]), los grupos de discusión funcionan cuando tienen entre cinco y diez miembros. La razón estipulada para este número es que sólo a partir de cuatro actuantes, el número de canales es mayor que el número de elementos (personas). Como a medida que aumentan los participantes también lo hace la cantidad de canales, se debe evitar grupos con más de diez personas porque se fragmentan y subdividen (Ibañez, 2003:272-273).

Dentro de estos límites, el número de participantes en cada grupo de discusión es libremente fijado por el investigador de acuerdo con las necesidades y los criterios de selección previamente establecidos. La práctica profesional sitúa el número ideal de participantes entre siete y nueve personas.³⁴ La composición que se lleva a cabo es la siguiente: cuatro grupos, dos de españoles (uno de mujeres y otro de hombres) y dos de marroquíes (también divididos por sexos). Cada grupo está compuesto por ocho personas. En la muestra de españoles, los grupos se conforman del siguiente modo: cuatro individuos entre 30-39 años y otros cuatro entre 20-29 años. La igualdad en el número de personas en cada década se justifica en términos de población, ya que la diferencia porcentual es menor al 5%. De estas cuatro personas en edades comprendidas

³⁴ Es más, la lógica cualitativa propia de la técnica permite que, en el seno de una misma investigación, haya grupos con distinto número de individuos. Ello se sustenta sobre el hecho que cada persona ocupa un lugar de representación estructural con lo cual, si la posición está ocupada no se requiere un idéntico número.

entre los 30-39 años, dos están casados y dos solteros.³⁵ Mientras que las personas situados en la veintena, como ya se ha visto anteriormente, sólo podrán estar solteras. El resto de los criterios como, por ejemplo, capital escolar o ingresos mensuales, actúan del mismo modo que el del sexo, es decir, se consideran como requisitos *sine qua non* para poder participar.

Entre los marroquíes y en relación a la edad, la distribución de las ocho personas por grupo se realiza de la misma manera, cuatro 20-29 años y cuatro 30-39. Al igual que sucede con la población española, la diferencia porcentual entre ambos tramos de población es inferior al 5%, por lo que lo más adecuado es tener idéntico número de participantes en cada franja.

En relación al criterio étnico, resulta imprescindible que los árabes sean mayoría en los grupos de discusión, pues es lo consecuente con la realidad social de la inmigración marroquí en la Comunidad de Madrid. Una representación estructural matemáticamente adecuada equivale a escoger seis árabes, un beréber y un dual. Como resultado del redondeo, este razonamiento cuantitativo sobrerrepresenta unas décimas a los árabes, frente a las otras dos etnias. Motivos que llevan a aplicar una lógica del sentido común que sea más propicia para los objetivos de la investigación. Por su parte, la población dual se encuentra muy descompensada entre ellos (existen once hombres y sólo dos mujeres). Es más adecuado infrarrepresentar ligeramente a los árabes (cinco individuos por grupo) a favor de una pequeña sobrerrepresentación de los beréberes (dos personas por reunión). De este modo, al contar los beréberes con dos posiciones estructurales, se reducen los problemas derivados de tener un solo individuo en cada cuota.³⁶ Aunque, el mismo argumento podría ser aplicado con los duales. Es válido cuestionar por qué se escoge a dos beréberes y un dual, en lugar de un beréber y dos

³⁵ Dos personas casadas saturan la representación estructural de los casados, mientras que uno, lo infrarrepresenta. Ante la disyuntiva, se prefiere elegir a dos individuos casados para, de este modo, tener elementos para triangular la información y no atribuir al azar o características de la personalidad la obtención de unos resultados concretos. Circunstancia que es más fácil si la posición estructural se encuentra infrarrepresentada.

³⁶ Por ejemplo, que el resultado se deba al azar o a las características que sobre el discurso pueda tener la personalidad del sujeto. Aunque, en teoría, este último factor no ha de ser tenido en cuenta porque se trata de profundizar en los conceptos que subyacen al discurso; sin embargo, es una obviedad señalar que tal operación resulta más difícil cuando no se encuentra con otra posición discursiva, u otro grupo, con el cual se puedan contrastar los resultados.

duales o dos beréberes y dos duales. Ante esta disyuntiva, caben dos explicaciones. En primer lugar, el fenómeno dual se trata de un proceso de elaboración identitaria en desarrollo³⁷ y se considera de mayor relevancia sobrerrepresentar a una posición estructural sólidamente establecida (beréberes). En segundo lugar, el problema podría ser solventado añadiendo un dual. De este modo, en un grupo de nueve personas, los árabes seguirían siendo mayoría y beréberes y duales tendrían la misma representación, lo cual sería la solución matemáticamente perfecta. No obstante, al añadir una persona se desequilibra la distribución realizada por edades. Forzosamente, alguno de los tramos (bien, el de la veintena, bien, el de la treintena) quedaría descompensado. Ya que, los resultados cuantitativos reflejan diferencias más relevantes en función de la edad que de la etnia, se prefiere privilegiar este hecho (eligiendo un número par de participantes) que equilibrar la composición étnica a cambio de desestabilizar la edad. No obstante, se tiene que tener en cuenta que, a diferencia de los otros dos grupos étnicos, se carece con los duales de elementos para triangular la información, con lo cual, los resultados han de entenderse como orientaciones que requieren profundización en futuras investigaciones.

b.4). Contactación: El primer dilema que se plantea al respecto es si el moderador del grupo y el contactador deben o no ser la misma persona. Tanto Ibañez (2003 [1979] y 1991a) como Martín Criado (1997) indican que no debe realizarse de este modo, pues se establece la mencionada *lógica del don* o *dinámica de circulación de la deuda* basada en la concepción de intercambio, propio de la burguesía capitalista, en la cual receptor y participante contraen obligaciones derivadas del pacto implícito o explícito. Ibañez argumenta que el intermediario (contactador) sirve para liberar al investigador de las posibles deudas contraídas (Ibañez, 1991, *b*). Otros argumentos en contra de que los papeles de contactador y preceptor sean desarrollados por la misma persona hacen hincapié en las filias y las fobias que se pueden establecer entre el participante potencial y el contactador y cuyas consecuencias pueden repercutir en los resultados.

³⁷ Para profundizar en esta cuestión y conocer a qué se debe se requiere que posteriores trabajos lo investiguen a través de la entrevista en profundidad. Cuestión que no se ha realizado, pues no es objeto de investigación de esta tesis.

Dado el ámbito en el cual se inserta este trabajo, dentro de una investigación doctoral, se considera ineludible que la investigadora realice ambas tareas. Se estima que éste es el método más eficaz para controlar todo el proceso personalmente, pues si los participantes no están bien escogidos, el grupo puede malograrse y no existe repercusión más grave sobre los resultados que el fracaso de una reunión. Por lo tanto, al realizar la propia doctoranda la selección de los participantes, así como aportar la consigna de investigación que se les comunica, el proceso está supervisado en todo momento³⁸ y la responsabilidad de posibles errores sólo recae en la investigadora. Circunstancia que es más adecuada, ya que la tesis es el resultado de una investigación individual y no de grupo.

La segunda disyuntiva hace referencia a la contraprestación que los participantes han de recibir por la asistencia. Según Ibañez (2003 [1979]), no se debe ofrecer algo a cambio porque, aquí también, se establece una *lógica del don*. Sin embargo y frente a lo que dice Ibañez y Martín Criado (1997) en ausencia de una contraprestación económica, no existe grupo posible. Si los individuos no están vinculados de algún modo con alguien del grupo investigador (donde se incluye el contactador desde el momento que desempeña esa tarea), se puede dar por cierta la generalización de que la gente puede invertir el tiempo de forma gratuita, pero rara vez de forma altruista. Y si existe relación con el personal del equipo investigador, el lazo es mayor que cuando hay una motivación económica, pues hay alguna razón que motiva la asistencia, y además, gratuitamente. Como por ejemplo, hacer un favor a tu amigo el contactador. Dicho de otro modo, no se conoce grupo de discusión que no conlleve alguna contraprestación, ya sea material o de otro tipo. Por ejemplo, en la Facultad de Políticas y Sociología algún profesor se jacta de no pagar a los individuos que participan en sus grupos de discusión. Si bien delega en sus alumnos parte de la tarea de contactación. Evidentemente, el alumno que se presta a realizar esta tarea, espera mejorar su nota o algo similar, y quien acude lo hace por ayudar al alumno al cual, presumiblemente, conoce. ¿Acaso este mecanismo no establece la supuesta lógica del don de la que habla Ibañez? ¿No está el

³⁸ Los problemas derivados del mal desempeño profesional por parte de una empresa de contactación como –incidente que se explica más adelante en este capítulo– supone un argumento adicional para afirmar que el control personal del proceso es la variable más importante que se ha de vigilar cuando se realiza el trabajo de campo del grupo de discusión.

alumno en deuda con el participante y el profesor con su pupilo que ha hecho posible la investigación? En definitiva, se trata de una argumentación que la práctica no sostiene y, por lo tanto, nadie cumple; ni el mismo Ibañez, que ofrecía cheques regalo por acudir. En esta tesis, todos los participantes reciben una remuneración en metálico de veinticinco euros, sobre la que se les informa, sólo si cumplen los criterios establecidos, y si se muestra una disposición previa, estimada adecuada por la doctoranda.

La consigna de investigación es lo más ambigua posible, sin por ello faltar a la verdad, ya que la mentira molesta a la gente si se siente engañada. De esta forma, se evita que los individuos elaboren discursos previos que se reproduzcan en el grupo. Por este motivo, no se informa a los participantes acerca de que se trata de una investigación intercultural entre españoles y marroquíes en la Comunidad Autónoma de Madrid, cuyo objetivo es conocer el tipo de relaciones interculturales entre muestras de ambos colectivos. La consigna de la convocatoria es distinta en función del grupo de referencia. A los españoles, se les asegura que se trata de un estudio doctoral sobre pautas culturales de la población española en la Comunidad Autónoma de Madrid. A los marroquíes se les dice algo similar; a saber, se trata de una investigación doctoral en la que se quiere conocer cómo es la vida de los marroquíes en Madrid. Asimismo, se añade que se habla de “temas de la vida cotidiana.” Se evita utilizar el término “pautas culturales” (salvo cuando nos servimos de mediadores con un mayor nivel cultural), ya que no todos entienden una expresión algo compleja. Todos los participantes son previamente informados de que la sesión será grabada con audio y que se garantiza el anonimato mediante el uso de nombres ficticios y la no difusión del material grabado. En definitiva, se pide a los individuos un consentimiento informado de tipo verbal cuyo objetivo es cumplir los requisitos éticos propios a cualquier trabajo de investigación.³⁹

Una vez resuelta la consigna de la convocatoria resulta imprescindible establecer *dónde* pueden ser localizados los potenciales sujetos de estudio; tarea que resulta extremadamente complicada tanto con los españoles como con los marroquíes. La razón

³⁹ Para saber más acerca de los requisitos éticos que toda investigación ha de cumplir se recomienda: Davidson (1982).

de esta dificultad reside en las exigencias de la técnica. Los participantes no se pueden conocer ni entre sí, ni tampoco al moderador.

Si nos circunscribimos a la muestra de españoles, se comienza la contactación hablando con el personal de la Facultad de Políticas (UCM) de los turnos de la mañana y tarde. Limpiadoras, bedeles, camareros, personal de biblioteca, así como a algunos profesores y doctorandos. En este entorno, pocas personas conocen a individuos que cumplan con todos los requisitos, pues o superan los ingresos económicos por hogar o el nivel educativo establecido. Otros, sobrepasan la edad máxima de participación que, como ya se ha mencionado, se encuentra en los treinta y nueve años. Sólo en esta facultad de la Universidad Complutense, se estima que se habla con cerca de cincuenta personas y repercute en conseguir sólo dos participantes. A este modo de contactación directa por parte de la doctoranda, hay que añadir, parte del personal de servicios de otras facultades, como la de Ciencias de la Información (UCM) o los trabajadores del Club de Campo Villa de Madrid. Asimismo, se acude al Centro Cultural “La Reina” a actividades destinadas a un público que, potencialmente, pueda servir a los propósitos investigadores. El resultado de este enorme esfuerzo de tiempo y energía, en principio, sólo conlleva tres personas más. Es decir, tras una semana de intenso trabajo, sólo se cuenta con cinco participantes.

Los pocos resultados ponen en evidencia que resulta necesario abrir nuevas y más eficaces vías de contactación. Ahora bien, acertar en el *cómo* es la clave, y en ese momento, se desconoce. La doctoranda escribe algunos correos⁴⁰ a asociaciones del barrio de Tetuán, manda mensajes a todos los contactos del Facebook, llama a todas las

⁴⁰ El correo que se envía a todas las asociaciones es el siguiente: *Hola a tod@s, Me pongo en contacto con vosotros para ver si conocéis a alguien en vuestro entorno asociativo que pueda estar interesado en participar en esta investigación. Realizo la tesis doctoral en la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid sobre pautas culturales en la población española. Estoy utilizando una técnica de investigación llamada grupos de discusión en la cual necesito encontrar a hombres y mujeres que no se conozcan entre sí, ni tampoco a mí para hablar de pautas culturales. El grupo dura unas dos horas. Se realizará por la tarde (18:30) durante la semana del 19 de abril en la zona de Nuevos Ministerios. (el lugar exacto se proporciona a los participantes unos días antes). Se paga 25 euros por participar. Por favor, si conocéis a alguien que le pueda interesar que se pongan en contacto conmigo mediante correo electrónico [por privacidad evito poner este dato privado en la parte metodológica] o teléfono [ibid] durante esta semana. Muchas gracias, Lucía Ferreiro Prado; PERFIL: Edad: 20-39 años. Estudios: tope máximo, bachillerato. Esto es, alguien de primero de carrera, no puede participar. Admito FP en grado superior. Ingresos máximos por unidad familiar: 1,500 euros/mes. Nacionalidad: españoles de origen.*

parroquias de Vallecas, y a través de la Federación Regional de Asociaciones de Vecinos,⁴¹ se escribe a gran parte de las asociaciones federadas a este organismo⁴² en los siguientes barrios o localidades: Centro, Vicálvaro, Barajas, Carabanchel, San Blas, Moratalaz, Latina, Usera, Alcorcón, Fuenlabrada, Arganda del Rey, Villa de Vallecas y Villaverde. Medios a través de los cuales no se consiguen participantes.

Un tanto desesperanzada se plantea a mis compañeros de la Escuela de Inmigrantes de Tetuán, en donde se realiza la observación participante, los problemas hallados. La encargada de la Escuela sugiere que ella misma, colgaría mi correo con la información y los requisitos para participar en el grupo Google de la Plataforma de Asociaciones de Tetuán. Con un comentario introductorio de N. el sistema da sus frutos. El teléfono de la doctoranda termina en Asuntos Sociales de Leganés y en la agente de Igualdad del barrio de Tetuán. Se reciben alrededor de veinte llamadas con posibles candidatos. Una breve conversación telefónica es el medio utilizado para saber si se cumplen o no todos los requisitos, así como para averiguar si se cumplen las características personales para participar en una dinámica de grupo. A través de este sistema, se contacta con dos personas más. Aunque, una conversación telefónica tiene el problema fundamental de no ser tan visual, ni directa como la personal, el hecho de que los interesados se pongan en contacto con la investigadora y no al revés, tal y como tienen por costumbre las empresas de contactación de mercados, aporta un elemento de iniciativa por parte del sujeto que permite, en parte, subsanar algunas de las deficiencias del sistema telefónico.

Tras hablar con un profesor de la universidad Complutense, especializado en estudio cualitativo, se acude a las Redes de Oficinas de Empleo de la Comunidad de Madrid. Estrategia que resulta, sin duda, la más prolífica. Se escoge la oficina de AZCA por situarse cerca del lugar de residencia de la doctoranda. Allí se localiza a cuatro hombres y tres mujeres. Aunque, el público potencial es amplio y se encuentra, según la percepción de la doctoranda, en circunstancias propicias para ser abordados -esperando

⁴¹ <www.aavvmadrid.org> [Consultado en marzo de 2009].

⁴² Aquellos barrios excluidos lo son en razón de la inconsistencia entre el lugar y el perfil requerido. En los barrios donde potencialmente se pueden encontrar sujetos con las características necesarias, no todas las asociaciones son contactadas, pues por la naturaleza de las mismas (por ejemplo, de jubilados), resulta muy difícil encontrar al público objetivo.

en la cola y por lo tanto en muchos casos, aburridos-, se presenta una barrera esperable, pero difícil de superar, la falta de confianza. Barrera que no ocurre con los otros métodos comentados, ya que el medio escrito aporta en sí mismo credibilidad, más si se ha sido previamente introducido por alguien, como es el caso con N. Y tampoco existen cautelas cuando el potencial participante lo es en virtud de ser el conocido de alguien que se lo ha comentado previamente y esa persona que actúa voluntariamente como informante confía en la investigadora porque, a pesar de no conocer personalmente a la doctoranda, ubica la situación y se ha entrado en contacto en un contexto determinado, en concreto, su lugar de trabajo. Entorno laboral del intermediario con el que la investigadora tiene un contacto directo, ya como alumna de la universidad, ya como socia del club citado. Contexto situacional que aporta la necesaria credibilidad y confianza en la investigadora.

La suspicacia detectada en los lugares en donde se acude como una completa desconocida se manifiesta de diversas maneras. Algunas personas no acaban de ver que se les pague por hablar y sospechan que pueda existir algún interés publicitario no verbalizado. Otros dan muestras de no tomar en serio la investigación hasta conocer que hay un incentivo. Momento en el cual, se les excluye inmediatamente. Pues, si bien, es evidente que la retribución es un aspecto importante para lograr la asistencia de los participantes, no se menciona hasta el final. De este modo, se facilita percibir la actitud de la persona hacia la investigadora. Para una dinámica de grupo, como son los grupos de discusión, hay que venir con disposición a hablar y determinadas actitudes de desinterés, prepotencia o mala educación, ejercen como indicaciones claves para no seleccionar a esos individuos. Asimismo, tampoco se insiste con los dudosos. La información se ofrece y la persona a quien se le anotan los datos se convence a sí misma, sin presión alguna por parte de la investigadora.⁴³ De hecho, sólo en un caso se hizo una excepción y se anotó en la libreta de campo, “dudoso”. Esa persona a quien se comete el error de, finalmente, incluir confirma la asistencia tanto una semana antes como el día anterior, y sin embargo, no aparece al grupo. Esta experiencia ratifica lo

⁴³ El criterio seguido para la selección descansa, en última instancia, en el ojímetro. Esta intuición procede de la experiencia de calle que la doctoranda adquiere cuando trabaja como captadora de socios para Adena.

señalado: nunca se debe presionar, sino que debe existir un factor de motivación previo, que ha de ser complementario a lo económico.⁴⁴

En un momento dado, esto es, después de movilizar todos los esfuerzos descritos, todavía faltan individuos para rellenar las cuotas. Dado que se estima que las vías de contactación posible se han agotado para la fecha prevista, la doctoranda se pone en contacto con el Colectivo Ioé para pedir los datos de alguna empresa fiable con la cual poder contar para cerrar las cuotas que faltan. El Colectivo Ioé nos facilita el correo electrónico de una empresa del sector.⁴⁵ A través de esta entidad acuden un total de cuatro personas (dos hombres marroquíes y dos varones españoles). Cuando se llama a la compañía, se pregunta por su modo de trabajo y se insiste en dos cuestiones: no realizar la contactación a través de un listín telefónico, sino por redes informales o personales (para detectar y evitar actitudes pasivas de los participantes) y no contactar ni con una asociación marroquí que les nombra la doctoranda, ni con ninguna que se dedique a trabajar en Cañada Real. El motivo de no contactar con esa organización en concreto consiste en la desconfianza personal de la investigadora en la persona que lo gestiona, y por lo tanto, en el perfil de individuos que se pudieran enviar a través de este lugar. Tampoco se quiere encontrar a participantes para los grupos de discusión (españoles o marroquíes) en Cañada Real, pues las circunstancias particulares de esta zona de Madrid sitúan a sus habitantes en unas condiciones de potencial situación de marginalidad que no son objeto de este estudio

⁴⁴ Con el grupo de marroquíes se comete otro error, uno de los participantes llama con una semana de antelación para decir que no puede venir. Dado que esta persona era dual prescindir de él resulta un problema que, siete días de antes, no se cuenta con la seguridad de poder subsanar. El individuo asegura que tiene una clase de español que no se puede perder. La doctoranda se ofrece a darle una hora de clase particular gratuita y subir el incentivo a los cuarenta euros. A los dos días, el sujeto llama para tratar de incrementar la remuneración a cincuenta euros. En ese momento, al caer en la cuenta del error cometido, la investigadora asegura que no es posible, ya que contactar a alguien a través de la empresa resulta más económico (dato incierto). Sólo cuando se asegura que no va a haber un cambio de opinión al respecto, se echa para atrás. Este ejemplo, ilustra cómo determinadas actitudes del investigador -en este caso, por miedo a perder a un participante difícil de encontrar-, generan sinergias negativas para la investigación. En un principio, el individuo acepta la cantidad inicialmente pactada y quiere acudir para hablar y dar su opinión acerca de la vida de los marroquíes en España. Cuando se enfatiza el aspecto económico, la reacción obtenida se dirige en el mismo sentido: obtener el mayor beneficio posible. Tras el incidente se valora si prescindir de él o no y finalmente, se opta por mantenerle. A fin de cuentas, la responsabilidad es de la investigadora, el participante difícil de conseguir y el asunto había sido solucionado sin ceder.

⁴⁵ Los honorarios de la empresa ascienden a treinta euros por español contactado y cuarenta por marroquí.

La razón por la que se acude a esta empresa reside en que se considera *a priori* que si en el Colectivo Ioé están satisfechos con ellos -cuya solvencia y prestigio investigador es de sobra conocido-, resulta una prueba suficiente de su profesionalidad para contar con sus servicios. Nada más lejos de la realidad. Uno de los individuos marroquíes cuenta con la nacionalidad española, información que se adquiere en el mismo grupo, y que había sido un criterio básico de exclusión de marroquíes, pues la doble ciudadanía no es objeto de estudio en esta investigación. Cabe a todo esto añadir, que el conjunto de las personas participantes, incluido el hispano-marroquí, que llegan a través de esta empresa son “reunioneros.”⁴⁶

Para contactar con la población marroquí, se trata de diversificar lo máximo posible las vías de entrada en el colectivo. Para ello, se utiliza fundamentalmente las redes informales establecidas por la doctoranda a través de los meses de investigación previos en los cuales se efectúa la observación participante. También se hace contactación cara a cara en diversos lugares: a la salida de mezquita de Estrecho,⁴⁷ en el barrio de Leganés (en un bar frecuentado por marroquíes), en el *Centro Hispano Africano*, y en el *Centro Puente de la Esperanza*. Sistema que, en general, resulta mucho menos efectivo que con los españoles, y resulta aún menos relevante con las mujeres marroquíes, debido a la falta de confianza. Con las mujeres marroquíes, el método más eficaz, especialmente entre las mujeres casadas, es realizar la contactación a través de un intermediario con quien la potencial participante mantenga algún tipo de contacto o relación de familiaridad. De lo contrario resulta prácticamente imposible.

⁴⁶ Los “reunioneros” son aquellas personas que complementan su salario acudiendo a este tipo de acontecimientos. La práctica profesional desaconseja vivamente este perfil de personas en los grupos porque se trata de sujetos cuya voluntad por acudir sólo es pecuniaria. Por otra parte, al conocer el tipo de dinámicas de grupo, pueden influir en el transcurso de la conversación y convertirse en líderes o contralíderes con mayor facilidad, lo cual evita que surjan los individuos que emergerían naturalmente en semejante situación. Esta condición de participantes habituales se averigua tras llamar unos días después a uno de ellos para contrastar datos personales. Confirma, además, que nunca se repite con la misma empresa y que suele ser convocado con una frecuencia de una o dos veces al mes. Asimismo, pide a la doctoranda que no revele ante la empresa su falta de discreción porque no le volverían a llamar, lo cual indica la voluntad de engaño manifiesta de la entidad.

⁴⁷ Se puede comprobar que, como señala la literatura científica, la mezquita es un lugar que sirve como centro a través del cual se obtiene información y se establecen redes. Mucha gente llama a la doctoranda para participar en los grupos, no por el contacto establecido por ésta directamente en la mezquita, sino porque a través de amigos, parientes o conocidos se han enterado que alguien necesita gente y les han facilitado el número de teléfono móvil de la investigadora.

Creemos que las escasas participantes contactadas a través del cara a cara⁴⁸ directo y sin mediación, se debe a las características propias de la investigadora, en donde ser una mujer joven facilita que, en algunos casos, se supere el recelo inicial, pues se ve en la doctoranda alguien inofensivo. Más común en este tipo de contacto directo es que la persona en cuestión no termine de ver su participación en algo que no comprende bien, pero tampoco desconfía del todo y propone a la investigadora el facilitar el teléfono de algún miembro masculino de su entorno (marido, hermano, primo) para que acudan ellos. En otros casos, aunque se muestran interesadas, afirman tener que consultarlo con el marido y llamar a la doctoranda después para confirmar. La experiencia muestra que suelen ser bastante serias y se ponen en contacto. Si bien, la respuesta siempre es negativa.

Como ocurre con el caso de los españoles, tras agotar los recursos y redes disponibles, sigue faltando cuotas que añadir. Motivo por el cual se acude a asociaciones en relación directa con esta población. Opción que inicialmente, se había descartado para evitar que los individuos fueran enviados – con el riesgo de que hubiera criterios de selección aplicados por la organización desconocidos por la doctoranda- y no elegidos por la propia investigadora. En definitiva, tal decisión supone una ligera pérdida de control en el proceso de selección que no se pudo evitar con tres mujeres (dos a través del *Centro Hispano Marroquí* y otra a través de *Ibn Batuta*).⁴⁹ Sin embargo, iniciar la contactación –aunque sea cara a cara- en el seno de una institución resulta un sistema eficaz para establecer lazos de confianza debido fundamentalmente a dos razones: a) se encuentran en un ambiente distendido, en donde, generalmente, se disfruta de alguna actividad de ocio; b) las personas se fían porque esa confianza ha sido previamente depositada en la investigadora por parte de los miembros de esa institución a quienes ellas aprecian y/o respetan. Por ejemplo, el *Centro Puente de la Esperanza*,

⁴⁸ Sólo dos mujeres y ambas acaban no acudiendo, una porque no le deja el marido, la otra porque se va a Marruecos en las fechas señaladas.

⁴⁹ De modo indirecto, a través de *Ibn Batuta* llega otra persona más: el cuñado de una candidata que no podía participar por no cumplir con todos los requisitos. El *focus group* (G6) se forma a través de una de las personas que no llega a tiempo a la reunión para la que estaba convocada originalmente y con la esposa de uno de los participantes del grupo de hombres. Aunque para los grupos iniciales no se considera pertinente incluir a varias personas de un mismo hogar por las transferencias de información que pueden existir, y por tanto, la predisposición a venir con un discurso pre-elaborado, se flexibiliza este criterio en el *focus*, pues habían discurrido cinco semanas entre uno y otro.

que es el que más marroquíes congrega en el distrito de Tetuán, tarda tres semanas en conceder el visto bueno a la doctoranda para lo que, además de una visita y posteriores llamadas telefónicas fue necesario solicitar una carta al director de la tesis, firmada, sellada y avalada por la universidad. El resto de los centros no requirieron justificación institucional, pero sí una explicación concisa de los propósitos de investigación y, casi siempre, con una persona que ejercía de introductor previo ante el organismo. Por ejemplo, una conocida de la doctoranda facilita el contacto con una persona que trabaja en el Centro Hispano-Marroquí. Previamente, durante las encuestas se había tenido problemas al hacerlas a la salida de este centro. En definitiva, ganarse la confianza de un intermediario demuestra ser fundamental.

Resulta pertinente destacar el perfil de individuos que, finalmente, decide acudir a las reuniones de grupo. En concreto, entre las mujeres marroquíes. El azar quiere que todas ellas sean personas en contacto con el espacio público. Hecho, en parte evidente, pues difícilmente se puede contactar a quien no sale de su casa. La circunstancia de la asiduidad mantenida con la esfera pública, así como el trabajo remunerado desempeñado por todas, ya en el momento de la realización de los grupos, ya en el pasado, dibuja un perfil concreto de la mujer marroquí de primera generación que acude a la reunión: aquel caracterizado por una mayor autonomía. Es importante destacar esta circunstancia para comprender que, según los datos obtenidos tanto en esta investigación como en otras realizadas con respecto al colectivo femenino, se trata de mujeres con un estilo de vida que no constituye la pauta dominante dentro del grupo de referencia. Además, cabe añadir a este perfil que dos mujeres están divorciadas, otra casada con un español y la última prometida con un hombre español. Circunstancias todas ellas rupturistas y que trazan un prototipo nada conservador.

Asimismo, cabe destacar que, al elaborar la variable de estado civil, sólo se contempla la opción casado o soltero y categorías como divorciado o viviendo en pareja se consideran como solteros. Aspecto que, si bien no tiene mayor repercusión entre los españoles o los hombres marroquíes, reviste importancia en el grupo femenino marroquí, pues se trata de mujeres contempladas por el propio colectivo cultural como transgresoras. Esta actitud de distanciamiento con la patriarcalidad dominante en la

cultura marroquí es bastante evidente por parte de las mujeres en esta situación. Circunstancia ante la cual, el resto de la estructura social adopta un papel de reticencia, al ver en ellas una potencial amenaza al orden establecido.

b.5 Moderación: Una vez escogida la técnica que se utiliza surge el ineludible problema de cómo adquirir la formación para moderar un grupo. Leer la bibliografía científica no puede ser más que un punto de inicio. Más, si cabe, cuando se insiste en que se trata de una práctica para la cual no hay recetas. Se llama al Colectivo Ioé para saber si organizan algún curso de formación como han hecho en diversas ocasiones. Sin embargo, no tienen nada proyectado, como tampoco el Colegio de Politólogos y Sociólogos. Asimismo, se consulta a un profesor de técnicas cualitativas de la universidad Complutense, si se puede asistir como oyente a una de sus clases piloto y éste se niega. Finalmente, a través Francisco Sánchez –también profesor de técnicas cualitativas en la UCM- se consigue la formación necesaria. Aprendizaje que el profesor Sánchez ofrece por partida doble. Por un lado, pone en contacto a la investigadora con un profesor asociado que trabaja en una empresa dedicada a la investigación de mercado. Gracias al intermediario, se tiene la ocasión de ver cómo se realiza un grupo sobre material didáctico en las aulas de Primaria. Si bien el tema nada tiene que ver con nuestro objeto de estudio, la asistencia a esta reunión resulta muy útil para ver las intervenciones del moderador, esto es, cómo reconduce al grupo cuando se dispersa, el modo de incitar a hablar a unos y tratar de que todos participen, etc. En segundo lugar, se realiza un grupo de discusión con los alumnos de segundo de Sociología de la clase de Francisco Sánchez acerca de cómo hacer un grupo de discusión con población inmigrante, en donde la doctoranda ejerce como moderadora. La sesión se graba en vídeo –lo cual sirve para la posterior autocrítica- y posteriormente, se comenta en clase. El ejercicio proporciona a la investigadora la seguridad y experiencia necesarias para realizar los grupos de discusión para la propia tesis.

Otro dilema metodológico que surge es si se deben moderar todos los grupos o no. Dado que la investigadora es mujer y la variable del género es de primordial importancia en el estudio, se piensa que puede afectar a los grupos de hombres. En especial, en el de marroquíes, la doctoranda piensa que puede incrementar la

deseabilidad social de las respuestas. Sin embargo, todo el mundo consultado -los directores y un académico especializado en marroquíes- coinciden en que es mejor optar por moderar la propia doctoranda el grupo, ya que la influencia de este factor no es tan importante como estima la investigadora. Es más, el académico que se consulta cree que la variable clave para la moderación pivota en torno a la nacionalidad y no el género. Esto es, la deseabilidad social se incrementa si es un marroquí quien modera el grupo, dado que la voluntad de quedar bien aumenta ante miembros del colectivo de referencia.

La última cuestión que se ha mencionar en este apartado es la dificultad de manejar la tensión entre la apertura del grupo de discusión y la necesidad de abarcar todos los objetivos de la investigación en un tiempo limitado. Para que la técnica obedezca, efectivamente, a un grupo de discusión y no a un grupo enfocado, los temas se sitúan de manera abierta, mediante una provocación inicial de tipo directo, esto es, emplazando el tema. De este modo, los participantes señalan los aspectos que ellos consideran relevantes (no el investigador). La directividad de la moderadora se establece en los tiempos. La lógica del grupo de discusión implica que los temas no han de ser cortados, sino que han de morir por sí mismos. Sin embargo, de hacer esto de manera estricta, no se pueden abordar todas las cuestiones necesarias, por lo que a cada tema tratado se le concede un tiempo aproximado de diez minutos. Sólo si alguno de los aspectos relevantes para la investigadora no ha salido por sí mismo, se interviene de la manera menos brusca posible, para conocer la opinión acerca de ese aspecto en cuestión. No obstante, a la hora de realizar el análisis, se toma en cuenta la significatividad que tiene el que un asunto salga o no de forma natural porque es indicativo de su relevancia para los participantes.

En cuanto a la dinámica grupal y el papel de moderación que se establece en cada reunión, ésta es muy diferente en cada uno de los grupos realizados. En un principio, se tiene la percepción de que el grupo más exitoso es el de los hombres españoles (G1). Enseguida comprenden que se trata de una discusión entre ellos, en la cual el papel de la moderación es mínimo. En ciertos momentos resulta algo violento cortar el tema, dado que están muy involucrados en lo que se debate. Se produce una saturación teórica relativamente rápida en cada cuestión, pues se trata de un grupo

ideológicamente bastante homogéneo en donde las divergencias son más bien de matices. A esta rápida llegada a la saturación ayuda el hecho que la posición del líder se fija enseguida y el resto tiene la tendencia a asentir. Los contralíderes son eventuales y varían en función del tema. La homogeneidad estructural del grupo impide que una posición discursiva manifieste su opinión en muchos asuntos y opte por el silencio. También se tiene una percepción muy positiva del grupo de mujeres españolas (G2). En esta reunión, el mayor problema⁵⁰ que se encuentra es la interrupción producida entre unas y otras, lo cual implica mayor directividad por parte de la moderadora, no sólo para que se pueda realizar una buena transcripción, sino porque dificulta la participación de todas las personas. Frente al grupo de hombres, los liderazgos tardan más en establecerse, aunque como en el grupo de hombres, las posiciones más tradicionales (casadas y con hijos) guardan un mayor silencio que las otras participantes, pues su discurso es visto por las demás como anticuado. En este grupo, las solteras ejercen el liderazgo y no se detecta un claro contrapeso.

Por el contrario, los grupos de marroquíes resultaron de una complejidad mucho mayor. En especial, con los varones marroquíes (G3). En esta reunión, las posiciones entre algunos participantes, se establecen de un modo nítido, incluso antes de empezar. Un sujeto aparece con la novia española y pretende que ella esté presente como público. La vestimenta de la chica y la actitud cariñosa de él hacia ella, predispone al futuro líder del grupo en su contra. Una vez comenzado el grupo, la dinámica grupal, se establece inmediatamente, así como las interrupciones, las reformulaciones y las conversaciones paralelas cuando alguien no está de acuerdo con otra persona. El grupo es heterogéneo y con posiciones bastante divergentes entre sí. Sin embargo, el discurso estándar que se presenta ante la investigadora es el moralmente adecuado, lo cual coincide con lo islámicamente correcto. Los detractores o bien callan o disimulan su desacuerdo. El “matar al padre” al que alude Ibañez (2003 [1979]) para referirse al olvido de la presencia del moderador y la libertad en el fluir del discurso, se hacen presentes apenas transcurridos cinco minutos de reunión. La dificultad para la transcripción posterior y la

⁵⁰ Otro problema de menor importancia es que ante el retraso en llegar de muchas participantes, se empieza veinte minutos tarde y las mujeres que van llegando toman asiento y charlan entre ellas. Circunstancia que puede favorecer dinámicas de empatía previas al comienzo del grupo.

presión social creada en torno a algunos participantes, provocan que la doctoranda deba ejercer un papel mucho más directivo de lo metodológicamente recomendado. Pero, ni aún así, se tiene en cuenta el papel del moderador. En algunos momentos, simplemente, la investigadora es completamente ignorada. Al finalizar el grupo, el sentimiento de cómo ha discurrido es desolador porque se tiene la impresión que no se ha controlado la situación. Sin embargo, el análisis de los datos, refleja que ésta reunión resulta la más rica en información. El mismo hecho -percibido en su momento como tremendamente negativo- de tener que intervenir tanto, así como, el total “pasotismo” de los individuos reflejado ante el intento de imponer autoridad por la preceptora, reflejan un material muy valioso y que no se hubiera podido obtener con un grupo con un comportamiento grupal más ortodoxo: el hablar y “lucirse” ante los demás, como ser el que más sabe de algún tema (aunque lo que se diga sea incorrecto) queda por encima de cualquier consigna; más si es una mujer quien trata de imponer el orden.⁵¹

Las dificultades halladas en el grupo de mujeres (G4) son distintas. El mayor problema es que no entienden la dinámica de la reunión y tras hablar miran a la moderadora en espera de asentimiento o de que la investigadora ceda la palabra a otra persona. La pasividad y el deseo de complacer son dos aspectos que se tarda casi media hora en superar –con la consiguiente pérdida de información que ello supone para diversos temas-. Sólo cuando se comienza a hablar de asuntos religiosos, se detectan las diferencias entre las opiniones, al emerger la presión social para converger con el discurso estándar y se olvidan de la presencia de la doctoranda, momento en el que surge, auténticamente, el grupo de discusión. De hecho, se establecen conversaciones paralelas y no siempre se atiende a quién tiene la palabra. Sin embargo, el obstáculo más grande ocurre cuando se corre el peligro real de que el grupo se rompa al narrar una de las participantes por qué no se volvería a casar con un hombre marroquí. La chica asegura que su marido llegaba a casa borracho y la forzaba. La líder y otra participante tratan de disipar la atención sobre el asunto y continúan la conversación como si nada hubiera pasado. Aunque previamente se trata de reafirmar que los hombres marroquíes

⁵¹ Un participante llega a decir a la investigadora que el grupo se alargaba mucho y que se iba a marchar en diez minutos a ver el fútbol. Ante lo cual, otra persona también dice que se iría en breve. El miedo a que el grupo se rompiera fuerza a la doctoranda a amenazar con no cobrar. Sólo así, se consigue reconducir el grupo y lograr una atención que hasta entonces había sido muy escasa.

no son así. Sin embargo, el tema no queda ahí, pues otras dos posiciones estructurales critican duramente a quien relata la historia, al considerar que es culpable de su propia suerte por casarse con alguien sólo porque vive en Europa, así como por desconocer el problema de su marido con el alcohol. Los comentarios de estas dos mujeres enfurecen a la participante y se comienzan a enzarzar verbalmente. Ante el temor de que la situación se descontrolara o que generase tan mal ambiente que la reunión resulte imposible de continuar, la doctoranda afirma querer dejar de lado ese tema y comenzar con otro.⁵² Otras dificultades de menor importancia, pero que dificultan la transcripción son las llamadas al móvil y el llanto de una niña de año y medio que una de las participantes trae consigo a la reunión con la consiguiente distracción de atención al grupo que supone para su madre.

Un último pero importante apunte acerca de los grupos es resaltar que, en todos ellos, hay personas que, tras confirmar su presencia, no acuden. Aunque se convoca a nueve o diez personas en cada uno de ellos, no había individuos suplentes para cada cuota, por lo que no era posible asegurar previamente el cien por cien de la asistencia. Entre los españoles, faltan tres personas (dos hombres y una mujer), todas en la veintena. En la muestra de marroquíes la inasistencia fue de dos mujeres en la treintena (ambas debían estar casadas) y un hombre beréber. Entre los varones marroquíes (G3), el número total fue de ocho personas porque, como también se había convocado a más gente de la necesaria y nada más comenzar el grupo llega un hombre árabe y casado. Debido a que el grupo comienza a mostrar dificultades desde un principio y no se reacciona a tiempo para impedir que tome asiento y, además, el individuo está casado (faltaba un hombre que estuviera casado y fuera beréber) se decide saturar la muestra de árabes y completar la de los casados (se trata de variables independientes entre sí). En el caso de haberle echado, beréberes y casados hubieran quedado infrarrepresentados. De este modo, se completa mejor la cuota.

⁵² Posteriormente, se comenta con la apuntadora, la sorpresa que causa la poca empatía mostrada por algunas participantes, así como la posibilidad de que el azar reviente, sin poder preverlo, un grupo.

En definitiva, se opta completar los grupos donde la infrarrepresentación es superior a dos personas⁵³ y realizar una entrevista en grupo⁵⁴ donde los individuos escuchan el audio del grupo de discusión y dan su opinión como uno más. Por lo tanto, se convocan a dos hombres españoles (G5) y dos mujeres marroquíes (G6). El sistema, al ser poco dinámico, pues requiere escuchar durante largo tiempo -sin participar realmente como uno más-, deriva en que el auténtico debate surja entre los participantes allí presentes, más que como respuesta a la grabación original. La principal característica del grupo G5 es el asentimiento con el líder del grupo G1, así como una diferencia ideológica y religiosa con respecto a la reunión base. En este grupo enfocado, uno de los sujetos se inclina más hacia la derecha y se declara religioso. Por su parte, el grupo de mujeres (G6) tiene como principal rasgo la tensión que surge como resultado de la afirmación de una mujer al declararse no musulmana. Afirmación que provoca animadversión en la otra participante, pero esta última no logra dominar la situación discursiva, pues la “rupturista” se expresa mejor en castellano y tiene una posición de la cual no se avergüenza. Asimismo, se percibe inmediatamente en la posición discursiva rupturista y asimilacionista con la sociedad receptora, un nivel cultural más elevado que en su compañera. Circunstancia que le aporta seguridad. De hecho, las expresiones utilizadas por Salua conducen a la doctoranda a preguntarse si se encuentra dentro de los parámetros de capital escolar establecidos. Al comprobar este dato se descubre que ha estudiado año y medio de administración y gestión de empresas en la universidad en Marruecos. El error de la doctoranda⁵⁵ resulta, en la práctica, una importante clave para el análisis. Más allá de los conocimientos adquiridos durante año y medio de estudios universitarios -que no son tantos como para modificar un discurso de manera altamente

⁵³ En definitiva, el discurso resultante de los grupos de discusión, se caracteriza por infrarrepresentar en una posición estructural tanto a las mujeres españolas en la veintena, como a los hombres marroquíes beréberes. Carencia que no ha sido subsanada porque establecer algún tipo de dinámica grupal con un único sujeto es imposible.

⁵⁴ No puede ser denominado grupo de discusión porque no cumple los requerimientos metodológicos y el resultado es un grupo enfocado muy dirigido que, fundamentalmente, responde a una lógica de pregunta-respuesta, con comentarios esporádicos a situaciones concretas escuchadas en el audio.

⁵⁵ Salua fue contactada a través de *Ibn Batuta* que ejerció como institución intermediaria. En un primer momento, la asociación comete la equivocación de entender que se requiere a universitarios. Salua había recibido la información errónea y cuando habla con la investigadora comenta que, al no haber terminado la universidad, considera que su nivel de estudios es de bachillerato. Dado que el grupo G6 tiene lugar cinco semanas después, la investigadora no recuerda si hubo un malentendido o un engaño por su parte o no se comprueba el dato. Lo cierto es que no se comprueba el dato. Responsabilidad que recae sobre la doctoranda, pero cuyo error supuso una ventaja para el análisis.

significativa-, esta posición discursiva representa un estrato social de clase media. Procede de un entorno familiar distinto al del resto de los participantes, su voluntad de emigrar procede del querer “vivir su vida” y el vocabulario utilizado, así como sus ambiciones vitales no son los encontrados en ningún otro marroquí en los grupos de discusión.⁵⁶ Es probable que ahí resida la clave de su diferencia con relación al resto y no el hecho de haber estado un tiempo en la universidad. El error fortuito conduce a detectar una cuestión que era imposible verificar con las encuestas: las relaciones culturales con la población marroquí y el modo en que éstos se integran está también influenciado por el capital educativo. Para averiguar la incidencia de este aspecto, pues un único caso tan sólo sirve para aventurar como posibilidad que se trate de una cuestión importante, se considera imprescindible incluir la variable clase social en la dimensión social de las fronteras culturales del marco teórico que, en las modernas sociedades industrializadas, resulta de suma importancia para comprender la visión que se tiene del mundo. No basta con afirmar que se debe salir de los “guetos culturales” como sugiere Martinello (1998) y centrarse en la situación subalterna de los colectivos inmigrantes como razón que explica su inserción en la sociedad receptora, si se olvida el componente cultural. También resulta insuficiente establecer la cultura como ámbito prioritario (Calduch, 2007a) del análisis y no incluir la clase social como variable a tener en cuenta. En todo caso, futuras investigaciones en el campo tendrán que demostrar o no su pertinencia. Aquí, se apunta la necesidad de su inclusión.

b.6 Perfil de los líderes de los grupos: También es necesario mencionar el perfil de los líderes de cada grupo y los rasgos que les caracterizan para desempeñar tal papel. Con independencia del grupo cultural de referencia, se trata de las posturas menos conservadores (salvo una excepción). En ningún grupo, el papel de líder es detentado por las personas casadas y con hijos. En todos ellos, los perfiles que responden a esta tipología suelen guardar silencio frente a otras posiciones discursivas. En el grupo de españoles, tanto el hombre como la mujer líderes en sus reuniones respectivas son personas en la década de los treinta, trabajadores y solteros; si bien, en el caso de la

⁵⁶ Sin embargo, el discurso resulta similar al realizado como resultado de entrevistas en profundidad a duales. Véase, (Ferreiro, 2010).

mujer, vive en pareja. Ambos son habladores y se nota un interés por reflejar ante los demás sus opiniones respecto a los diversos temas.

En el grupo de marroquíes existen algunos puntos comunes, aunque también bastantes divergencias. Las similitudes residen en el buen manejo del idioma. Todos ellos tienen un nivel bilingüe o nativo del español hablado. Característica fundamental que supone, para quienes hablan un poco peor, la tendencia a guardar silencio porque no tienen la capacidad de responder con rapidez y expresar claramente sus ideas. En relación con este rasgo y como sucede con los españoles, se trata de personas locuaces y con voluntad de reflejar sus puntos de vista. Por último se trata de personas solteras (aunque una está divorciada y la otra prometida) y con edades similares, aunque sólo una se encuentra en la década de los treinta, las otras dos se sitúan en la veintena. Incluso en el grupo de hombres, el líder del G3 es de los participantes más jóvenes. Esto es, la edad no parece ser un rasgo que tenga un ascendente, como sí ocurre entre los españoles (las personas en la treintena frente a las personas en la veintena). Por último, resulta clave destacar que, no siempre ocurre lo que sugiere la literatura metodológica acerca del perfil de los participantes en el grupo de discusión cuando se sostiene que son las personas más integradas en el colectivo de referencia, y por esta misma razón, se erigen en portavoces del mismo. Esta situación sucede en el grupo de hombres, pero no en los dos de mujeres. Bien al contrario, se trata de personas rupturistas con el colectivo de pertenencia y en busca de reconocimiento en la sociedad de recepción. Sin embargo, mientras en un caso, sólo se toma distancia frente al colectivo de marroquíes y se insiste en varias ocasiones en declararse miembro del mismo, a pesar de cometer transgresiones, en el segundo la ruptura con el colectivo de origen es total y se reniega del grupo de forma tajante. Actitudes que, en ambos casos, son rechazadas abiertamente por el resto de los participantes, pero no disputan por la posición que ostentan como líderes del grupo. En definitiva, las mujeres líderes en las reuniones tienen como referencia la cultura española, y por tanto, tratan de mostrar al preceptor, y no a sus compañeros de grupo, una conducta social más cercana a la realidad social de España. No obstante, este comportamiento no se realiza de igual modo, ya que la líder del grupo G4 también muestra, en todo momento, una voluntad de seguir siendo contemplada por las otras participantes como un miembro más del grupo marroquí.

b.7 El local y medios técnicos de grabación: Se elige realizar los grupos en un local lo más informal posible (véase fotos en los anexos) para restar formalidad a la situación y crear un ambiente más distendido, circunstancia especialmente necesaria cuando se trabaja con personas de clase social baja, ya que cuánto más serio sea el entorno, mayores son las posibilidades de silenciar posiciones discursivas (Martín Criado, 1997).⁵⁷ La opción de utilizar la sala de medios cualitativos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid es descartada desde el primer momento por varios motivos:

a). *La sala en sí.* La disposición espacial de las cámaras de grabación audiovisuales y el tamaño de éstas -muy grandes- dificultan obviar la presencia de este elemento.

b). *El lugar dónde se ubica:* en el seno de una institución como es la universidad que concede un elemento de mayor formalidad a la investigación. También se ha de hacer mención al lugar físico dónde se ubica, en Somosaguas. Esto es, alejada del casco urbano y de acceso más complicado que un lugar situado en la almendra central.

c). *Grabación audiovisual en la sala de cualitativo:* En la población marroquí pueden existir personas en situación de ilegalidad –no se tiene la certeza, pues no es una pregunta que se haya realizado a los participantes de la investigación-, por lo que muchos no hubieran aceptado venir si se hubiera dicho que habría una grabación visual. En todo caso y como se ha explicado con anterioridad, se ha mantenido el estricto anonimato de las fuentes al utilizar nombres ficticios. En los anexos se facilitan las transcripciones completas, pero no las grabaciones sonoras originales. Todos los participantes en los grupos de discusión lo hicieron bajo un consentimiento informado del que se les avisó durante la contactación y al comenzar la sesión del grupo.

⁵⁷ “Las personas procedentes de las capas superiores están más acostumbradas a manejar situaciones parecidas a las del grupo de discusión: su competencia comunicativa se halla más adaptada a la situación (...). Lo mismo ocurre cuando hablamos de formalidad de la situación (...) según el grupo social, la experiencia de la formalidad o informalidad de las situaciones –y de la distancia al rol que suponen-es muy diferente: hasta el punto de poder ser incómoda una situación que se salga de los parámetros de formalidad habituales” (Martín Criado, 1997:103).

El local cumple con las características de neutralidad exigidas por la técnica, esto es; se inserta en un espacio neutro (véase la fotografía en los anexos). La sala donde se llevan a cabo los grupos de discusión es un espacio destinado a las reuniones de vecinos y se encuentra dentro del portal de ese inmueble –aunque se trata de un espacio totalmente independiente-. Las sillas se disponen en círculo y en el centro se sitúa una pequeña mesa camilla redonda en donde se colocan las botellas de agua –una por participante- y las grabadoras: una digital y otra analógica. Como la grabación sólo es sonora se cuenta con una apuntadora que anota quién habla en cada momento,⁵⁸ para evitar posibles errores en la transcripción por confusión de voces.

b.8 Transcripción y análisis de los datos: La transcripción de los grupos (de discusión y enfocados) se realiza palabra por palabra y se marcan los silencios e incluso, en algunos casos, se señala que existen conversaciones paralelas.⁵⁹ La labor de la transcripción es mayoritariamente externalizada y se realiza por una socióloga desde Chile, dado que el precio sale a un tercio de las tarifas ofrecidas en España (tres grupos por doscientos euros). El trabajo hecho por esta persona se revisa y corrige por la doctoranda. Por su parte, la investigadora transcribe un grupo de discusión y un grupo enfocado. La otra reunión enfocada es transcrita por la apuntadora.

Dado que para analizar los datos se necesita una previa organización de la información, se requiere aprender el manejo del software *Atlas Ti*. Conocimiento que se adquiere mediante la contratación de clases particulares.⁶⁰ El análisis que se realiza con el programa es de tipo temático y así se presenta en los resultados.

Para leer los resultados adecuadamente, se han de tener en cuenta las siguientes convenciones y formalismos:

⁵⁸ El método de trabajo del apuntador es el siguiente: a cada persona se le asigna un número. Cuando el individuo habla, se escribe su número y la primera palabra que dice. De este modo, sirve como guía fundamental para evitar posibles confusiones en la transcripción. Asimismo, el apuntador también anota gestos, asentimientos o comentarios dichos por otros miembros del grupo.

⁵⁹ Las transcripciones se encuentran disponibles en los anexos.

⁶⁰ P. me enseñó el manejo del programa de *Atlas Ti* y, como C. con el SPSS, la ayuda recibida va mucho más allá de las clases contratadas.

- 1) El signo (...) significa la *omisión de palabras en el texto*. Es importante distinguirlo de la transcripción, donde tal símbolo se refiere a una pausa en el habla. Las pausas en el discurso, se presentan en el capítulo de resultados, con tres puntos, pero sin corchete.
 - 2) Las *palabras en mayúscula* dentro de los fragmentos de conversación *significan un énfasis en la entonación*. Los términos en cursiva dentro de los extractos seleccionados corresponden al énfasis que la investigadora quiere realizar sobre algún aspecto concreto.
 - 3) Los entrecomillados dentro de la conversación hacen referencia a palabras en las que no se ha podido distinguir al hablante o a historias que el propio participante relata.
 - 4) Los *corchetes* y/o paréntesis son *anotaciones* estimadas *necesarias* por la doctoranda.
- g) *Limitaciones y alcance de la aplicación de los grupos de discusión en la investigación*

El grupo de discusión cuenta con un atributo indudable: “*recoge el máximo de material pertinente en un tiempo de conversación limitado*” (Martín Criado, 1997:99). A esta ventaja, se añade que el uso de la técnica de los grupos de discusión aplicados al objetivo concreto de esta investigación, relaciones interculturales, es pionera en España⁶¹ ya que ha sido aplicada con población inmigrante en otros temas, siendo lo más parecido al nuestro la investigación acerca de los modelos discursivos de la población inmigrante o la integración de los extranjeros en el ámbito local (Colectivo Ioé, 2010:74). Sin embargo, no existe en el momento de la redacción de esta tesis

⁶¹ El grupo de discusión es una técnica inexistente o marginal fuera de nuestras fronteras, ya que el resto de los países siguen la tradición norteamericana de los grupos enfocados. Por lo tanto, aunque no se pueda tener la certeza absoluta, es bastante probable asegurar que si no existe tal investigación en España, casi con total seguridad, tampoco se halle en el extranjero. En todo caso y en España, muchas veces, los estudios que utilizan esta técnica invocan como referente a Ibañez o a la escuela cualitativista de Madrid, cuando en realidad, se están haciendo grupos enfocados. Esta confusión es muy habitual y da la impresión que la fundamentación teórica se establece con Ibañez, bien por ser producto nacional, bien porque el investigador no es todo lo consciente que debiera acerca de las implicaciones conceptuales que esta elección tiene en la lectura de los resultados. Se recomienda una estupenda crítica al pretendido uso que se hace de las entrevistas de grupo en España: véase, Colectivo Ioé (2010). La lectura además de realizar un extenso repaso a gran parte de la producción existente, cuenta con la virtud de hacer críticas a los propios grupos de discusión realizados por ellos mismos.

(diciembre de 2010), una investigación intercultural con población española e inmigrante.⁶²

En el caso concreto de esta investigación, la aplicación de esta técnica tiene dos inconvenientes. El principal consiste en su *elevado coste*. Se requiere, como mínimo, ofrecer una contraprestación por la asistencia (25 euros por individuos) y tener una apuntadora. Sólo esto ha supuesto 980 euros.⁶³ Pagar a la empresa las tasas correspondientes, otros 140 euros. Además de lo señalado, se requiere disponer de un local. Facilidad que, en este caso, se obtiene de manera gratuita, así como la limpieza del lugar tras cada reunión.⁶⁴ Al mencionado presupuesto base, se ha de sumar la externalización de parte de las transcripciones. Evidentemente, esta tarea no es un requisito *sine qua non*, pero sí altamente recomendable porque acelera gran parte del proceso y libera de carga de un trabajo largo y extremadamente tedioso al investigador. Para esta investigación, la transcripción de tres grupos de discusión cuesta 200 euros y 50 un grupo enfocado. Por último, se debe sumar el precio de las clases particulares de *Atlas Ti* para cuyo manejo se requiere unas diez horas de aprendizaje. Tarifa que suma 100 euros. En definitiva, la técnica principal del trabajo cualitativo asciende a un precio total de 1,470 euros. El coste elevado implica una necesaria reducción de los grupos al mínimo posible, y lo que conlleva reducir las posibilidades de aplicación de la metodología en distintos sectores sociales, y por lo tanto, *se reduce el margen para generalizar los resultados*.

⁶² El Colectivo Ioé (2007) se plantea lo pertinente del uso de la técnica con población extranjera no hispanohablante. Argumentan que aunque existe la posibilidad teórica de realizarlo, al incluir sólo a segmentos de población que dominan con fluidez la lengua local, se lleva a cabo una *reducción etnocéntrica del campo de investigación* (Colectivo Ioé, 2010: 84). Afirmación que no se comparte, pues la selección de individuos en función del nivel de idioma nada tiene que ver con un complejo etnocéntrico, sino con algo tan simple como poder realizar o no la técnica. Lo que sí es cierto que se debe ser consciente de a quién se está excluyendo, pues en función del grupo poblacional, puede ser un porcentaje mayor o menor. En este sentido, el hecho de hablar el idioma del país de acogida denota bien, una mayor voluntad de integración, bien más tiempo de residencia en España (o ambas cosas a la vez). En los grupos hechos a marroquíes en esta tesis se requiere a los participantes un manejo suficiente del español para poder participar en una reunión de estas características. La experiencia demuestra que mezclar a individuos con un nivel bilingüe o alto con otras personas con menos competencias lingüísticas es un error, porque quien habla mejor acapara el discurso y silencia a quienes saben menos porque carecen de la velocidad de respuesta de sus compañeros.

⁶³ Se incluye en este presupuesto a los suplentes. Esto es, personas que vinieron, pero como su cuota estaba completa, no participaron y, sin embargo, cobraron.

⁶⁴ No se puede dejar de mencionar a Mario, el portero del inmueble, por la disponibilidad mostrada en todo momento con la doctoranda.

Otros inconvenientes menores hacen referencia a la dificultad para iniciar las redes que proporcionan la asistencia de los sujetos, así como la necesaria formación del investigador como moderador.

c. Técnicas de observación: observación participante y observación

Ambas metodologías, observación y observación participante, se utilizan de modo complementario a los grupos de discusión, con la finalidad de adquirir la inmersión necesaria en un entorno cultural ajeno que permita presenciar en directo el fenómeno estudiado (Valles, 2003:143) para obtener una perspectiva del fenómeno *desde dentro* (Agustín y Casado, 2008:48) e interpretar adecuadamente la información obtenida en los grupos de discusión. Se lleva a cabo, únicamente, en el colectivo marroquí, dado que éste es el grupo cultural del que se desconocen los parámetros de funcionamiento. El objetivo fundamental del uso de las técnicas de observación y observación participante es la inmersión en el colectivo marroquí para comprender la cultura que se aborda en su contexto y en la cual se inscriben los sujetos.

De las dos, la observación participante tiene un mayor peso en la investigación, pues se trata de la técnica de la cual se han obtenido una mayor cantidad de datos. Es además, la metodología idónea no sólo para entrar en contacto con un entorno totalmente ajeno, elaborar una construcción de sentido y conocer el punto de vista de los implicados, ya que “*introduce el datum en su contexto*” (Agustín y Casado, 2008:59.); sino también para el estudio de una cultura específica divergente con respecto a la dominante (Corbetta, 2003: 336). Asimismo, nos hacemos eco de las advertencias de Ramírez (1998) acerca de la deseabilidad social que existe en las respuestas y como éstas varían, en función de tener o no un trato personal con el investigador. Puesto que no se conoce a los individuos que rellenan los cuestionarios, como tampoco a los sujetos de los grupos de discusión, la observación participante resulta de vital importancia como elemento de contraste.

c.1) Observación participante: La expresión observación participante es un “*término utilizado por las disciplinas sociológica y antropológica para designar una estrategia metodológica caracterizada por obtener datos a través de la observación y la*

participación directa” (Valles, 2003: 146). La observación participante conlleva “*una implicación por parte del investigador con el objeto de estudio que observa y participa en la vida de los sujetos estudiados*” (Corbetta, 2008: 326). Existen diversos grados de observación participante que se exponen en tipologías diversas, distintas según el autor escogido, en función del rol desempeñado por el investigador y de si predomina en su labor la observación o la participación directa. En esta investigación, se va a describir el trabajo que se realiza basándonos en la tipología elaborada por Junker, quien distingue entre: a) participante integral; b) participante como observador; c) observador como participante; d) observador integral (Junker, 1960: 69 [1973]).

La observación participante se efectúa desde septiembre de 2009 a julio de 2010 en el seno de diversas entidades: *Escuela Popular del barrio del Pilar*, *Partido Comunista del barrio de Tetuán*, e *Ibn Batuta*.⁶⁵ En todas ellas se desempeña la labor de profesora de español para inmigrantes. En el primero de estos lugares, la doctoranda pasa tan sólo dos meses, entre septiembre y noviembre de 2009. Se decide abandonar esta tarea dado que la población marroquí es muy escasa en términos numéricos –sólo una o dos personas por clase- y la asistencia muy desigual. Este último factor determina la decisión de suspender la observación participante en el lugar mencionado, ya que no sirve para ver la interacción entre marroquíes, ni tampoco para establecer lazos de cordialidad duraderos. A diferencia del Barrio del Pilar, las clases de español desarrolladas en el *Partido Comunista* resultan mucho más fructíferas. En este lugar se trabaja una hora a la semana desde septiembre de 2009 a junio de 2010. La casi totalidad de los alumnos son marroquíes, aunque hay excepciones esporádicas durante el curso con un palestino y dos saharauis. La continuidad de los alumnos también se

⁶⁵ Previa a las instituciones en donde se realiza finalmente la observación, también se trata de desempeñar una labor en el Colectivo Tetuán-Ventilla y en la Asociación de Trabajadores Marroquíes de España (ATIME). La actividad que se pretende desarrollar en el Colectivo es ejercer como monitora de un grupo mujeres marroquíes que quedan una vez a la semana a tomar té y realizar manualidades, con el objetivo fundamental de fomentar su socialización y la integración de sus hijos en el entorno del barrio. Sin embargo, ese curso no congrega al suficiente número de gente y la actividad se suspende. Con respecto a ATIME, ésta es la primera opción de acceso a los marroquíes que se le ocurre a la doctoranda. La bibliografía existente refleja que se trata del medio comúnmente más utilizado por los investigadores para iniciar el trabajo de campo con esta población. Sin embargo, el dilatado tiempo para dar una respuesta a la investigadora – tres meses, desde abril a julio de 2009-, acerca de una potencial colaboración hicieron que hubiera de buscar otras opciones. Cuando se ponen en contacto, la respuesta es la evasiva. Resulta evidente que la presencia de un investigador no les atrae excesivamente.

considera adecuada, pues pese a no ser siempre semanal – las asistencia a las clases depende de si se encuentran en paro o no en ese momento-, el trato prolongado durante el tiempo permite generar vínculos de simpatía y confianza. Sin embargo, como la totalidad de las personas que acuden a las clases de nivel alto son hombres, el trato con las mujeres resulta escaso. Se limita a conversaciones con las mujeres, hermanas o novias de los propios alumnos en las actividades de ocio realizadas por el centro. Motivo que lleva a ejercer la misma labor docente en *Ibn Batuta*, pues esta asociación se dedica íntegramente a población femenina. Las clases de español tienen lugar en el barrio de La Fortuna, en Leganés, durante junio y julio de 2010, con una dedicación de cuatro horas semanales. Las mujeres de la asociación proceden de un ámbito rural beréber de la provincia de Alhucemas y responden a un perfil semi-analfabeto. Apenas hablan el castellano y la comunicación con ellas resulta francamente difícil. Esto es, se encuentran en ese 24% de mujeres marroquíes residentes en España que no hablan el español (Actis, 2010).⁶⁶

Las condiciones de observación impuestas por el rol que se desempeña como profesora cuentan con ventajas innegables. Una clase presenta el entorno idóneo para preguntar de forma totalmente natural a los alumnos por cuestiones del marco teórico. A través de estas charlas informales se puede obtener orientaciones generales para plantear los grupos de discusión, además de contrastar, verificar o refutar la información obtenida por el cauce de las reuniones de grupo, no sólo para captar el universo de sentido previamente mencionado, sino como elemento para triangular la información.

El rol de observación asumido en los escenarios de estudio elegidos, como profesora de español, implica un papel de asimetría en donde los alumnos no se encuentran en relación de igualdad con respecto a la investigadora. Inferioridad establecida no sólo en función de una jerarquía de conocimiento donde la profesora enseña y ellos aprenden, sino también porque reciben el servicio de forma gratuita por miembros de la sociedad de acogida, lo cual acrecienta esa relación de dependencia y agradecimiento a todos los voluntarios. A esto cabe añadir, el respeto que merece entre

⁶⁶ La cifra que se proporciona en la conferencia, procede de una explotación propia realizada por el Colectivo Ioé de la base de datos de la ENI 2007, y cuyo dato específico no ha sido publicado, según confirma Walter Actis a la investigadora por correo electrónico (a fecha de octubre de 2010).

los marroquíes el poseer un título universitario, así como el papel de autoridad que le conceden al profesor. Circunstancias que impiden participar como “uno más” sin interferir en la dinámica social y ver los procesos cómo realmente se producen, tal y como establece el ideal de la observación participante.⁶⁷ Los escenarios de observación implican que el desarrollo de la técnica oscile entre la participación como observador, y sobre todo, el observador como participante. La participación como observación tiene lugar, fundamentalmente, en las actividades de ocio realizadas desde el centro con diversas excursiones. En esos momentos de distensión, sí se desempeña un papel de participante más activo en donde, se convive con los alumnos, lo cual facilita la disolución de los respectivos roles, y por lo tanto, la consiguiente disolución de las fronteras profesor-alumno para que el contacto fluya en un contexto “natural” sin intervención del investigador.

La información obtenida a través de la observación participante se registra conforme al modelo sugerido por Corbetta, que aúna la descripción objetiva de los acontecimientos, con los sentimientos del investigador y la reflexión teórica, así como con las interpretaciones de los observados (Corbetta, 2003: 346-348). Esta manera de recogida de la información, al incluir tanto las propias reacciones como las de los sujetos facilita que, el posterior análisis, cuente con más elementos para conocer cómo y en qué contexto tiene lugar el discurrir de los acontecimientos. El resultado final de esta parte de la investigación se traduce en la elaboración de más de cuarenta fichas.

c2) Observación: A diferencia de la observación participante, la observación es una técnica que se dedica a la recogida de datos sobre el comportamiento no verbal y no requiere implicación por parte del investigador (Corbetta, 2007: 326) que se mantiene completamente al margen de los hechos que analiza. En la vida real es difícil encontrar tales situaciones, pues la interacción con el entorno es lo propio de la vida en sociedad, salvo que se trate de una observación sobre un registro de cintas. Hecho, que en esta investigación, no se lleva a cabo.

⁶⁷ Se trata de una observación participante con un papel descubierto, pues los alumnos saben que la investigadora se está doctorando en la universidad con un trabajo sobre población marroquí en la Comunidad Autónoma de Madrid.

La mayor parte de la observación que realiza la investigadora se centra en ver, escuchar y anotar el comportamiento de los individuos en los distintos acontecimientos observados.⁶⁸ No obstante, como existe intercambio -no se está en los sitios sin relacionarse con el entorno-, y se mantienen conversaciones en los lugares a los que se acude, el papel de la observación integral (Juker, 1960) no existe y se combina con una mínima implicación. Motivo por el que es más pertinente calificar la labor como oscilante entre la observación y la observación como participación.

La observación se realiza desde diversos frentes. Por una parte, en el trabajo de campo desarrollado durante la elaboración de las encuestas y la contactación que se lleva a cabo durante los grupos de discusión. Observación que, sin duda, es la más activa y donde la implicación de la investigadora con el entorno es mayor. En segundo lugar, se desarrolla esta técnica en los diversos eventos, jornadas y encuentros a los que se acude. Cualquier situación dirigida u organizada por y para población marroquí se considera una ocasión propicia a la que se ha de acudir. En orden cronológico, la primera actividad a la que se asiste es una ruptura del ayuno (*iftar*) organizado por la *Asociación Tayba*⁶⁹ en septiembre de 2009 con jóvenes musulmanes, casi todos ellos marroquíes y asiduos de la mezquita de la M-30 de Madrid. El segundo encuentro, “Jóvenes entre dos mundos” es organizado por la *Asociación Juventud por el Islam* (AJI) y la *Asociación Tayba*, al cual asisten más de ochenta personas, desde adolescentes de doce años a personas casadas y cercanas a la treintena. A pesar de la heterogeneidad entre ellos, todos comparten el rasgo definitorio de ser inmigrantes musulmanes, mayoritariamente marroquíes y de segunda generación o en su caso,

⁶⁸ Como es evidente, la anotación de los acontecimientos se produce con posterioridad a éstos, pues en la inmensa mayoría de las situaciones sociales, no procede sacar una libreta y comenzar a apuntar. Generalmente, se señalan ciertos detalles en cuanto se tiene un momento de soledad, por ejemplo, en el coche de la investigadora. De este modo, se facilita recordar lo mejor posible y cuando se llega a casa, se escribe todo en el ordenador.

⁶⁹ Para saber más acerca del asociacionismo juvenil en la Comunidad Autónoma de Madrid, véase Téllez (2007). En 2007 AJI, todavía no se ha creado por lo que no está incluido en la tesina de Téllez. El perfil de AJI puede ser consultado en Facebook: <<http://www.facebook.com/home.php?#!/profile.php?id=100000676300669>> [Consultado en junio de 2010].

Aunque, actualmente, algo desfasado debido a su antigüedad, si se desea profundizar acerca del asociacionismo marroquí en general, véase: (Veredas, 1998).

generación uno y medio.⁷⁰ En las “Segundas jornadas marroquíes en Madrid. De la inmigración al desarrollo” organizado por *Movimiento por la Paz* (MPL) e *Ibn Batuta*⁷¹ y dedicado a las segundas generaciones (6 febrero de 2010) se entra en contacto con el mundo asociativo marroquí con base en los barrios. El último encuentro al que se acude “¿Cómo ser joven musulmán hoy?” también organizado por la *Asociación Tayba* (9 de enero de 2011), se trata de una suerte de “catequesis” acerca de cómo hacer *dawa* (predicación) y vivir su identidad musulmana. Asimismo, cabe mencionar otros encuentros más informales como una sesión sobre la modificación del Código de Familia marroquí (*Mudawana*) organizado por *Ibn Batuta* (marzo de 2010) o una charla sobre prevención del VIH (julio 2010) realizado por esta misma asociación; ambos dirigidos a grupos de mujeres marroquíes.

Las experiencias derivadas de estos encuentros son anotadas, siguiendo el modelo metodológico sugerido por Agustín y Casado, quienes distinguen entre notas descriptivas, teóricas y metodológicas (Agustín y Casado, 2008: 55). Si bien, la profundidad de las mismas, no suele ir más allá del nivel descriptivo caracterizado por “*el registro de las prácticas, discursos y situaciones observadas*” (Agustín y Casado, 2008).

Por último, el tercer ámbito desde el cual se llevan a cabo tareas de recopilación de información a través de esta técnica es, entre los conocidos –alguno convertido en amigo tras el paso del tiempo- de la doctoranda en la universidad Complutense de Madrid. Con ellos se coincide en algunos de los encuentros que se mencionan y según pasa el tiempo, se queda con ellos en diversas ocasiones para tomar algo. Se ha de destacar que, en estas últimas situaciones, sólo cuando, además de estas personas hay más sujetos se elabora la ficha de campo correspondiente. Este pilar de observación

⁷⁰ También hay algunos conversos. Presencia muy habitual en cualquier tipo de acontecimiento, ya que la experiencia muestra que se trata de un grupo de personas especialmente activas en cuestiones de fe.

⁷¹ *Ibn Batuta* (Ascib) es una asociación sociocultural sin ánimo de lucro que se define a sí misma como “apolítica y laica” fundada el 2 de enero de 1994 por “jóvenes marroquíes preocupados por el hecho migratorio y dispuestos a actuar de forma independiente y democrática”. Entre sus objetivos se encuentran: a) proporcionar ayuda social y cultural a inmigrantes, especialmente al colectivo magrebí; b) fomentar el intercambio cultural y dar a conocer la cultura magrebí. Fuente: <http://www.ascib.net/html_castellano/index_castellano.htm> [Consultado en marzo de 2009].

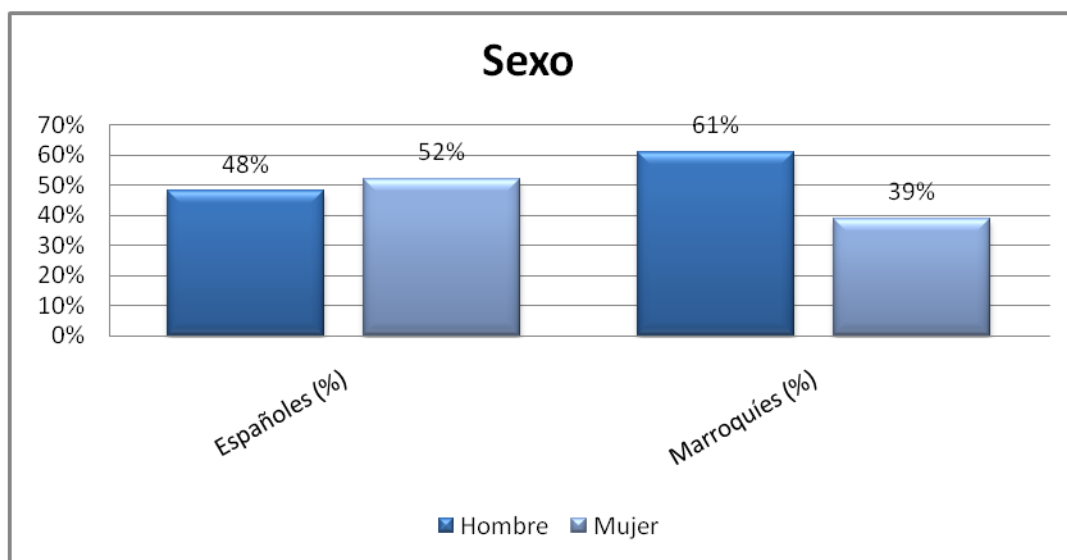
comienza de manera interesada, pues existe la necesidad de establecer contactos y contar con informantes cualificados, pero termina por diluir su rigor científico a medida que se incrementa la cercanía emocional con los sujetos. Con el paso del tiempo, la anotación de los encuentros referidos a estas personas apreciadas, ya no resulta ético para la doctoranda, por lo que algunos de estos planes informales pueden ser definidos como “observación inespecífica” (Velasco y Díaz de Rada, 1997), pues deja de existir unos objetivos de investigación en mente que tratan de aplicarse, ni tampoco son luego anotados.

CAPÍTULO 3: RESULTADOS CUANTITATIVOS

3.1 CARACTERÍSTICAS SOCIODEMOGRÁFICAS DE LA MUESTRA

3.1.1 Distribución de la población por sexos, edades y estado civil

Diagrama de barras 3.1: Distribución de la población por sexo



Fuente: Elaboración propia basada en los datos del Informe Demográfico de la población extranjera en la Cam (2009) y el INE (2008).

Las diferencias entre la proporción de españoles y marroquíes en razón del sexo y la edad, refleja un hecho evidente: la población española se encuentra distribuida de forma muy diferente a la marroquí, pues los factores que inciden en la conformación demográfica de este grupo están referidos, principalmente, al crecimiento natural de la población. Por el contrario, la composición de la población marroquí ha de entenderse desde su situación migratoria: se trata de un grupo con unas características muy determinadas: migración principalmente masculina y donde todavía predomina la primera generación

Tabla 3.1: Población española y marroquí (%)

Edad	Población (%)	
	Espanoles (%)	Marroquíes (%)
0-19 años	19,5%	26,3%
20-29 años	12,6%	24,8%
30-39 años	17,3%	27,0%
40-49 años	15,6%	14,2%
50-59 años	12,7%	5,2%
Más de 60 años	22,3%	2,3%

Fuente: Elaboración propia basada en los datos del Informe Demográfico de la población extranjera en la Cam (2009) y el Ine (2008).

Como se puede observar en la tabla, el 58,15% de la población española en la Comunidad Autónoma de Madrid se sitúa entre los veinte y los cincuenta y nueve años. El 41,85% restante se corresponde, en gran parte aunque no en su totalidad, a personas económicamente dependientes. A diferencia de los anteriores, el 78,17%, de los marroquíes residentes en la C.A.M cuentan con edades inferiores a los cuarenta años y apenas existe población mayor de cincuenta años (7,58%).¹

Tabla 3.2: Estado civil

Estado civil	Espanoles (%)	Marroquíes (%)
Soltero/a	55%	53%
Casado/a	37%	43%
Otros	8%	3%
Ns/Nc	0%	1%

Fuente: Elaboración propia.
N=100

La pregunta por el estado civil de los entrevistados se realiza en ambos cuestionarios para tener un conocimiento más completo del perfil socio-familiar de los individuos. Gracias a esta información es posible determinar si esta circunstancia influye o no en otras variables.²

¹Como se menciona en el capítulo metodológico, se amplía el margen de significatividad del chi-cuadrado del estándar 0,05 (válido para un 95% de los casos) a 0,09 (explicativo del 91% de los sucesos). Por otra parte, dada la enorme cantidad de tablas, cuando el lector vea citado un dato que no aparece en las tablas del texto, remitimos a los anexos, donde se encuentra el conjunto de las tablas de contingencia.

Chi-cuadrado es significativo al 0,00.

² Por ejemplo, en la cuestión de ayuda al amigo o al familiar consideramos que esta variable podría tener un peso, aunque como se ve en el apartado correspondiente, no ejerce influencia alguna.

3.1.2 Etnia

La etnicidad es un factor importante en la investigación, pues se trata de una variable independiente. Conforme a los criterios establecidos de representatividad estructural en el capítulo segundo, se fija una cuota compuesta por veintisiete beréberes y setenta y tres árabes. Sin embargo, al realizar el trabajo de campo, encontramos a trece personas -presumiblemente de origen étnico beréber-, que rechazan definirse en términos dicotómicos como uno u otro. Estas personas reivindican ambas identidades. Por lo tanto, se incluye una nueva categoría de respuesta a la que se denomina “identidad dual.” Se define el término como “dual” porque no se produce un cambio y/o exclusión de una identidad por otra, sino que la autoconciencia identitaria actúa en una doble dirección que suma lealtades y sentidos de pertenencia. Lo cual refleja, lo inadecuado que en este caso concreto, resulta un enfoque étnico primordialista, y pone de manifiesto el carácter fluido y flexible de la etnicidad. Las averiguaciones del campo apoyan el análisis teórico de Kottak (2002) cuando señala que algunos estatus no son mutuamente excluyentes, sino contextuales. Es decir, que un rasgo de la identidad puede ser utilizado en ciertos contextos y no en otros, lo cual evidencia el carácter situacional de una identidad social (Kottak, 2002: 38).

El análisis de los datos ha descubierto ciertas singularidades en estos individuos. Si bien, la técnica cuantitativa utilizada, no puede adentrarse en el universo simbólico capaz de explicar los elementos que han conducido a esta síntesis cultural. Estas cuestiones habrán de tratarse con mayor detenimiento a través de técnicas cualitativas en posteriores investigaciones. En concreto, se habrá de indagar en el contexto histórico, político y social que genera esta conciencia de identidad dual, así como el lugar dónde se ha originado, ¿en Marruecos? ¿Es consecuencia de la emigración a España? La intuición de la investigadora es que la síntesis se ha producido en Marruecos como producto de los cambios y evoluciones que tienen lugar en dicha sociedad. Apoyamos esta idea basándonos en dos aspectos. El primero y fundamental es el perfil que hemos encontrado en la población dual: la mayoría son hombres (84,6%)

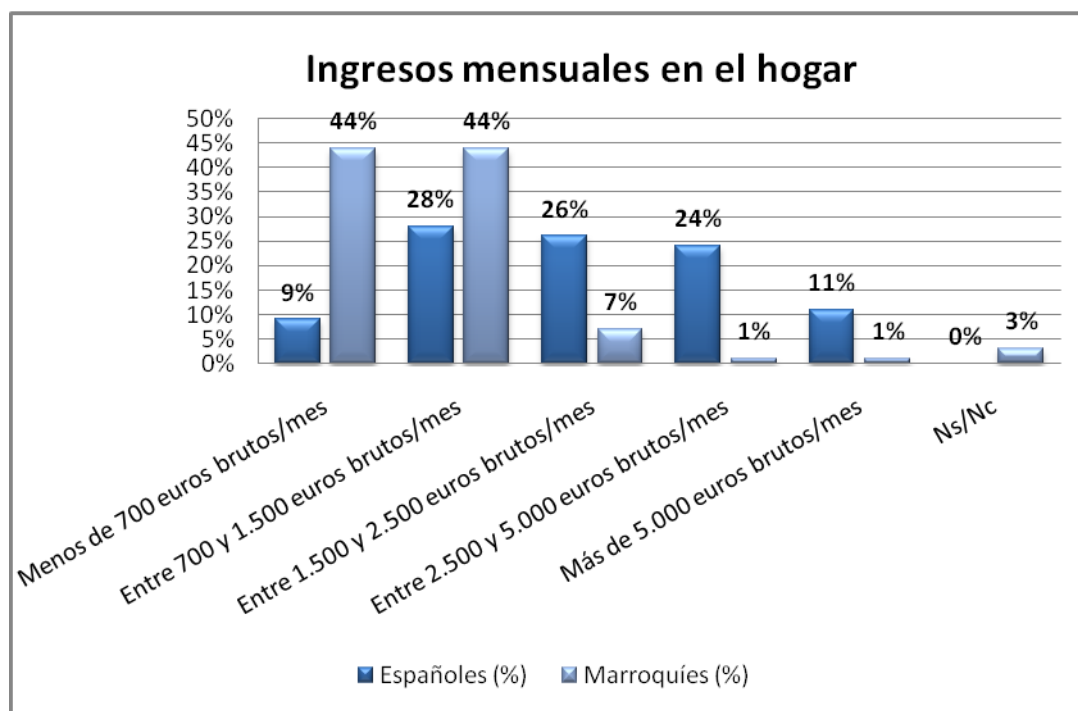
jóvenes (el 38,4% con edades inferiores a cuarenta años) y procedentes de ciudades.³ Cabe añadir que el cien por cien de estas personas habla árabe aunque, en algunos casos, el idioma materno fuera el *chelja* y están alfabetizados. Esto es, el prototipo de persona dual coincide con individuos que tienen un contacto directo con la cultura árabe y no sólo con la beréber. En este sentido, los duales serían el resultado exitoso de la política nacional marroquí en aras de arabizar el país. Por otro lado, resulta plausible la argumentación de Alonso Meneses (1997), quien sostiene que ante la actual coyuntura marroquí marcada por una crisis perpetua, se haya producido una tendencia entre los beréberes bien a occidentalizarse, bien a arabizarse. Meneses sostiene que el reivindicarse arabófonos les adhiere a una religión y una civilización, lo cual creemos que implica un fenómeno de imitación cultural por la incorporación activa que supone de los valores y principios que se adscriben bien a la cultura islámica, bien al mundo occidental del cual admiran su bienestar material. Si bien es imprescindible situar el proceso en una perspectiva temporal más amplia para determinar con mayor claridad si se trata de un proceso de imitación o éste, en realidad, va más allá y termina en la transculturación de las culturas mencionadas. Cuestión que para dilucidar requiere, como mínimo, el paso de una generación.

En definitiva y a la espera de poseer más datos sobre esta nueva forma de comprender la identidad, resulta necesario destacar que las futuras investigaciones sobre esta población en la Comunidad de Madrid, si deciden estudiar el factor étnico habrán de establecer una cuota para esta población. En esta tesis, la composición étnica resultante es la siguiente: 61% de árabes, 26% de bereberes y un 13% de duales.

³ La ciudad de origen no es registrada en el cuestionario, pues la variable que interesa en este caso, se circunscribe al factor étnico. No obstante y dada la novedad, se pregunta a los duales por el lugar de procedencia con el fin de detectar si se puede establecer un patrón. Efectivamente, la mayoría procede de Tánger, Tetuán o la provincia de Nador. Resulta relevante destacar que ningún beréber de Alhucemas se adhiere a este sentimiento identitario. En cuanto al lugar de residencia en Madrid es heterogéneo: Madrid capital, Fuenlabrada, Parla y Leganés.

3.1.3 Ingresos mensuales en el hogar

Diagrama de barras 3.2: Ingresos mensuales en el hogar (%)



Fuente: Elaboración propia.
N=100

Para tener una noción del nivel de vida de cada colectivo se pregunta por los ingresos medios en cada hogar. La comparación de los datos relativos a la cantidad mensual percibida en ambas muestras refleja importantes diferencias.⁴ En el grupo de españoles, se observa que el 78% del colectivo se distribuye en las tres franjas intermedias, es decir, entre más de setecientos euros al mes y cinco mil. En términos generales, se puede argumentar que este porcentaje corresponde, *grosso modo*, a las clases medias en sus distintas modalidades: media-baja, media-media y media-alta. Si se limita algo más el espectro, observamos que el 50% de la población nacional de la muestra se beneficia de unos ingresos no inferiores a 1,500 euros y que pueden alcanzar los 5,000. Por el contrario, casi el noventa por ciento (88%) de los entrevistados

⁴ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,00.

marroquíes se sitúan en las dos primeras franjas, esto es, en aquellos tramos correspondientes a las clases bajas (menos de setecientos euros al mes) y clases medias-bajas (entre setecientos euros y 1,500 euros mensuales). Sólo un 7% puede identificarse con la clase media-media. Este dato es fundamental porque, como se verá posteriormente, cuando se analicen algunos elementos del marco teórico, tales como la tecnología, los recursos económicos disponibles son un factor importante que repercute directamente en la posesión o no de los mismos.

Al cruzar la variable por sexo se han encontrado diferencias interculturales estadísticamente significativas.⁵ La mayoría de los hombres marroquíes (44,8%) se sitúan en el tramo económico más bajo, es decir, en el de menos de setecientos euros al mes, mientras que la franja con más menciones entre los varones españoles (33,3%) se localiza entre los 1,500 y los 2,500 euros mensuales. Por su parte, la moda dentro del grupo de mujeres españolas se ubica entre los 700 y los 1,500 euros mensuales (33,3%).⁶ Curiosamente, el tramo económico más señalado por las mujeres españolas se coincide también con el más citado por las marroquíes (51,3%). No obstante, las similitudes no van mucho más allá, pues la diferencia cuantitativa entre unas y otras es muy relevante y alcanza, prácticamente, el veinte por ciento.

Asimismo, se observan diferencias significativas en el grupo de españoles cuando se cruza esta información con la edad.⁷ En concreto, se aprecia que las respuestas con mayor número de menciones tienen lugar en las edades comprendidas entre los veinte y los cincuenta y nueve años, es decir, los individuos que presumiblemente se encuentran económicamente activos, se sitúan principalmente en los tramos medio-medio (1,500-2,500 euros) y medio alto (2,500-5,000 euros). Por el contrario, tanto los menores de diecinueve años como los mayores de sesenta, se localizan más en el tramo medio bajo (entre setecientos y 1,500 euros). No obstante, llama la atención comprobar que el 23,8% de los mayores de sesenta años y por lo tanto, inactivos en una amplia proporción, también se sitúan en el tramo de ingresos

⁵ El valor del chi-cuadrado en la variable de sexo por nacionalidad es significativo al nivel de 0,00.

⁶ La diferencia entre hombres y mujeres españoles no es estadísticamente significativa.

⁷ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,018. El valor de Gamma 0,018 indica la inexistencia de dirección en esa asociación. Es decir, una variable no crece conforme aumenta la otra, ni tampoco existe una relación inversamente proporcional.

máximo. El resultado se explica, con toda probabilidad, debido a que las zonas más acomodadas de la ciudad donde se ha efectuado el campo -barrio de Salamanca y AZCA- son también lugares donde los vecinos cuentan con una edad avanzada.⁸ Asimismo, también se puede atribuir a las particularidades del trabajo de campo que la mitad de los encuestados (50%) entre veinte y veintinueve años disponga de unos ingresos mensuales entre 2,500 y 5,000 euros. No obstante, esta hipótesis no resulta tan evidente como en el caso anterior, habida cuenta que el universo de personas de esta edad eran trece y sólo se entrevistó a tres individuos de esta franja (un hombre y dos mujeres) en el Barrio de Salamanca y una mujer en Tetuán.

Estudiados los resultados por etnia, no se observan diferencias porcentuales en el primer tramo, pues el número de menciones es igual en todos los grupos (42,6%). Sin embargo, sí se aprecian algunas desigualdades en el siguiente escalón. Se advierte una mayor cantidad de árabes (49,2%) entre quienes ganan 700/1,500 euros al mes que beréberes (38,5%) o duales (30,8%)

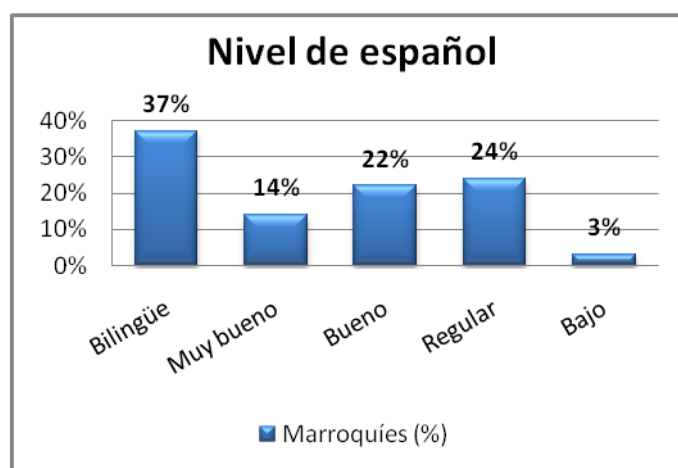
En el colectivo marroquí se resulta pertinente, cruzar la variable además de con las ya citadas sexo, edad y etnia, con los años en España y el nivel de español. Con ello se pretende averiguar si estos factores inciden positivamente en la renta familiar. El examen de la información no muestra singularidad alguna. En definitiva, mientras que la edad repercute positivamente en los ingresos de los españoles, no sucede así con los marroquíes, cuyos salarios se mantienen en los mismos niveles con independencia de la edad, de los años en España y del nivel de español. En conclusión, ningún factor examinado incide en el ascenso social y el incremento salarial. No obstante, este hecho no llama la atención si se analizan los sectores laborales donde se insertan los marroquíes, mayoritariamente emplazados en los puestos más duros y sucios; en aquellas colocaciones rechazadas por los españoles. Evidentemente, estas circunstancias provocan frustración, pues además, de no mejorar su estatus socio-profesional, consideran que su situación es peor a la de sus pares españoles (González Pérez, 1995:133). Diversas investigaciones ponen de manifiesto que las condiciones de vida en

⁸ Los encuestados mayores de sesenta años realizados en el Barrio de Salamanca son cinco mujeres y en el distrito de Tetuán (comprende las zonas de Estrecho, Cuatro Caminos y Nuevos Ministerios) otras cinco personas: tres hombres y dos mujeres.

España suponen un descenso social para no pocos inmigrantes marroquíes (Castián, 2001; Martín Muñoz y López Sala, 2003; Lacomba, 2001; Vereda, 1998). Comparados los datos de este estudio con los de Aparicio *et al.* (2005) – la investigadora pregunta por el salario, no por los ingresos mensuales en los hogares- se comprueba como se ratifica la situación de precariedad generalizada en la que se ven inmersos. Así, el 31,5% de los encuestados gana menos de seiscientos euros mensuales, el 63,4% ingresa entre seiscientos y 1,200, mientras que sólo un 3,9% percibe un sueldo superior a esta cantidad (Aparicio *et. al.*: 2005:145).

3.1.4 Nivel de español

Diagrama de barras 3.3: Nivel de español de los marroquíes (%)



Fuente: Elaboración propia.
N=100

En términos generales, la muestra se caracteriza por poseer unas destrezas de español buenas y que permiten interactuar con la sociedad de acogida en un 73% de los casos. Por el contrario, el 23% tiene unas competencias lingüísticas *regulares* o *bajas*, por lo que su capacidad de interaccionar con el entorno está más limitado. No obstante, estos datos se han de tomar con mucha cautela. En primer lugar, porque existe un sesgo fundamental de partida: la persona entrevistada debía tener los conocimientos idiomáticos necesarios para comprender las preguntas de la encuesta. Motivo, por el que, de entrada, se entiende que no se refleje adecuadamente al sector con menos

capacidad idiomática.⁹ En segundo lugar, dicho sesgo se incrementa con las mujeres porque enseguida se vio la imposibilidad de encuestar a algunas de ellas, pese a mostrar la disponibilidad para ello.¹⁰ No en vano y según los datos de la ENI 2007, el 24% de ellas no habla español (Actis, 2010). Por último, al incluir a los hijos de inmigrantes nacidos en España, que aunque poseen la nacionalidad marroquí y no la española, su nivel de idioma es el mismo que el de cualquier nativo.

No obstante y pese a todas las precauciones y limitaciones que han de ser consideradas, las diferencias son estadísticamente significativas cuando se cruzan con el número de años de residencia en España (ver tablas en los anexos). Como es lógico y cabría esperar, el 50% de quienes poseen un nivel idiomático *bajo* o *regular* se corresponde con quienes llevan menos tiempo en España, ya sea menos de tres años, como entre tres y cinco. Por su parte, entre las personas con más de diez años de residencia destaca un llamativo 19,5% sin las habilidades idiomáticas oportunas. Haciendo la lectura desde el punto de vista de quienes sí gozan de un nivel de español *bueno*, *muy bueno* o *bilingüe* se observa que éste se adquiere con relativa rapidez. Así el 50% de las personas con una residencia inferior a tres años poseen una habilidad lingüística *bueno* o *muy buena* (no existen bilingües en esta franja), mientras que la cifra

⁹ De hecho, las personas cuyo nivel es calificado de *bajo*, así como algunas de las descritas como *regular* se corresponde a encuestas no realizadas por la investigadora personalmente (un 20%). Precisamente, se acude a conocidos árabes para realizar encuestas a personas que, por motivos idiomáticos, son inaccesibles para la doctoranda. Gracias a ello se puede limitar, en la medida de nuestras posibilidades, el sesgo.

Asimismo, hay que señalar que se utiliza al francés cuando alguna pregunta resulta difícil de comprender. No obstante, no se percibe que suponga una ayuda en la mayor parte de los casos, puesto que siempre hablan mejor el español. En determinados casos, y para alguna cuestión concreta, otros miembros de la familia o personas que están próximos al encuestado y a la entrevistadora ejercen como intérpretes espontáneos.

¹⁰ Especialmente revelador es el caso de Villalba. Si bien carecemos de elementos de cuantificación científica, el campo reveló la gran cantidad de mujeres bereberes -cuya procedencia en este pueblo madrileño suele ser de las zonas rurales de Alhucemas-, incapaces de mantener una conversación mínima. Además, dicha dificultad con el idioma no se encuentra vinculada al tiempo de residencia, ya que la mayoría de ellas residía en España desde hacía más de diez años.

Para evitar basar nuestra opinión únicamente en una percepción que podría estar equivocada, nos pusimos en contacto con el jardinero de una amiga nuestra -habitante de Villalba- y nos confirma que, efectivamente, es una realidad y que se produce por el hecho de que, las mujeres beréberes casadas, apenas salen de casa. Asimismo, se puede corroborar esta información cuando se pregunta a la gente del pueblo (marroquíes y españoles), aunque estos últimos no fueron de gran utilidad para nuestro propósito).

Por último, tuvimos que desechar algunas encuestas porque había mujeres que no entendían lo suficiente para llevar a cabo la entrevista y los maridos contestaban por ellas, sin que se percibiera que existiera una traducción exacta por su parte, además de la presión que esta situación pudiera estar ejerciendo sobre las respuestas.

alcanza el 78,6% de los individuos con periodos de estancia comprendidos entre los tres y los cinco años (tampoco hay bilingües en este tramo). A partir de los cinco años de permanencia, no se observa un aumento de la cantidad de personas entre los lingüísticamente competentes, sino una mejora en el nivel de éstos. Los datos reflejan que quienes adquieren destrezas lingüísticas, lo hacen en los primeros cinco años de estancia. Pasado este tiempo, los años en España dejan de constituir una variable significativa a este aspecto y la situación de incompetencia lingüística se cronifica.

El análisis de los datos por sexos revela diferencias significativas.¹¹ En concreto, se observa una mayor competencia *buena o muy buena* entre las mujeres (41%) que entre los hombres (32,8%). Si bien el porcentaje de bilingüismo en el sector masculino (39,3%) es ligeramente superior que en el femenino (33,3%). Por el contrario, los niveles de competencia insuficiente son prácticamente los mismos para ambos sexos. Como cabe esperar, las disparidades más visibles se aprecian al analizar la variable cuya dirección es inversamente proporcional al nivel de idioma. Es decir, cuánta menos edad, mayor manejo del idioma. Este rasgo se aprecia con mayor claridad entre quienes hablan el español muy bien o son bilingües. Si centramos la atención en el bilingüismo, se advierte que el 85,2% de los menores de diecinueve años (sean o no nacidos en España) menciona haberlo adquirido, frente al 32,0% de los situados en la veintena. A partir de los treinta se aprecia una pauta desigual con un 7,4% de bilingües de treinta años, cifra relativamente baja y que contrasta con el 28,9% observado en la década de los cuarenta. A partir de los cincuenta, no se observa a ningún bilingüe, ni en sentido contrario, ningún adolescente lingüísticamente incompetente.

¹¹ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,038.

Tabla 3.3: Nivel de español por etnia

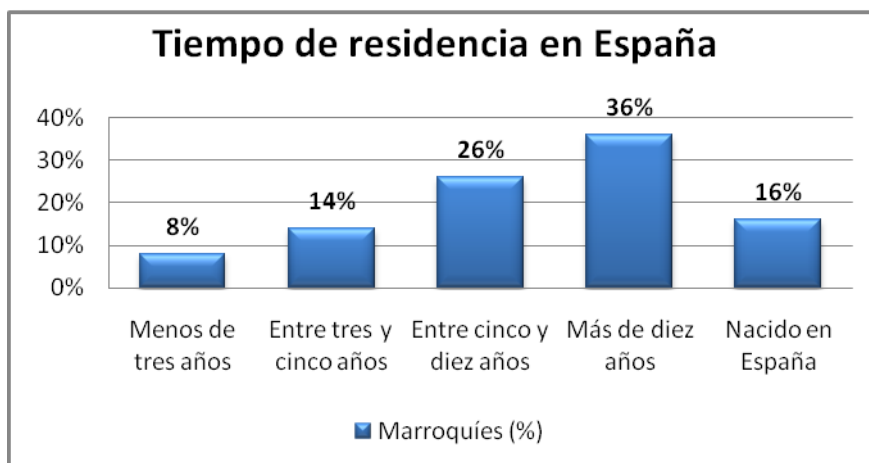
Nivel de español	Etnia					
	Árabe		Beréber		Identidad dual	
	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%
<i>Bajo</i>	2	3,3%	1	3,8%	0	0,0%
<i>Regular</i>	14	23,0%	7	26,9%	3	23,1%
<i>Bueno</i>	16	26,2%	2	7,7%	4	30,8%
<i>Muy bueno</i>	9	14,8%	3	11,5%	2	15,4%
<i>Bilingüe</i>	20	32,8%	13	50,0%	4	30,8%

Fuente: Elaboración propia.
N=100

Cruzados los datos por etnia, se aprecia que pese a encontrar más *bilingües* entre los beréberes (50,0%), el nivel general de personas con destrezas lingüísticas *buenas* o *muy buenas* se encuentra sobre todo entre los árabes (49,0%) y los duales (46,2%). En el extremo contrario, existen pocas diferencias entre quienes hablan un español *bajo* o *regular*, con porcentajes que rondan el treinta por ciento en las tres identidades étnicas.

3.1.5 Tiempo de residencia en España

Diagrama de barras 3.4: Tiempo de residencia en España



Fuente: Elaboración propia.
N=100

La población encuestada refleja un tiempo de estancia en España que muestra una heterogeneidad que se podría encuadrar en tres situaciones distintas. Por una parte, el 48% de los encuestados vive en el país desde hace menos de diez años. En concreto, un 22% se ha instalado hace menos de cinco. Esto es, el tiempo de estancia de estos

individuos se corresponde con un periodo medio y medio corto. El segundo bloque numéricamente más importante es del de aquellos cuya permanencia en el país supera los diez años (36%). El asentamiento de este grupo combina la duración media y la larga. Por último, existe un 16% de individuos nacidos en España, pero de nacionalidad exclusivamente marroquí. No obstante y para los objetivos de esta investigación se les adscribe a este grupo por el origen nacional de sus padres. En definitiva, los datos obtenidos en el campo, corroboran la información del Atlas de migración marroquí (2004) donde se apunta que la composición demográfica de los marroquíes en la C.A.M ha variado sustancialmente desde 1991. El prototipo exclusivo ya no se corresponde con el del trabajador, varón y joven, sino que convive con el asentamiento familiar (Tamayo d' Ocon, 2004:337-346). Circunstancia que como se ha visto en el capítulo segundo, tiene lugar al margen de las políticas de reunificación familiar.

3.2 DIMENSIÓN EMOCIONAL

3.2.1 Las creencias

Se entiende por creencias, como ya ha sido definido en el marco teórico aquellas respuestas imaginadas a las interrogantes esenciales de la vida, que no pueden ser abordadas desde la dimensión racional (Calduch, 2007a:27). En este apartado se pretende averiguar cuáles son los sucesos irracionales en los que manifiestan creer los encuestados.

Los acontecimientos irracionales incluidos en el cuestionario son el mal de ojo, las supersticiones, el horóscopo y el tarot. El significado de cada uno es distinto, si bien todos se relacionan con la creencia en la intervención e influencia de elementos del más allá en la vida cotidiana. 1). El mal de ojo es un fenómeno supersticioso, que supuestamente, produce un daño a otra persona a través de la mirada. Para quienes creen en este acontecimiento, éste es fruto de los sentimientos de envidia por parte del emisor; 2). Las supersticiones son la creencia en que determinadas acciones o sucesos traen buena o mala suerte; 3). El horóscopo es una representación gráfica de las posiciones planetarias en un momento especial (normalmente, el de nacimiento) que según la sabiduría popular, pronostica el futuro a través del signo zodiacal de las personas. 4). El

tarot es la creencia de que la lectura de las cartas astrales puede adivinar el futuro de una persona.

En las creencias religiosas, preguntadas en el siguiente nivel de análisis, se ha de especificar que no hemos seguido la terminología del Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) que designa a las personas que no se consideran creyentes como “indiferentes” o “no creyentes”. Desde nuestro punto de vista, dichos conceptos resultaban excesivamente ambiguos y no aportaban los matices que sí presentan los conceptos de “agnóstico” y ateo.”¹²

Tabla 3.4: Creencias mágico supersticiosas

Creencias	Españoles		Marroquíes	
	Fr.	%	Fr.	%
<i>Mal de ojo</i>	15	15%	56	56%
<i>Supersticiones</i>	15	15%	56	56%
<i>Horóscopo</i>	13	13%	12	12%
<i>Tarot</i>	4	4%	7	7%
<i>Ninguno</i>	67	67%	37	37%
<i>Otro</i>	3	3%	7	7%
<i>Ns/Nc</i>	3	3%	1	1%

Fuente: Elaboración propia.¹³
N=100

Los niveles de creencia en cuestiones de índole supranatural son muy distintos entre marroquíes y españoles. El análisis de los datos sobre las convicciones mágico-supersticiosas evidencia diferencias altamente significativas entre ambos grupos. En el colectivo español casi el setenta por ciento de los encuestados (67%) no cree en *ninguno* de estos fenómenos. Dentro del 33% que señala alguno, el mal de ojo y las supersticiones son los mencionados con mayor asiduidad. En concreto, en un 15% de casos, respectivamente. Seguido de cerca se encuentra el horóscopo señalado en un 13%

¹² Seguimos las definiciones de la Real Academia de la Lengua. Se define al creyente como a aquella persona, “(adj.) que cree, especialmente al que profesa determinada fe religiosa”; consideramos agnóstico a quien “2. profesa esta doctrina”, es decir, el agnosticismo, que es aquella, “actitud filosófica que declara inaccesible al entendimiento humano todo conocimiento de lo divino y de lo que trasciende la experiencia”. En definitiva, no se pronuncian como creyentes, pero tampoco niegan su existencia. Por último, el ateo es aquel, “(adj.) que niega la existencia de Dios”.

RAE, vigésima segunda edición. <<http://buscon.rae.es/drae/>> [Consulta: 8 de noviembre de 2009].

¹³ N=100 pero hay que aclarar que la pregunta es multirespuesta, es decir, la base de los que mencionan alguna creencia es de 33% en el colectivo español y de un 37% en el marroquí.

de veces. Por el contrario, entre los encuestados marroquíes, la cifra de los que señalan *ninguno* no alcanza la mitad de los entrevistados (37%). En concreto, y dentro de ese 63% de personas crédulas en alguno de estos sucesos, destaca la popularidad del mal de ojo, cuyo enraizamiento dentro de la cultura ya ha sido destacada en otras investigaciones (Ramírez, 1998). Cuenta con un 56% de menciones, igual que las supersticiones.

En razón del sexo, los resultados evidencian similitudes interculturales entre las mujeres, cuyos niveles de creencia emocional es, en ambas muestras, mayor que la de los hombres. Entre los españoles, no llega a un tercio el número de varones que ha menciona alguna de las categorías (27,1%). Por el contrario, en el colectivo femenino, las cifras rozan el cuarenta por ciento, 38,5%. En el grupo marroquí, el porcentaje de mujeres que señala *ninguno* es de un 30,8% por ciento, frente al 41% observado en los varones. Si por el contrario, centramos el análisis entre quienes mencionan creer en alguno de estos sucesos, los resultados no arrojan grandes diferencias. En especial, tanto con el mal de ojo como con las supersticiones, no hay diversidad de pareceres en función del género, pues los datos se sitúan en torno al cinco por ciento para ambos sexos. La diferencia más importante, la encontramos en los que señalan su adhesión a los diseños del horóscopo, cuya mención dentro de la muestra de mujeres es de un 15,4%, frente al 1,6% que representan los varones.

Analizados los datos por edad y ciñéndonos al grupo de españoles, en el tramo comprendido entre los veinte y los veintinueve años, la creencia en el mal de ojo, el horóscopo y las supersticiones se menciona por un tercio de los encuestados (30,8%). Mientras que el resto de las franjas, se mueve en cifras que no alcanzan, o superan ligeramente, el diez por ciento para todos los acontecimientos mencionados. En todo caso, la muestra de quienes manifiestan creer en alguno de estos acontecimientos es demasiado pequeña como para extraer conclusiones generalizables.

Tabla 3.5: Creencia en el mal de ojo por edad (marroquíes)

Mal de ojo	Edad											
	0 -19 años		20- 29 años		30-39 años		40-49 años		50- 59 años		Más de 60 años	
	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%
<i>Menciona</i>	12	44,4%	12	48,0%	20	74,1%	7	50,0%	4	80,0%	1	50,0%

Fuente: Elaboración propia.

N= 63

Entre los marroquíes, el dato más relevante se observa en el mal de ojo. Como se puede apreciar en la tabla, la creencia en este fenómeno aumenta conforme lo hacen los años, a excepción de las personas con edades comprendidas entre los cuarenta y los cuarenta y nueve años, donde el porcentaje desciende con respecto a la tendencia general. Por su parte, no se aprecian diferencias entre quienes mencionan las supersticiones, el horóscopo y el tarot.

Por último, los datos más interesantes aportados del estudio del factor étnico reflejan cómo los beréberes son el grupo que dice creer menos en esta suerte de fenómenos, alcanzando casi el cincuenta por ciento de la muestra (46,2%). La cifra desciende a un 34,4% en los árabes y a un 30,8% de los duales. Entre los acontecimientos señalados, el mal de ojo es el más mencionado en cada etnia (59,0% de árabes, 53,8% de bereberes y al 46,2% de los duales).

Cabe añadir que, como las creencias mágico-supersticiosas y la religión pertenecen ambas a la dimensión emocional y se tratan, por tanto, de convicciones irracionales, quisimos averiguar si existía una relación entre ambas variables.¹⁴ Entre los españoles se pudo detectar que, pese a existir una diferencia porcentual pequeña, se observa que cuánto menor es el grado de fe religiosa, desciende el nivel de convencimiento en creencias no religiosas. Es decir, los ateos son el sector de la muestra menos convencido en la existencia de sucesos irracionales (77% no cree en ninguno), mientras que los creyentes son más propensos a manifestar certidumbre no sólo ante la existencia de Dios, sino también ante otros acontecimientos no explicables en términos

racionales (el 66,7% no cree en ninguno).¹⁵ El cruce de estos datos entre la población marroquí, pone de manifiesto, al igual que con los encuestados españoles, que existe un mayor porcentaje de creencia en el mal de ojo entre aquellos que se autodefinen como creyentes (ver tablas en anexos). Así, el 55% de los creyentes en Dios, también manifiestan creer en este suceso, mientras el cien por cien de los agnósticos lo rechazan.¹⁶ Entre los ateos, con esa frecuencia limitada a tres personas, una menciona el mal de ojo, mientras las otras dos no. Pero a diferencia de los españoles, la tendencia que apunta hacia un mayor convencimiento en acontecimientos mágico supersticiosos y creencia en Dios, se circunscribe al mal de ojo y el horóscopo.¹⁷

Por último, cruzadas todas estas creencias (mal de ojo, horóscopo, supersticiones y tarot) por los ingresos económicos en las dos muestras, se puede observar que existía una relación entre este factor y la mención al mal de ojo. Cuánto mayores son los ingresos, menos alusiones recibe este fenómeno.¹⁸ El nivel de estudios no es un factor analizado en esta investigación, pero se intuye que dicha relación viene determinada porque a una mejor posición socioeconómica, le corresponde un nivel de estudios más elevado. Es probable que si esta relación de causalidad es cierta, la consecuencia sea que, con una educación formal más elevada, el nivel de superstición en el mal de ojo decrezca. En todo caso, esto es una mera sugerencia, que sólo parece ser plausible para una de las creencias irracionales apuntadas en el estudio y no para el resto.

Tabla 3.6: Mención creencia mal de ojo por ingresos económicos

Mal de ojo	Menos 700 euros		700-1,500 euros		1,500-2,500 euros		2,500-5,000 euros		Más de 5,000 euros	
	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%
<i>Mal de ojo</i>	30	57,7%	26	38,2%	7	23,3%	4	18,2%	1	9,7%

Fuente: Elaboración propia.

N=200

¹⁵ Los agnósticos que dicen no creer en ningún acontecimiento mágico-supersticioso se sitúan entre los creyentes y los ateos, aunque el porcentaje no sólo se encuentra más cercano al de los creyentes, sino que es bastante similar (63,6%) [Para más información al respecto, mírese los anexos donde aparece la tabla].

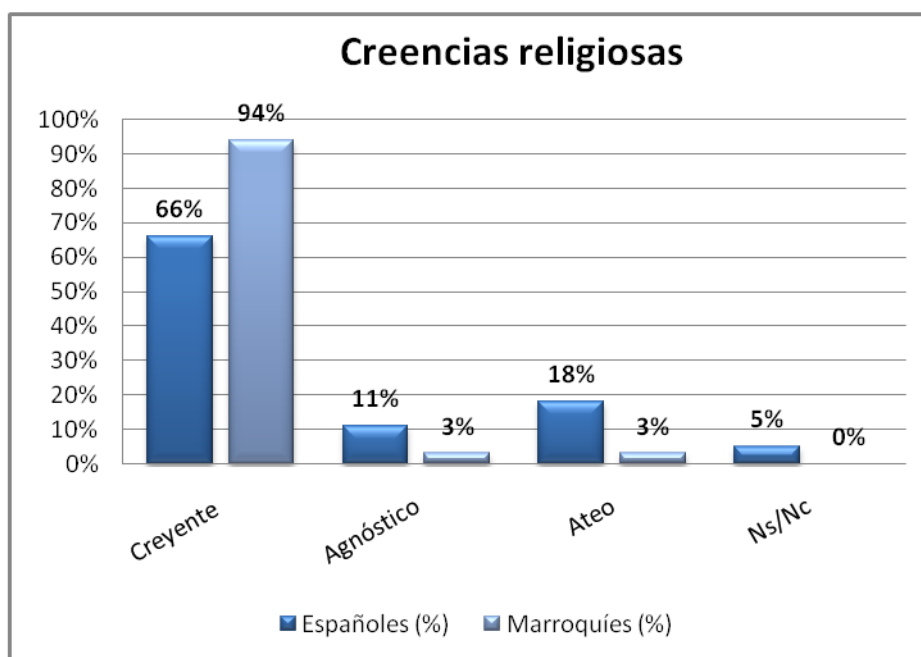
¹⁶ Se ha de especificar que cuando se habla de agnósticos y de ateos, cada uno representan un tres por ciento, por lo que la cifra es en exceso pequeña como para hacer generalizaciones.

¹⁷ La creencia en el tarot es casi inexistente, se limita a un individuo, que en ese caso concreto, coincide con ser creyente.

¹⁸ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,001.

3.2.2 La religión y la moral

Diagrama de barras 3.5: Creencias religiosas



Fuente: Elaboración propia.
N=100

El contraste de los resultados evidencia que la diferencia en los niveles de creencia religiosa entre ambos grupos es porcentualmente elevada (28%) y estadísticamente significativa.¹⁹

En el colectivo español, un 66% de la muestra seleccionada se considera creyente, un 11% agnóstica y un 18,2% atea. Contrastando estos datos con los aportados por el CIS en su estudio número 2,757 sobre religiosidad (febrero de 2008), se puede comprobar que los resultados de la muestra y la población española en general, no difieren en exceso. Ante la pregunta: “¿Cómo se siente usted en materia religiosa,” las respuestas de los españoles son las siguientes: católico, 73%; indiferente, 9,6%; no creyente 14,5%; otra religión (1,6%), N.C (0,7%).²⁰ Por el contrario, el nivel de creencia

¹⁹ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,00.

²⁰ <http://www.cis.es/cis/opencms/-Archivos/Marginales/2740_2759/2752/e275200.html> [Consulta: 8 de noviembre de 2009]. Es cierto que, cuanto mayor es el nivel de precisión, se aprecian matices más importantes. Tomando en consideración la siguiente pregunta (“¿Podría indicarme, por favor, cuál de las siguientes frases refleja mejor sus sentimientos acerca de su creencia en Dios?”), se puede contrastar que las respuestas comienzan a diferir. Así, los resultados del CIS muestran que el 14,9% (293) no cree en Dios, el 45,4% (896) tiene dudas de mayor o menor entidad y sólo un 37,9% (747) declara una creencia

declarada en los encuestados marroquíes, apenas denota fisuras: más del noventa por ciento de los entrevistados se autodefine en términos religiosos como creyente (94%).

Tabla 3.7: Creencia religiosas por sexo

Autodefinición religiosa	Españoles			Marroquíes			
	Hombre		Mujer	Hombre		Mujer	
	Fr.	%	%	Fr.	%	Fr.	%
<i>Creyente</i>	26	54,2%	78,4%	55	90,2%	39	100,0%
<i>Agnóstico</i>	6	12,5%	9,8%	3	4,9%	0	0,0%
<i>Ateo</i>	14	29,2%	7,8%	3	4,9%	0	0,0%
<i>Ns/Nc</i>	2	4,2%	3,9%	0	0,0%	0	0,0%
<i>Base</i>	48	100,0%	100,0%	61	100,0%	39	100,0%

Fuente: Elaboración propia.
N=100

El análisis de la información por sexo refleja notables diferencias entre las creencias religiosas profesadas por hombres y mujeres. Como en otras variables, los resultados revelan cierta similitud intercultural entre las mujeres, cuya inclinación hacia la religión es mayor que la de los hombres (78,4% de creyentes españolas, 100% creyentes marroquíes).²¹ En todo caso, los resultados no sólo apuntan hacia la existencia de fronteras transculturales en el mismo sexo (entre mujeres en función del grupo cultural de referencia), sino y sobre todo, a fronteras intraculturales en el seno de ambas muestras. En el grupo de españoles, las desemejanzas hombre-mujer no sólo se aprecian en la diferencia entre quienes mencionan ser creyentes (78,4% mujeres; 54,2% hombres), sino también entre los ateos (29,2% hombres; 7,7% mujeres). Entre los marroquíes, las diferencias cuantitativas de creencia en Dios son mucho menores (90,2% hombres; 100% mujeres). La importancia es cualitativa, ya que es en ese escaso diez por ciento donde se encuentran las fisuras. Fisuras, que en todo caso, se detectan sólo en un perfil determinado: en los varones de edades más jóvenes. Encontramos dos ateos (7,4%) y dos agnósticos entre los adolescentes, mientras que en los individuos situados en la veintena hay un ateo y un agnóstico respectivamente (4,0%). Cifras, en todo caso, no comparables con las de ateos de esas mismas edades encontradas en el

sin fisuras (“Sé que Dios existe verdaderamente y no tengo ninguna duda al respecto”). No obstante, las aparentes diferencias entre los resultados se deben a la gran cantidad de posibilidades intermedias ofrecidas por el CIS, mientras que nuestro estudio exige una definición más tajante al respecto.

²¹ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,024.

colectivo español. Por etnias, se advierte una menor creencia entre los duales (84,6%) y los árabes (93,4%), frente al cien por cien de los beréberes.

Tabla 3.8: Autodefinición religiosa por edad (españoles).

Autodefinición religiosa	Edad											
	0-19 años		20- 29 años		30-39 años		40 -49 años		50 59 años		Más de 60 años	
	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%
<i>Creyente</i>	8	42,1%	7	53,8%	12	70,6%	10	62,5%	9	69,2%	20	90,9%
<i>Agnóstico</i>	3	15,8%	2	15,4%	2	11,8%	3	18,8%	0	0,0%	1	4,5%
<i>Ateo</i>	5	26,3%	4	30,8%	2	11,8%	2	12,5%	4	30,8%	1	4,5%
<i>Ns/Nc</i>	3	15,8%	0	0,0%	1	5,9%	1	6,3%	0	0,0%	0	0,0%
<i>Total</i>	19	100,0%	13	100,0%	17	100,0%	16	100,0%	13	100,0%	22	100,0%

Fuente: Elaboración propia.

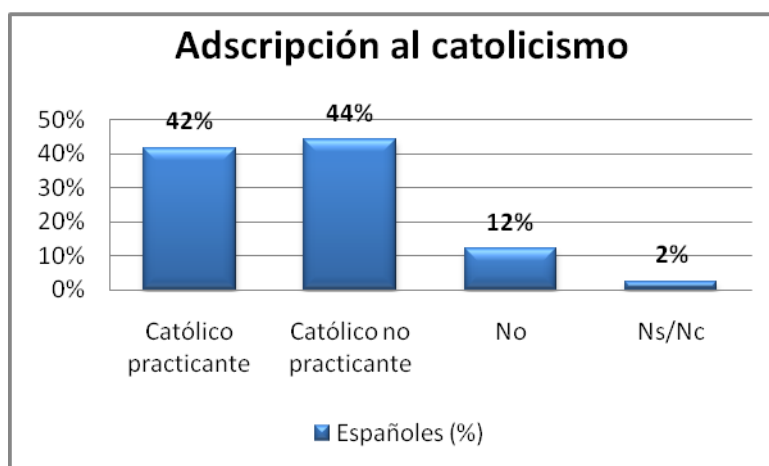
N=100

En términos generales, el estudio por edades revela que, hasta los veintinueve años, la mitad de la muestra se considera creyente y el resto se distribuye entre las demás categorías de respuesta. Sin embargo, a partir del citado tramo, el grueso de la población se concentra en la opción de creyente. Los porcentajes varían en función del grupo de edad al que nos refiramos, pero la cifra nunca desciende del sesenta por ciento y alcanza el 90,9% entre las personas mayores de sesenta años.

Al contrastar los datos de esta investigación con los del informe de *Fundación Santa María* sobre los jóvenes españoles de 2005, se puede comprobar que los resultados obtenidos en este estudio sobre el porcentaje de creyentes es de un 55% (González-Anleo, 2005:13), prácticamente idéntico al que se puede encontrar en las personas situadas en la veintena (53,8%). No obstante, hemos de aclarar que no existe una correspondencia idéntica en los tramos de edad, pues el documento de la *Fundación Santa María* se enfoca a las personas con edades comprendidas entre los quince y los veinticuatro años. Por lo tanto, la semejanza en los resultados se observa en que, en nuestra investigación, es el tramo de los individuos en la veintena, pero no entre los adolescentes, cuyo 42% de creencia religiosa declarada queda alejado de lo señalado en este informe. Los datos hallados entre la población menor de veintinueve años, parecen confirmar la existencia de una tercera oleada de secularización, tal y como ha sido descrita por Pérez-Agote, cuyo inicio comienza en 1994 y se caracteriza por un aumento

de los LSA (agnósticos, indiferentes, ateos y no creyentes) en las grandes zonas metropolitanas de España: País Vasco, Cataluña y Madrid (Pérez- Agote, 2001). Esta reflexión se puede ver al fijarse en el porcentaje de ateos: casi un tercio de quienes cuentan con edades inferiores a los treinta años se adscriben a esta posición (26,3% de los menores de diecinueve años y el 30,8% de los situados en la veintena).²² Cifra que corrobora el 28% de *ateos* y *agnósticos* señalado por el Informe de la Fundación Santa María (González-Anleo, 2005:13). Si bien es cierto que la categoría de respuesta de la Fundación unifica en una misma opción a ateos y agnósticos, lo cual implicaría una sobrerrepresentación de éstos en nuestra muestra (42,1% de ateos y agnósticos entre los menores de diecinueve años y un 46,2% de los encuestados en la veintena). No obstante, hemos de precisar que la Fundación incluye la opción de *indiferente* mencionada por un 18% de los encuestados. Si como dice González-Anleo, esta opción se sitúa, “más cerca de las posturas de increencia que de creencia” (González-Anleo, 2005:13) y sumamos esta cantidad a la de *agnósticos* y *ateos*, podemos verificar la similitud de resultados obtenidos (46% de agnósticos, ateos e indiferentes, según los datos proporcionados por la Fundación).

²² Los porcentajes de respuesta de quienes se declaran agnósticos se mantienen estables y apenas sufren variación según las edades, situándose entre un doce y un diecinueve por ciento (con la salvedad hecha para las personas mayores de sesenta años).

Diagrama de barras 3.6: Adscripción al catolicismo

Fuente: Elaboración propia.
N=82²³

Esta cuestión es de interés para perfilar con mayor nitidez cuál es el tipo de vivencia religiosa tanto de los creyentes y los agnósticos, como de quienes responden *Ns./Nc.* Al vincular los resultados de esta pregunta con la de autodefinición religiosa, se observa que si se suma el porcentaje de agnósticos (11%) con el de los *Ns/Nc* (5%) y se resta a la base, es decir, ochenta y dos, se obtiene un resultado, 66%. Esto es, la misma cifra que los encuestados autodefinidos como creyentes. Es decir, el número de creyentes coincide al cien por cien, en términos absolutos, con el de quienes se adhieren a la categoría de católico en alguna de sus modalidades (practicante y no practicante). Por lo que podemos concluir que, a pesar de existir, una tercera oleada de secularización situada en determinados estratos poblacionales, la tendencia dominante sigue siendo la secularización de segunda generación, o lo que es lo mismo, aquella caracterizada por el “desenganche” (Toharia, 1985) de lo católico, manifestado en la ausencia de la práctica ritual preceptiva, pero con un todavía importante peso en lo cultural. La importancia de lo católico en términos culturales, y sin entrar en el valor social de prácticas sacramentales que se siguen manteniendo como, por ejemplo, el matrimonio religioso, se evidencia en la voluntad de las personas de continuar autodefiniéndose bajo el referente de católico. Se trata de lo que Luckman denomina una religiosidad no orientada hacia la Iglesia (Luckman, 1973).²⁴ Remitiéndonos una vez más al informe

²³ La base es 82 porque se han excluido a los ateos.

²⁴ Tomado de (Pérez-Agote, 2001).

2,752 del CIS (febrero, 2008) podemos contrastar nuestros datos con los extraídos de la población española en general. Efectivamente, según esta institución, el 73,5% de los encuestados se adscriben bien a la categoría de *católico* (27,7% católico practicante; 45,8% católico no practicante).²⁵ Como se puede apreciar la disonancia se detecta dentro de los católicos practicantes de la muestra de esta investigación doctoral, cuyo porcentaje alcanza el 41,7%. Este resultado creemos que puede explicarse atendiendo a las características del trabajo de campo efectuado. Como ya se ha explicado en el capítulo metodológico, estuvimos trabajando una tarde en el barrio de Salamanca, lugar de la ciudad caracterizado por las posiciones conservadoras de sus habitantes. Asimismo, también recogimos datos en los alrededores de un colegio católico concertado (zona de Estrecho) en horario de salida del colegio. Creemos que, en este caso, la lógica situacional aplicada en los lugares y momentos del día señalados, han incidido en la sobrerrepresentación de encuestados autodefinidos como católicos.

Cruzados los datos por sexos, no se aprecian diferencias en las que resulte pertinente detenerse, al ser inferiores al cinco por ciento y carecer de significación estadística.

Tabla 3.9: Adscripción al Catolicismo por edad

Adscripción al Catolicismo	Edad											
	0-19 años		20- 29 años		30- 39 años		40-49 años		50-59 años		Más de 60 años	
	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%
<i>Practicante</i>	6	42,9%	2	22,2%	3	20,0%	6	42,9%	3	30,0%	15	68,2%
<i>No practicante</i>	5	35,7%	7	77,8%	8	53,3%	7	50,0%	6	60,0%	4	18,2%
<i>No</i>	3	21,4%	0	0,0%	3	20,0%	0	0,0%	1	10,0%	3	13,6%
<i>Ns/Nc</i>	0	0,0%	0	0,0%	1	6,7%	1	7,1%	0	0,0%	0	0,0%
<i>Total</i>	14	100,0%	9	100,0%	15	100,0%	14	100,0%	10	100,0%	22	100,0%

Fuente: Elaboración propia.
N=84

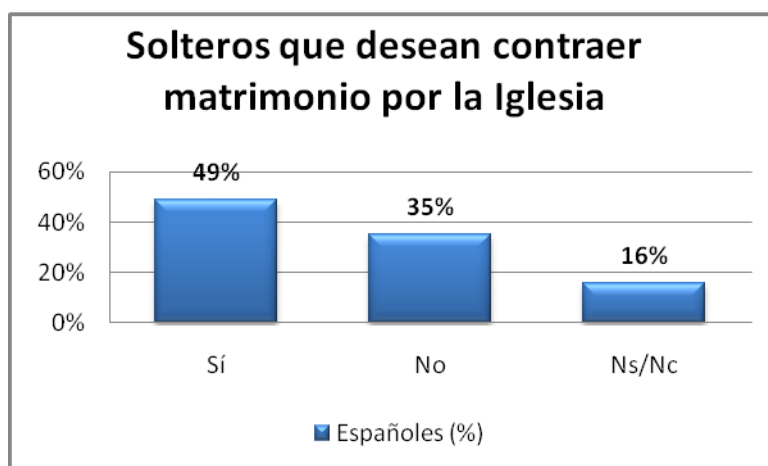
Examinados los datos en función del sexo, se observa que la respuesta más frecuente en la muestra es la de “católico no practicante”, salvo en las franjas de edad situadas en los extremos. Tanto los menores de diecinueve años, como los mayores de

²⁵ Estudio 2,752 del CIS sobre religiosidad:
< http://www.cis.es/cis/opencms/-Archivos/Marginales/2740_2759/2752/e275200.html > [Consulta: 20 de noviembre de 2009].

sesenta se adscriben mayoritariamente a la categoría de “católico practicante”, lo cual cabía esperar en la población de mayor edad, pero no entre los adolescentes. Se barajan dos posibilidades a esta respuesta: en primer lugar, que los más jóvenes aún se encuentren bajo la influencia familiar en este aspecto y todavía no han desarrollado plena autonomía de conciencia en este ámbito. La segunda opción considera la posibilidad de que se esté produciendo una revitalización religiosa entre los adolescentes creyentes. No obstante, esta figuración deja de tener sentido en el momento en que se contrastan nuestros datos con otros de índole nacional. El ya citado informe de los jóvenes españoles en 2005, muestra que esto no es así. González-Anleo describe tres tendencias entre la juventud con edades comprendidas entre los quince y los veinticuatro años:

“1). Un 10% de católicos fieles, que cumplen regularmente con los preceptos de la Iglesia, colaboran en grupos y asociaciones religiosas y en ONG de inspiración cristiana, y se sienten identificados con ella, aunque bastante menos con sus directrices morales; 2). Un grupo más numeroso, un 40% aproximadamente, que se autodefine como católicos aunque sólo ocasionalmente acudan a la Iglesia; 3) Y el creciente grupo de jóvenes que se declaran indiferentes, agnósticos o ateos”. González-Anleo (2003:13).

Diagrama de barras 3.7: Deseo de contraer matrimonio religioso



Fuente: Elaboración propia.
N=57

El último aspecto que desea investigar acerca de la presencia de la religión en la cultura es el ámbito matrimonial para ver en qué medida, lo religioso tiene importancia

en los “ritos de paso” del ser humano. Tomando como base a los creyentes y también a los agnósticos solteros, se les pregunte acerca de si desean contraer matrimonio por la Iglesia Católica. Para casi la mitad de los solteros, la respuesta es *sí* en un 49,1% de los casos, mientras un 35,1% declaró que no. Una vez más, nos remitimos al informe 2,752 del CIS donde se comprueba que los resultados coinciden: un 49,8% de la población española se muestra favorable al matrimonio religioso.²⁶

Al analizar los datos por género, no se aprecian diferencias entre hombres y mujeres que desean casarse por la Iglesia (48% de hombres; 50% de mujeres). Existe cierta disimilitud de opiniones entre quienes no desean un enlace religioso (40,7% de hombres y un 30,0% de mujeres), así como en la mayor propensión existente entre las mujeres a dudar acerca de esta cuestión, pues un 20,0% menciona que *Ns/Nc*. Si bien no se puede ahondar en los resultados con la información de la que se dispone mediante el análisis cuantitativo, sí se puede asegurar que los comentarios a pie de calle de los encuestados dudosos incidían en un aspecto: creencias y convicciones de la pareja.

Tabla 3.10: Solteros que desean casarse por la Iglesia²⁷

Matrimonio religioso	Edad											
	0- 19 años		20- 29 años		30-39 años		40-49 años		50- 59 años		Más de 60 años	
	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%
<i>Sí</i>	11	57,9%	8	61,5%	5	45,5%	1	25,0%	2	28,6%	1	33,3%
<i>No</i>	3	15,8%	3	23,1%	5	45,5%	3	75,0%	4	57,1%	2	66,7%
<i>Ns/Nc</i>	5	26,3%	2	15,4%	1	9,1%	0	0,0%	1	14,3%	0	0,0%
<i>Total</i>	19	100,0%	13	100,0%	11	100,0%	4	100,0%	7	100,0%	3	100,0%

Fuente: Elaboración propia.

N=57

Al examinar la variable por edad, observamos una tendencia general bastante nítida: a mayor edad, menor interés por el matrimonio religioso.

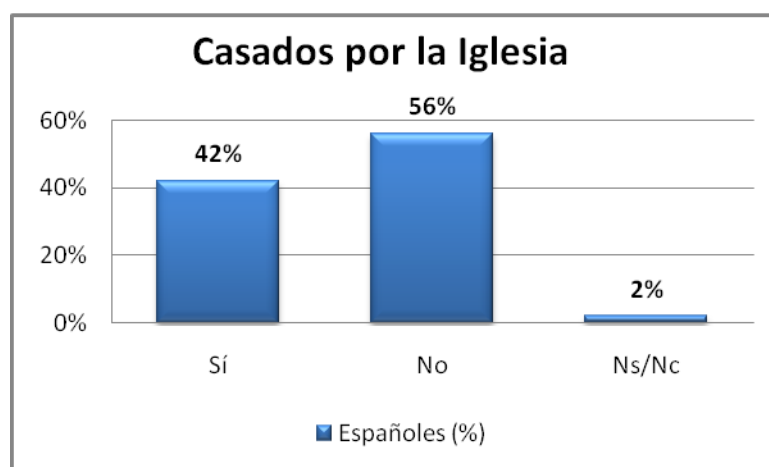
En las dos franjas de edad más joven, y por tanto, donde existe una mayor cantidad de solteros, hay un mayor deseo por contraer matrimonio religioso. Dicha tendencia se frena a partir de la década de los treinta años, donde ya no alcanzan la

²⁶ <http://www.cis.es/cis/opencms/-Archivos/Marginales/2740_2759/2752/e275200.html> [Consulta: 8 de noviembre de 2009]. N=1973. La base de ese 49,8% es 983.

²⁷ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,00.

mitad los encuestados deseosos de casarse por la Iglesia (45,5%). A partir de los cuarenta años, las respuestas revierten dicha inclinación y *no* es la categoría de respuesta más mencionada. Por último, entre los mayores de sesenta, se produce un nuevo cambio y se observa como la mayoría apostaría por el matrimonio religioso. Respecto a los resultados, creemos que obedecen a lo que cabría esperar. Quiénes aún tienen su vida por hacer, se adhieren al matrimonio religioso como fórmula de convivencia deseada, lo cual se corresponde a la adhesión que la gente adscribe a la religión para acometer “ritos de paso”. A partir de los treinta años y hasta los cincuenta y nueve años, cabe imaginar que la gran mayoría de los encuestados ya ha optado por un modo de vida y presuponemos, que los solteros que se encuentran en tal estado civil es, bien por una decisión personal (no han querido casarse), bien por un fracaso previo, y por lo tanto, no desean repetir la experiencia matrimonial. A partir de los sesenta, se produce una inversión en la tendencia que puede tener dos interpretaciones: por un lado, la mayor influencia de la tradición religiosa; por otro, la mayoría responde hipotéticamente y no ante una disyuntiva real para sus vidas.

Diagrama de barras 3.8: Casados por la Iglesia



Fuente: Elaboración propia.
N=100

El porcentaje de casados por la Iglesia (42%) es muy alto, ya que el 55% de la muestra está soltera (ver tabla 4.2). Si restamos el número de no casados por la Iglesia (56) al de solteros (55), averiguamos que sólo una personas en la muestra está casado por lo civil. Si bien, el número de solteros no refleja la convivencia en pareja, lo cierto es que, en esta muestra, el matrimonio religioso es el modelo elegido por el 99% de los

casados. Aunque, como ya hemos mencionado anteriormente, el trabajo de campo ha tenido unas particularidades que, seguramente, hayan incidido en los resultados, no deja de ser relevante observar como esta manera de formalizar la vida en pareja, continúa siendo la dominante. En razón del sexo no se aprecian diferencias en la categoría de respuesta de *sí* (ver tablas en los anexos) y escasas en las del *no* (40,7% hombres; 30,0% mujeres). Como cabría esperar, el cruce por edades muestra, a mayor edad existe un mayor número de porcentaje de individuos casados por la Iglesia²⁸ alcanzando al 86,4% de matrimonios religiosos entre los mayores de sesenta años.

Tabla 3.11: Práctica pilares del Islam²⁹

Respuesta	Práctica pilares del Islam							
	Oraciones		Ramadán		zâkat		Peregrinación	
	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%
<i>Sí</i>	57	58,8%	95	97,9%	9	81,4%	9	9,2%
<i>A veces</i>	20	20,6%	2	2,1%	5	5,2%	0	0,0%
<i>No</i>	17	17,5%	0	0,0%	12	12,4%	87	89,6%
<i>Ns/Nc</i>	3	3,1%	0	0,0%	1	1,0%	1	1,2%

Fuente: Elaboración propia.
N=97

El análisis de la tabla muestra que la observancia religiosa está muy arraigada en todas las manifestaciones concernientes a la vida ordinaria- se obvia la peregrinación a La Meca pues es una cuestión que se realiza una vez en la vida-. Así se observa que el precepto menos practicado, el del rezo, es cumplido por más de la mitad de la muestra (58,8%), mientras que el Ramadán es realizado por el 97,9% de los encuestados.

Circunscribiendo el análisis a cada pilar en concreto, las oraciones diarias se revelan como el precepto realizado con menor asiduidad, pues cuenta tanto con el mayor grado de ocasionales, así como de no practicantes. Un 20,6% contesta que *a veces*, si bien la ambigüedad de esta categoría de respuesta no permite conocer cuál es la frecuencia exacta. Como es evidente, no es lo mismo rezar a diario, pero no en las cinco

²⁸ La tendencia alcista comienza a partir de los treinta años, puesto que, en las dos franjas anteriores, no existe ningún matrimonio religioso. Cabe añadir, que las personas entre los cincuenta y los cincuenta y nueve años suponen la excepción. De hecho, el porcentaje de individuos que contrae matrimonio religioso es de un 38,5%, casi la misma cifra que la observada entre los que están en la treintena (35,3%).

²⁹ No se incluye la *shahada* o profesión de fe, puesto que hubiera sido redundante, al existir una pregunta que inquiriere específicamente por el posicionamiento del encuestado en su relación con lo divino, es decir, si es o no creyente.

ocasiones requeridas, que hacerlo una vez a la semana o una vez al mes. Datos que, en principio, no parecen coincidir con otros estudios. Por ejemplo, aunque un 85% de los marroquíes en España se declaran musulmanes (Aparicio, 2005: 218) tan sólo el 29,2% de los hombres y el 15,6% de las mujeres han acudido, al menos, una vez a la mezquita.³⁰ Esto es, se trata de cifras de asistencia, ciertamente escasas, que contrastan con la importancia de la mezquita, señalado por otros investigadores, como con el lugar en donde tejer redes de sociabilidad y mantener la identidad musulmana (Lacomba, 2001).³¹ Por su parte, la investigación realizada por Metroscopia elabora un índice de religiosidad donde la población marroquí puntúa un 7.5 (Metroscopia, 2008:27).

La segunda obligación preceptiva por la que se inquiera es el Ramadán. El Ramadán es el mes sagrado para los musulmanes. A través de esta festividad, los creyentes aprenden la actitud frente a las cosas y el uso que se debe hacer de las mismas (Gutiérrez de Terán, 2004: 70). El ayuno tiene una finalidad religiosa basada en: “(...) *el respeto y el sentido de lo creado y el agradecimiento que se debe a Dios.*” (Gutiérrez de Terán, 2004: 70). No obstante, las significaciones del Ramadán son muchas, y muy diversas las motivaciones que impulsan a los musulmanes a realizarlo. Otras razones aducidas para ayunar durante el Ramadán son los supuestos beneficios físicos que se le atribuyen (Lacomba, 2001; Castián 2001), la presión social (Jiménez Illescas, 1996:60), el autodomínio (Castián, 2001) e incluso como método para ponerse a dieta.³² Dado que

³⁰ Resulta preciso aclarar que los musulmanes no tienen por qué ir a la mezquita a rezar porque lo pueden hacer en casa. En concreto, la diferencia en el porcentaje de asistencia a la mezquita en función del sexo se explica de este modo, puesto que en Marruecos, la mujer realiza esta actividad en casa. Por lo tanto, parece razonable asumir que se están reproduciendo pautas de la sociedad de origen en España.

En todo caso, resulta llamativa una cifra de asistencia tan escasa, habida cuenta que la mezquita desempeña otras funciones en inmigración, fundamentalmente, establecer y mantener las redes de socialización. El trabajo de Aparicio (2005) es de índole nacional y no desglosa los datos para la Comunidad de Madrid.

³¹ Hemos de realizar una aclaración importante, las posibles inconsistencias observadas entre Aparicio y Lacomba se pueden explicar, probablemente, atendiendo al siguiente razonamiento. La falta de mezquitas cerca del hogar es la queja más frecuente de la población musulmana (Metroscopia, 2008:32). El estudio de Lacomba se realiza en la ciudad de Valencia y el nuevo uso que adquiere la mezquita ha de entenderse, no como aplicable al conjunto de población musulmana, sino al de musulmanes que acuden a la mezquita. Es decir, este lugar de culto puede haber adquirido un nuevo significado para aquellos que acuden a ella. No obstante, sí llama la atención, el poco público que tienen en relación a la importancia del papel que le concede Lacomba.

³² Información obtenida mediante conversaciones informales con nuestros informantes.

el cien por cien de los encuestados practica el Ramadán, aunque sea ocasionalmente, no se incluyen los cruces por sexo, edad y etnia.³³

En inmigración, el Ramadán es la práctica más observada (Lacomba, 2001). A configurar la realidad de este modo, seguramente, contribuya el valor cultural que se le concede (Moreras, 2004; Roy, 1996; Castián, 2001:486; Ariño Giménez 1998). Ariño Giménez lo describe como “(...) hechos enraizados en el alma colectiva que se practican con independencia de la ortodoxia de las creencias que los originan” (Ariño Giménez, 1998:227). Asimismo, como señala Lacomba, el carácter festivo de la celebración facilita su pervivencia, pues: “(...) se convierte en la principal práctica que permite mantener vivo el vínculo con la cultura y la sociedad de origen” (Lacomba, 200:1999).³⁴ La relación de ciertas prácticas como modo de recreación de la cultura de procedencia ha sido descrita como un mecanismo de defensa cuya función es dar cobijo a una identidad colectiva que insufla autoestima a las personas. Esto es, como forma de ayuda y un medio de articulación de solidaridad intragrupal (Pérez-Agote, 2001:80).

El pago del impuesto obligatorio supone el tercero de los preceptos objeto de este análisis. *Stricto sensu*, el pago del *zakat* o impuesto obligatorio estriba en el pago del 2,5% de los bienes propios, entendidos éstos como la cantidad de las ganancias obtenidas en un año. Dicha obligación puede realizarse en cualquier momento del año y entre la muestra de personas encuestadas, se encuentra muy extendida, así un 81,4% asegura cumplir con el precepto, frente al 12,4% que no lo hace.³⁵

³³ Al haber excluido de la pregunta a los ateos, se pierde la ocasión de verificar si, esta práctica, es también efectuada por los no creyentes. El hecho que los agnósticos lo realicen evidencia la importancia social y cultural de esta fiesta, más allá del sentido religioso.

³⁴ A lo señalado por Pérez-Agote, se añade como el vínculo al que se refiere ha de entenderse en un sentido de pertenencia a una colectividad determinada. Uno de nuestros informantes nos cuenta que el ayunar le hace sentir que es miembro de una comunidad. Por lo tanto, no hacer el Ramadán conlleva autoexcluirse del grupo de referencia. Afirma que no celebrar el Ramadán es como si un español, creyente o no, no festeja la Navidad.

³⁵ Al preguntar por el *zâkat* asumimos que los encuestados entienden que nos referimos al impuesto obligatorio, pero, muchos entrevistados confunden el *zâkat* con el *zâkat al fitr*, limosna que se paga al final del mes de Ramadán. Se reconoce el error que implica, desconocer en el momento de la realización de los cuestionarios, que existieran estos dos tipos de impuestos, por lo que no es capaz de detectar y subsanar el desconocimiento que las propias personas tiene al respecto. Por lo tanto, existe un número imposible de cuantificar de encuestados cuya respuesta se refiere al *zakat al fitr* y no al *zakat*.

Según nos cuentan los sujetos, el pago del *zâkat al fitr* es un requisito *sine qua non* para que el Ramadán sea válido. Afirmación que se contrasta con el presidente de la UCIDE, Riay Tatory (mediante

En la actualidad, la inmensa mayoría de los marroquíes encuestados todavía no han realizado el *haj* (90,6%) es decir, la peregrinación a la Meca. Esta es una norma no obligatoria –depende de las posibilidades económicas- que se lleva a cabo en la madurez, edad que no se corresponde con las características sociodemográficas actuales de la gran mayoría de de los marroquíes en España. Cabe añadir, al factor edad, los ya mencionados recursos económicos. Se trata de un viaje oneroso para el cual hay que ahorrar, y como sabemos por los ingresos mensuales en los hogares de los encuestados de la muestra, no viven en situaciones de comodidad económica que permitan dispendios de esta envergadura.

Sin embargo, al igual que sucede con las significaciones múltiples del Ramadán, el *haj* también tiene finalidades que se entremezclan con el sentido puramente religioso. Así, se ha detectado una instrumentalización de la peregrinación por parte de algunos individuos. Uno de los encuestados comentaba que carecía de sentido acometer el viaje antes del final de la vida porque, como se vuelve purificado, uno debe comportarse bien y obedecer las prescripciones religiosas. “*Después de ir a la Meca, ya no podré irme a locales con mujeres*” (CI).³⁶ En definitiva y desde este posicionamiento, para quien piensa continuar transgrediendo la norma, el *haj* tiene un fin principalmente utilitario, que por lógica, ha de llevarse a cabo bien avanzado el devenir vital.

entrevista telefónica el 25 de noviembre de 2009). Tatory afirma que, abonarlo con retraso le resta valor, y pasa a equivaler lo mismo que a una limosna ordinaria, pero, en ningún caso, su incumplimiento conlleva la invalidez del Ramadán. Según el presidente de la UCIDE, la cantidad del *zâkat al fitr* se establece en España –en otros países se toman otros alimentos como unidad de medida-, basándose en el precio de mercado de dos kilos y medio de arroz, que en 2009, es de 4,60 euros y se redondea a 5 euros. Dicha suma, la determina una comisión de expertos, dependiente de la UCIDE (siempre según la versión de Tatory).

³⁶ CI es la abreviatura de “conversación informal” y hace referencia a los datos obtenidos mediante observación participante y, posteriormente, registrada en nuestro diario de campo.

Tabla 3.12: Práctica de las oraciones diarias por sexo

Práctica oraciones diarias	Sexo			
	Hombre		Mujer	
	Fr.	%	Fr.	%
<i>Sí</i>	30	51,70%	27	69,2%
<i>A veces</i>	15	25,9%	5	12,8%
<i>No</i>	13	22,4%	4	10,3%
<i>Ns/Nc</i>	0	0,0%	3	7,7%
<i>Total</i>	58	100,0%	39	100,0%

Fuente: Elaboración propia.
N=97

El análisis de los datos por sexos refleja una mayor observancia en el colectivo de mujeres que en el de hombres.³⁷ Quienes cumplen con las cinco plegarias preceptivas apenas supera el 51,7% de los varones, mientras en entre las mujeres roza el setenta por ciento (69,2%). Sólo un 10,3% de las mujeres se declara no observante a este respecto, lejos del 22,4% encontrado en el colectivo masculino. Por último, también se aprecian diferencias en la categoría de respuesta de *a veces*. Así, la cifra de practicantes ocasionales en los encuestados es de un 25,9%, frente al 12,8% de las mujeres.

Tabla 3.13: Práctica de las oraciones diarias por edad

Práctica oraciones diarias	Edad											
	0 -19 años		20 -29 años		30 -39 años		40 -49 años		50 -59 años		Más de 60 años	
	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%
<i>Sí</i>	9	36,0%	12	50,0%	17	63,0%	12	85,7%	5	100,0%	2	100,0%
<i>A veces</i>	8	32,0%	7	29,2%	4	14,8%	1	7,1%	0	0,0%	0	0,0%
<i>No</i>	7	28,0%	4	16,7%	5	18,5%	1	7,1%	0	0,0%	0	0,0%
<i>Ns/Nc</i>	1	4,0%	1	4,2%	1	3,7%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%
<i>Base</i>	25	100,0%	24	100,0%	27	100,0%	14	100,0%	5	100,0%	2	100,0%

Fuente: Elaboración propia.
N=97

La desagregación de los datos por edades muestra una clara relación entre esta variable y la observancia del precepto. A más edad, mayor práctica. En este sentido, las diferencias son notables. Entre los menores de diecinueve años, no alcanza el cuarenta por ciento (36%) quienes cumplen la ortodoxia requerida. Esta cifra aumenta al 50% en los individuos situados en los veinte años, supera la mitad en los encuestados mayores

³⁷ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,08.

de treinta años (63%), alcanza el 85,7% de las personas en la década de los cuarenta y a partir del tramo de los cincuenta, se mantiene en el cien por cien.

Por el contrario, no hay diferencias tan bruscas en la categoría correspondiente a los practicantes ocasionales; suponen un tercio hasta los veintinueve años, y después, desciende de forma paulatina. Por último, entre los musulmanes no practicantes –aquellos que han mencionado no rezar- se observan unas cifras no demasiado divergentes en los tres tramos más jóvenes de edad, que oscilan entre el 28% encontrado en los adolescentes, al 16,7% correspondiente a los encuestados en la veintena.

Por etnia, sólo se aprecian algunas diferencias entre los practicantes habituales y los “ocasionales” (ver tablas en anexos). La mención al *sí* es más frecuente entre la población dual (66,7%), que entre los árabes (55,9%). Por su parte, los beréberes se emplazan en medio (61,5%). Los calificados como practicantes “ocasionales” alcanzan el 23,1% entre la población beréber, casi igual que los árabes (20,3%), mientras que la cifra desciende en los duales hasta el 16,7%. Entre las respuestas de no practicantes, las cifras no reflejan diferencias, situándose entre el 15,4% de los beréberes y el 18,6% de los árabes.

Tabla 3.14: Pago del impuesto obligatorio por sexo

Impuesto obligatorio (zakat)	Sexo			
	Hombre		Mujer	
	Fr.	%	Fr.	%
<i>Sí</i>	42	72,4%	37	94,9%
<i>A veces</i>	4	6,9%	1	2,6%
<i>No</i>	12	20,7%	0	0,0%
<i>Ns/Nc</i>	0	0,0%	1	2,6%
<i>Total</i>	58	100,0%	39	100,0%

Fuente: Elaboración propia.

N=97

A las luces de los resultados obtenidos, el pago del *zâkat* es una costumbre muy generalizada, ya que el 81,4% dice cumplir con el precepto, un 5,2% lo hace *a veces* y

sólo un 12,4% menciona no realizarlo. No obstante, y como en el rezo, se produce una mayor observancia femenina (94,9%) que masculina (72,4%).³⁸

Entre los hombres, muchos de quienes no cumplían con el pago aducen motivos de imposibilidad económica, ya que se encontraban en paro. No obstante, y dado que la situación económica de las mujeres marroquíes no es más boyante que la de los hombres, dicho argumento se interpreta como una justificación a una conducta que consideran inadecuada, ya que si no fuera así, no necesitarían explicar por qué no se cumple con ello.

Tabla 3.15: Pago del zâkat por edad

Impuesto (zâkat)	Edad											
	0- 19 años		20- 29 años		30-39 años		40- 49 años		50-59 años		Más de 60 años	
	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%
<i>Sí</i>	14	56,0%	20	83,3%	24	88,9%	14	100,0%	5	100,0%	2	100,0%
<i>A veces</i>	3	12,0%	1	4,2%	1	3,7%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%
<i>No</i>	7	28,0%	3	12,5%	2	7,4%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%
<i>Ns/Nc</i>	1	4,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%
<i>Base</i>	25	100,0%	24	100,0%	27	100,0%	14	100,0%	5	100,0%	2	100,0%

Fuente: Elaboración propia.

N=97

La tabla de contingencia evidencia una relación entre el pago del impuesto y la edad del individuo. A mayor edad, se produce una mayor observancia del precepto. A partir de los cuarenta años, el cien por cien de los individuos paga el zâkat. Entre los más jóvenes, quienes contestaban *Sí* nos especificaron que no eran ellos los que pagaban, sino los padres. Según nos relataron los encuestados, ésta es una obligación de los cabezas de familia o del individuo que está independizado. En todo caso, resulta difícil interpretar la respuesta del *No*, pues no queda claro si mencionan esta categoría porque ellos no efectúan el pago personalmente o porque sus padres han decidido no pagarlo.³⁹ Con respecto a las personas con edades comprendidas entre los veinte y los treinta y nueve años, se cree que los resultados han de ser interpretados de otro modo. Creemos que se trata de personas (fundamentalmente hombres, solteros) que deciden no

³⁸ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,06.

³⁹ Se asume que la mayoría de las personas de menos de diecinueve años viven aún en el hogar familiar.

asumir esta obligación hasta contraer matrimonio, momento en el cual se asientan y comienzan a comportarse de acuerdo con lo normas establecidas. Basamos esta conjetura en la diferencia de observancia de las prácticas que se aprecian entre hombres y mujeres, así como en la existencia de cierta flexibilidad social que tolera las transgresiones masculinas de las normas porque se consideran como propias de la juventud (Lacomba, 2001: 174-175; Castián 2001: 480-485)⁴⁰ o porque, a ciertas edades, su infracción denota fortaleza de carácter (Castián, 2001).

El análisis de los resultados por etnia no arroja información digna de mención. La pauta común es el pago del impuesto.

La peregrinación no es una obligación que los inmigrantes encuestados hayan llevado a cabo, ya que el 89,6% todavía no ha acudido a la Meca. El estudio de los datos sobre los que han realizado la peregrinación arroja diferencias por sexo y por edad. Desagregados los datos en razón del género, se aprecia un mayor cumplimiento por parte de las mujeres (15,8%) que de los hombres (5,2%).⁴¹ Atendiendo al criterio de edad, los resultados son muy significativos y muestran una evidente relación. Los mayores de sesenta años, han realizado el *haj* en el cien por cien de los casos, así como el 20,0% de los situados en la década de los cincuenta. También se aprecia un significativo 13,0% de los situados en la veintena y un 7,4% entre quienes se emplazan en la treintena, así como un 7,1% de aquellos situados en el tramo de los cuarenta años.⁴² Se interpreta que este resultado debe de encontrarse relacionado con los recursos económicos disponibles. Por último, los cruces por la variable etnia muestran escasas distinciones. En concreto, los beréberes, han acudido a la Meca algo menos (3,8%) que los árabes (10,3%) o los duales (16,7%).

⁴⁰ Lacomba señala que el periodo de flexibilidad puede tener lugar hasta los cuarenta años: “(...) *la práctica religiosa en el Islam puede ir desarrollándose con lo años y, por tanto, asentándose y ampliándose conforme la evolución vital del individuo. Para justificarlo se toma como modelo la trayectoria de vida del Profeta Mahoma (...). Dicho modelo de referencia sirve también para legitimar el aplazamiento temporal de la práctica durante la etapa migratoria*” (Lacomba, 2001: 174-175).

Castián traza dos perfiles de jóvenes transgresores: por una parte, están los universitarios de tendencia política de izquierda; por otro lado y más común, se encuentran los jóvenes de origen humilde, reagrupados por sus padres, con escaso nivel de estudios (primarios o escuela coránica) y de procedencia urbana en Marruecos. Ambos perfiles tienen lugar entre los veinte y los treinta años (Castián, 2001: 480-485).

⁴¹ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,08.

⁴² Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,00.

3.2.3 Conclusiones de la dimensión emocional

Las creencias mágico-supersticiosas revelan una mayor credulidad en cuestiones de esta índole por parte de los encuestados marroquíes. Más de la mitad de la muestra señala (63%) creer en, por lo menos, uno de los sucesos apuntados. En concreto, se observa que el mal de ojo y las supersticiones tienen un peso relativamente importante. Por el contrario, la actitud generalizada de la muestra de españoles es la falta de creencia cuyo reflejo se aprecia en ese 67% de individuos que asegura no creer en ningún acontecimiento mencionado.

Por su parte, el apartado religioso refleja la trascendencia de esta dimensión entre los encuestados de ambos grupos. Si bien existen importantes disonancias entre los colectivos. Un 66% de los encuestados españoles, se autodefine como creyente y, además, vincula este sentimiento con la adscripción al catolicismo, ya sea en su modalidad practicante o no practicante. Los datos, por lo tanto, parecen emplazar a los individuos entrevistados dentro de una tendencia dominante vinculada con el catolicismo cultural, cuyas características ya han sido descritas en el apartado correspondiente. Dicha propensión mayoritaria convive con una incipiente secularización de tercera ola -protagonizada por los menores de treinta años- donde, por primera vez, se observan más menciones a categorías de respuesta distintas a la de creyente (58% de los menores de diecinueve años). Entre las personas con edades comprendidas entre los veinte y los veintinueve años, se aprecian los mismos resultados, aunque en una cifra algo menor (46,2%). Cifras que parecen discordantes, con la voluntad manifestada por los solteros de contraer matrimonio religioso (57,9% de los menores de diecinueve años y un 61,5% de los situados en la veintena). Dicha inconsistencia se ha de interpretar en función del valor social y no religioso, que determinados ritos poseen como marcadores de paso en el transcurso vital y cuyo significado se vincula a la tradición.⁴³ Si bien el análisis cuantitativo es insuficiente para determinar esta cuestión, pues requiere investigarlo mediante técnicas cualitativas, no parece que se corrobore la hipótesis de Pérez-Agote (2001) al interpretar que la tercera

⁴³ El argumento del valor social de los ritos de paso y su vínculo con la tradición se toma de Pérez-Agote (2001).

oleada de secularización estaría caracterizada por una *exculturación*, es decir, la pérdida cultural de las raíces católicas. Entre otros motivos, porque un cambio social de semejante calado, para poder considerarse una modificación cultural de envergadura habría de mantenerse durante varias generaciones. Por lo tanto, bien pudiera ser que la sociedad se encamine en esa dirección, pero es excesivamente pronto para alcanzar una conclusión de este tipo.

A diferencia de los españoles, los encuestados marroquíes manifiestan unos índices de creencia religiosa, sin apenas fisuras (94% creyentes). La heterogeneidad entre los encuestados de dicha comunidad no procede, por lo tanto, de la adhesión declarada al Islam, sino de su nivel de observancia religiosa. Sin embargo, los resultados no permiten concluir que exista una incipiente secularización de segunda ola dentro del colectivo como conjunto, pues las diferencias de práctica entre los hombres y las mujeres son numéricamente elevadas y estadísticamente significativas. Recordemos, por ejemplo, los porcentajes de rezo correspondiente a ambos sexos: un 69,2% de las mujeres cumple con el precepto, frente a un 51,7% de los hombres. Lo mismo sucede con el pago del *zakat*, el 72,4% de los varones dice efectuarlo, en contraposición al 94,9% del colectivo femenino. Por lo tanto, la tendencia mayoritaria común a hombres y mujeres es la práctica y la observancia preceptiva de los ritos. No obstante, resulta fundamental complementar estos datos con el análisis cualitativo porque bien pudiera ser que el alto índice de práctica religiosa no se encuentre vinculado con un retorno a lo sagrado, sino con la voluntad expresada por parte de la primera generación de marcar su pertenencia a una comunidad (Moreras, 2004; Lacomba, 2001), precisamente, a través del “*retorno insistente sobre aspectos de ritualismo*” (Moreras, 2004: 41). Si bien y sólo circunscrito a los varones, se aprecia una propensión hacia un relajamiento de la observancia cuyas causas también habrán de ser exploradas a través de los grupos de discusión porque pudiera ser que las razones de la falta de práctica no se encuentren en la difuminación de la religiosidad, sino en la imposibilidad de compatibilizar el ritmo religioso musulmán en el seno de una sociedad occidental. En todo caso, se ha de profundizar más en este tema para detectar el porqué de las diferencias encontradas entre los hombres y las mujeres. Asimismo y más allá de las prácticas preceptivas, los grupos de discusión sirven para ver en qué medida la moral religiosa influye en el

comportamiento de los individuos en otros ámbitos (por ejemplo, político o sexual) y por tanto, si existe una secularización en este aspecto.

Se puede concluir que la comparación de las creencias mágico-supersticiosas y religiosas en ambos grupos de encuestados, evidencian un mayor apego por parte de los marroquíes a las cuestiones metafísicas, lo cual indica que en su concepción del mundo, los elementos emocionales de la cultura poseen un mayor vigor que el observado entre la muestra de españoles. En los individuos españoles de la muestra, el elemento emocional también tiene importancia, pero goza de una intensidad menor y se circunscribe, principalmente, al sentimiento religioso, mientras que la adhesión a creencias mágico-supersticiosas es minoritaria. Asimismo, hemos de reseñar que aunque se aprecia en ambos grupos una aparente vinculación entre la creencia mágica y la religiosa (los creyentes en Dios son más propensos a creer también en otros sucesos), dicha relación no ha podido ser verificada como estadísticamente significativa. Por último, se destaca la mayor intensidad que la dimensión emocional juega en las mujeres -ya sean marroquíes, ya españolas- en contraposición al hombre. Especialmente significativo, resulta dentro de la religión, la observancia por parte de las mujeres marroquíes en comparación a la encontrada en los varones. Por el contrario, no se aprecia en ninguno de los dos colectivos diferencias en función de la edad, como tampoco entre los marroquíes, en relación a la etnia.

3.3 ESPACIO MIXTO DE INTERACCIÓN EMOCIONAL-RACIONAL

Como ya ha sido explicado en el marco teórico, el espacio mixto de interacción emocional-racional es aquella parte de la estructura cultural básica de una sociedad donde los elementos racionales y emocionales interactúan con mayor énfasis. El nexo entre ambos es tan estrecho que puede llegar a ser difícil discernir la naturaleza de cada uno, tal y como reflejan los resultados. El espacio mixto de interacción emocional-racional está formado por la artesanía, el arte, los valores, los principios y las normas sociales de conducta.

3.3.1 Artesanía

3.3.1.1 Gastronomía

El interés por la investigación sobre alimentación se inicia tras la Segunda Guerra Mundial para asegurar la nutrición adecuada de las poblaciones dominadas (De Garine, 2002: 10). Sin embargo, en España, la academia no se dedica a estos temas hasta los años ochenta, cuando es abordado desde la antropología cultural. A día de hoy, todavía es una subdisciplina con pocos investigadores.⁴⁴ La literatura revisada coincide en señalar que la alimentación es más que un proceso nutricional o biológico. Está compuesto por toda una serie de elementos simbólicos asociados a representaciones, creencias y prácticas que son un reflejo de la sociedad en la que se inscriben (Martín Cerdeño, 2005:13; Contreas, 2002:22; Vázquez Dzúl, 2009; Abu-Shams, 2009; De Garine, 2002; Gracia Arnaiz, 1997:13-16; Séchaud, 1990; Calvo, 1982; Léveau y Kepel, 1987). Gracia Arnaiz lo califica de *hecho social total*, pues revela valores que manifiestan la naturaleza y estructura de un orden social dado (Gracia Arnaiz, 2005: 18). Por lo tanto, si el sistema alimentario sólo puede comprenderse en interdependencia con el sistema cultural (Llaneza, 1998) resulta de interés incuestionable indagar en ello en esta investigación. Más, si cabe, en situación migratoria, ya que se observan las modificaciones llevadas a cabo para adaptarse a un nuevo contexto cultural.

Ahora bien, ¿qué se entiende por gastronomía, estilos o pautas alimentarios y cultura alimentaria? Para poner de manifiesto el interés en abordar estos aspectos de la cultura, resulta imprescindible definir los términos y establecer la relación que existe entre ellos y el ámbito de esta investigación. La gastronomía es el campo del conocimiento dedicado al estudio de la relación existente entre la cultura y la necesidad básica del alimento (Castillo D'Imperio y González Enders, 2007). De hecho, todo grupo tiene un *estilo alimentario* concreto, entendido como la práctica cotidiana de los miembros del grupo en cuestiones de alimentación (Calvo, 1982:387). Éste se plasma en una determinada *cultura alimentaria* que hace referencia “*al conjunto de*

⁴⁴ A modo de ejemplo, en el departamento de Antropología Cultural de la UCM sólo existe un investigador dedicado a estos asuntos, Rafael Díaz Maderuelo. Desde que se jubiló en 2008, dicho campo ha dejado de ser investigado, pues nadie le ha tomado el relevo.

*representaciones, de creencias, conocimientos y de prácticas heredadas y/o aprendidas que están asociadas a la alimentación y que son compartidas por los individuos de una cultura dada o de un grupo social determinado dentro de una cultura” (Contreras 2002:22).*⁴⁵

En inmigración, diversos estudios han señalado el papel que la cultura alimentaria juega como indicador de integración, pues hace referencia al tipo y las condiciones de inserción de un grupo en la sociedad receptora (Kaplan y Carrasco, 2002:98). En inmigración, la gastronomía adquiere nuevos significados como por ejemplo, la memoria del gusto que permanece (Martín Rodríguez-Corner, 2009; Kaplan y Carrasco 2002).

El coservadurismo culinario es, según estas investigaciones, una muestra de afirmación identitaria (Medina, 2002; Kaplan y Carrasco, 2002; Séchaud, 1990; Léveau y Kepel, 1987). En esta línea ha tenido especial relevancia, la investigación realizada por Léveau, y Kepel (Léveau y Kepel, 1987). Plantea como a través de la comensalidad, se refleja la afirmación identitaria en términos confesionales. Asimismo, se puede inferir si el colectivo se relaciona con la sociedad (francesa) desde una óptica de inserción o de integración. Para los autores, la diferencia entre inserción e integración no es meramente semántica. Mientras en los procesos de inserción, se adopta una lógica comunitaria que rechaza la negociación individual de los sujetos en la sociedad receptora y se apuesta por definir un espacio jurídico propio de minoría; en las situaciones de integración, se lleva a cabo un proceso gradual de participación activa en la vida económica y social del país de acogida llevada a cabo de forma individual.

La cuestión planteada por Léveau, y Kepel a los encuestados consiste en preguntar si admitirían que su hijo aceptara la invitación a comer en casa de un no

⁴⁵ Otra definición posible y que también se considera válida es la ofrecida por Gracia Arnaiz: "(...) conjunto de actividades establecidas por los grupos humanos para obtener del entorno los alimentos que posibilitan su subsistencia, abarcando desde el aprovisionamiento, la producción, la distribución, el almacenamiento, la conservación y la preparación de los alimentos hasta su consumo e incluyendo todos los aspectos simbólicos y materiales que acompañan las diferentes fase de este proceso" (Gracia Arnaiz, 2002:17). Se opta por la definición de Contreras, pues hace un mayor hincapié en la dimensión simbólica, y por tanto, cultural de este ámbito, mientras que la de Gracia Arnaiz alude a la totalidad de un proceso e incluye aspectos no vinculados al objeto de esta investigación.

musulmán. Hubo cuatro tendencias en las respuestas. Las personas del *Grupo A* rechazan la invitación. El tipo de individuos que se corresponde con este perfil, no tiene hijos en Francia, carece de nivel educativo o, si lo tiene, es muy bajo y no suelen ser francófonos. La visión de la sociedad francesa es negativa, pues se percibe como incomprensible y amenazadora (Lévau y Kepel, 1987:22-23) mientras que la demanda de islam se realiza como modo de estabilización social (Lévau y Kepel, 1987:22-23), esto es, como oposición al sistema de valores dominantes. En el extremo contrario, se sitúa el *Grupo D*, es decir, el de aquellos que consideran irrelevante el credo de una persona a la hora de valorar si aceptar o no una invitación de estas características. Se trata de personas con un alto nivel educativo (tienen el bachillerato o son universitarios), con una fe interiorizada que no busca manifestarse de forma comunitaria y que, por lo tanto, no necesitan el Islam como modo de entrar en la sociedad francesa (Kepel, 1991:59). Ente ambas posiciones se encuentra el *sí* condicionado. El *Grupo B* se compone de individuos que aceptarían la invitación siempre y cuando la comida fuera *halal* y el invitado de confesión cristiana o judía. Las personas que se adscribieron a este grupo son turcos de escaso nivel educativo y magrebíes. Estos últimos están especialmente preocupados porque el huésped perteneciera a una de religiones del Libro (Lévau y Kepel, 1987:24). Por último, los sujetos del *Grupo C* también asistirían pero no beberían alcohol ni comerían cerdo y pedirían que estos alimentos no fueran servidos a sus hijos. Las personas adscritas a este grupo eran francófonos y con de profesiones artesanales, trabajadores de empresas o estudiantes. Los autores concluyen que:

1) Existen tres modos de acomodación a la sociedad francesa: a) estabilización -basada en el rechazo-; b) la inserción – de índole comunitaria-; c) la integración – de tipo individual-.

2) La inserción no traumática es el modelo adoptado por los musulmanes franceses.

En definitiva, dado que la gastronomía se encuentra culturalmente orientada, indagar en ello forma parte de los objetivos de esta investigación, pues conocer la relación de un grupo humano con los alimentos que consume es un modo de aprehender su universo simbólico. Asimismo, la gastronomía se rige por unas normas no escritas

que inciden en los hábitos alimenticios al configurar y constituir un elemento de identificación social y cultural, así como de pertenencia a un grupo, y por lo tanto, de contraste con el resto (Martín Cerdeño, 2005:20; Gracia Arnaiz, 2005:34; Calvo, 1982). La comida es una neta frontera cultural que marca un “ellos” y un “nosotros” porque al ser un identificador de pertenencia, también lo es de exclusión⁴⁶ (Martín Cerdeño, *ibid*; Calvo, 1982).

En el caso concreto del universo islámico, este aspecto cuenta con una especial importancia, pues las prácticas alimentarias constituyen uno de los principales pilares sobre los que se sostiene el orden construido (Lacomba, 2001: 238, *op.cit*). De hecho, algunos autores llegan a vincular el respeto de los sistemas alimentarios de las minorías étnicas con el equilibrio social, pues se trata de “*prácticas provistas de un sentido y una función social que desempeñan un rol central en la identidad cultural*” (Martín Cerdeño, 2005:13). Los sistemas alimentarios de las muestras no pueden ser averiguados tan sólo con la pregunta formulada acerca del plato favorito. No obstante, sí es posible obtener una orientación en la que se intuyan ciertas tendencias. Por este motivo, en esta cuestión, como en tantas otras del trabajo, resultan imprescindibles los datos aportados por el análisis cualitativo.

⁴⁶ Una ilustración que ejemplifica como la ingesta de unos determinados alimentos afecta a estilos de vida que van más allá del propio acto de comer, la encontramos en un chico de dieciséis años - nacido en España, pero de origen marroquí- cuando le pregunto si a él le gustaría salir por la noche a los bares con sus compañeros de instituto. Para el adolescente, el simple hecho de estar en un lugar donde haya gente consumiendo esta sustancia no es adecuado porque supone presenciar el potencial o real peligro de ver a personas en situación de ebriedad y esto, no es “*islámicamente correcto*” (CI).

Tabla 3.15: Platos favoritos de la muestra de españoles

Plato favorito	Fr.	%
Arroz	2	2%
Carne	12	12%
Chocolate	2	2%
Cocido	13	13%
Gazpacho	2	2%
Huevos fritos	3	3%
Judías	2	2%
Lentejas	2	2%
Paella	16	16%
Pasta	15	15%
Pescado	10	10%
Tortilla de patata	3	3%
Otros	11	11%
Ns/Nc	7	7%
Total	100	100%

Fuente: Elaboración propia.

N=100

Los españoles encuestados muestran una notable variedad de gustos culinarios, que difícilmente se puede agrupar bajo un común denominador. A no ser que se sume todas las menciones correspondientes a platos de la cocina tradicional (cocido, gazpacho, lentejas, paella y tortilla de patata) y se concluya que éste es el lazo de unión en la heterogeneidad de la muestra.⁴⁷ En todo caso, la paella -plato típico de la Comunidad Valenciana, pero generalizado al resto del país como alimento nacional- es lo más citado, sólo es apuntado en un 16% de las ocasiones. Seguido de cerca, se encuentra la pasta con un 15% de citas y, tras ello, el cocido (13%). La carne y el pescado puntúan un 12% y un 10% respectivamente.⁴⁸ Se obvia comentar el resto de los alimentos, pues las menciones que reciben cada uno de ellos, ni tan siquiera alcanza un cinco por ciento de la muestra.

⁴⁷ De Garine, considera que los “platos fuertes” de la comida española son preparaciones de cocidos, arroz, las tortillas, los productos del mar, merluza, calamares, los embutidos, las carnes, entre las que dominan el cordero y el cerdo, lechón, ternasco, así como las tapas (De Garine, 2002: 12).

⁴⁸ La categoría “otros” agrupa a todos aquellos platos que han sido mencionados en una sola ocasión. Entendimos que, como ni siquiera, dos encuestados señalaban lo mismo, no debía de incluirse, ya que se trata de un gusto particular de individuos concretos y no se pueden extraer tendencias de ello.

Tabla 3.16: Platos favoritos por sexo (españoles)

Plato favorito	Sexo			
	Hombre		Mujer	
	Fr.	%	Fr.	%
<i>Arroz</i>	1	2,1%	1	1,9%
<i>Carne</i>	8	16,7%	4	7,7%
<i>Chocolate</i>	1	2,1%	1	1,9%
<i>Cocido</i>	4	8,3%	9	17,3%
<i>Gazpacho</i>	0	0,0%	2	3,8%
<i>Huevos fritos</i>	1	2,1%	2	3,8%
<i>Judías</i>	1	2,1%	1	1,9%
<i>Lentejas</i>	1	2,1%	1	1,9%
<i>Paella</i>	8	16,7%	8	15,4%
<i>Pasta</i>	5	10,4%	10	19,2%
<i>Pescado</i>	6	12,5%	4	7,7%
<i>Tortilla de patata</i>	2	4,2%	1	1,9%
<i>Otros</i>	7	14,6%	4	7,7%
<i>Ns/Nc</i>	3	6,3%	4	7,7%
<i>Total</i>	48	100,0%	52	100,0%

Fuente: Elaboración propia.

N=100

Cruzados los datos por sexos, se aprecia que existe una mayor dispersión de menciones en el grupo masculino. Así, observamos que ningún alimento sobresale por número de menciones, tanto la carne como la paella son aludidos en un 16,7% de las ocasiones y *otros* puntúa un 14,6%. En cambio, entre las mujeres sí se detecta una preferencia por la pasta (19,2%). Si bien el porcentaje es muy similar al del cocido (17,3%) y la paella (15,4%).

Tabla 3.17: Plato favorito por edades (españoles)

Plato favorito	0-19 años		20- 29 años		30-39 años		40 -49 años		50- 59 años		Más de 60 años	
	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%
Arroz	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	2	9,1%
Carne	1	5,3%	3	23,1%	2	11,8%	0	0,0%	3	23,1%	3	13,6%
Chocolate	0	0,0%	0	0,0%	1	5,9%	1	6,3%	0	0,0%	0	0,0%
Cocido	0	0,0%	1	7,7%	3	17,6%	3	18,8%	1	7,7%	5	22,7%
Gazpacho	1	5,3%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	1	4,5%
Huevos fritos	1	5,3%	0	0,0%	0	0,0%	1	6,3%	1	7,7%	0	0,0%
Judías	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	2	9,1%
Lentejas	1	5,3%	0	0,0%	1	5,9%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%
Paella	1	5,3%	3	23,1%	3	17,6%	5	31,3%	3	23,1%	1	4,5%
Pasta	8	42,1%	3	23,1%	3	17,6%	0	0,0%	1	7,7%	0	0,0%
Pescado	0	0,0%	1	7,7%	2	11,8%	1	6,3%	1	7,7%	5	22,7%
Tortilla de patata	2	10,5%	0	0,0%	0	0,0%	1	6,3%	0	0,0%	0	0,0%
Otros	3	15,8%	0	0,0%	1	5,9%	3	18,8%	1	7,7%	3	13,6%
Ns/Nc	1	5,3%	2	15,4%	1	5,9%	1	6,3%	2	15,4%	0	0,0%
Total	19	100,0%	13	100,0%	17	100,0%	16	100,0%	13	100,0%	22	100,0%

Fuente Elaboración propia.

N=100

La pasta es el alimento favorito más aludido de la población de la muestra hasta los treinta y nueve años. Entre los menores de diecinueve años, se menciona por un 42,1% de los encuestados. Cifra que desciende hasta el 23,1% en la veintena y al 17,2% entre quienes tienen treinta. Por otro lado, los individuos con edades comprendidas entre los veinte y los veintinueve años, además de la pasta, señalan con idénticas menciones, su gusto por la paella y la carne. El cocido y la pasta comparten el mismo número de alusiones entre los individuos en la treintena. No obstante, el peso del primero adquiere protagonismo conforme se avanza en las franjas de edad y destaca como el más citado entre los mayores de sesenta (22,7%).

Tabla 3.18: Plato favorito (marroquíes).

Plato favorito	Fr.	%
Carne	12	12,0%
Cuscús	38	38,0%
Kebab	2	2,0%
Paella	6	6,0%
Pasta	7	7,0%
Pescado	16	16,0%
Pizza	3	3,0%
Pollo	5	5,0%
Potajes	2	2,0%
Tortilla	3	3,0%
Otros	4	4,0%

Fuente: Elaboración propia.
N=100

Como se puede observar el cuscús, es señalado como plato favorito por un 38% de la muestra, seguido a bastante distancia por el pescado (16%). El resto de los alimentos tienen escasas menciones –no alcanzan el diez por ciento-, por lo que podemos concluir que los gustos culinarios son relativamente homogéneos, sobre todo, en comparación, a la diversidad de respuestas obtenidas en la muestra de españoles.⁴⁹

El hecho de que sólo se mencione un plato marroquí como favorito -el cuscús- parece apuntar en una doble dirección:

- 1) Presencia de *platos tótem* (Calvo, 1982);
- 2) Posible existencia de un modelo alimenticio mixto por parte de los marroquíes entrevistados.

⁴⁹ Los resultados de la investigación realizada por Montoya *et. al* (1998) sobre las preferencias y aversiones alimenticias de la población marroquí en la C.A.M, basadas en los tres alimentos favoritos, apuntan que un 68,2% prefiere las carnes y los embutidos en primer lugar seguido, en segunda posición, por los pescados y mariscos (48%). Por el contrario, la gastronomía cultural sólo obtiene un 19,5% de respuestas. No obstante, el hecho de que no se especifique qué se entiende por gastronomía cultural, así como la posibilidad de señalar hasta tres platos y no tener que decantarse forzosamente por uno, como es el caso de este estudio, puede explicar la diferencia en los resultados y entenderlo no en clave antagónica, sino complementaria. Cabe añadir, que dicha investigación se realiza con una muestra procedente del Rif.

Por último, en la presente investigación, resulta relevante mencionar que la categoría de “otro,” en la población marroquí, es de sólo un 4%.

Los *platos tótem* son aquellos alimentos étnicos y por lo tanto, culturalmente específicos, que tras la emigración sufren un proceso de revalorización cultural (Calvo, 1982: 20).⁵⁰ Se caracterizan porque, además de suponer un recuerdo sensorial gratificante, adquieren un carácter casi mítico al convertirse en “instrumentos de mediación” de una identidad al separar lo ordinario de lo étnico (Calvo, 1982:120-421).

El modelo alimenticio mixto es aquel donde conviven las tradiciones culinarias de origen con las de la sociedad de recepción.⁵¹ En este sentido, la información obtenida en esta investigación parece estar en consonancia con los datos proporcionados por las distintas oleadas del MAPA del Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, acerca de los hábitos alimentarios de la población inmigrante en España. Según este informe, la proporción de alimentos españoles y de origen consumidos en el hogar revelan una coexistencia entre la cocina de origen y la adquisición de nuevos hábitos.

Tabla 3.19: Distribución de las comidas comidas”

Distribución de comidas			
Año	Comida española	Comida del país de origen	Base
2004	49%	51%	211
2006	46%	54%	227

Fuente: Elaboración propia con datos del MAPA (2007).⁵²

⁵⁰ Traducción del francés realizado por la doctoranda (L.F.P).

⁵¹ Consideramos pertinente cruzar esta variable con los años en España (ver tablas en anexos) y pudimos comprobar que del 38% total de la muestra que menciona el cuscús sólo un 18,8% se corresponde con nacidos en España. Por otro lado, de las seis menciones recibidas por la paella, cuatro de ellas hacen referencia a nacidos en España, y otra, a un encuestado que lleva más de diez años en España. Lo mismo ocurre con la tortilla, señalada en tres ocasiones, dos por nacidos en España y una por un individuo con más de diez años de residencia. En definitiva, las menciones a algún plato de la cocina española como favorito es señalado por las por las personas con un tiempo de residencia medio-largo (más de diez años), así como por personas de las “segundas generaciones.”

⁵² Disponible en:

<http://www.mapa.es/alimentacion/pags/consumo/Comercializacion/estudios/inmigrantes/libro_2007.pdf>
> [Consulta: 22 de noviembre de 2009].

Tabla: 3.20: Plato favorito por sexo (marroquíes)

Plato favorito	Sexo			
	Hombre		Mujer	
	Fr.	%	Fr.	%
Arroz	2	3,3%	0	0,0%
Carne	9	14,8%	3	7,7%
Cuscús	19	31,1%	19	48,7%
Kebab	1	1,6%	1	2,6%
Paella	3	4,9%	3	7,7%
Pasta	3	4,9%	4	10,3%
Pescado	14	23,0%	2	5,1%
Pizza	2	3,3%	1	2,6%
Pollo	2	3,3%	3	7,7%
Potajes	1	1,6%	1	2,6%
Tortilla	1	1,6%	2	5,1%
Otro	4	6,6%	0	0,0%
Total	61	100,0%	39	100,0%

Fuente: Elaboración propia.

N=100

La predilección de los marroquíes por el cuscús, se encuentra bastante extendida aunque se aprecia una mayor inclinación por parte de las mujeres (48,7% mujeres; 31,1% hombres). En general, los platos favoritos más mencionados por los varones que no son el cuscús son aquellos altos en proteínas: pescado (23%) y carne (14,8%). Mientras que, en el colectivo femenino, no se aprecia ninguna tendencia entre la heterogeneidad de respuestas.

Tabla 3.21: Plato favorito por edad (marroquíes)

Plato favorito	Edad											
	0- 19 años		20-29 años		30- 39 años		40-49 años		50- 59 años		Más de 60 años	
	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%
Arroz	1	3,7%	0	0,0%	0	0,0%	1	7,1%	0	0,0%	0	0,0%
Carne	2	7,4%	6	24,0%	2	7,4%	1	7,1%	1	20,0%	0	0,0%
Cuscús	6	22,2%	11	44,0%	14	51,9%	4	28,6%	2	40,0%	1	50,0%
Kebab	0	0,0%	2	8,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	5,0%	0	0,0%
Paella	4	14,8%	1	4,0%	0	0,0%	1	7,1%	0	0,0%	0	0,0%
Pasta	7	25,9%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%
Pescado	1	3,7%	2	8,0%	6	22,2%	4	28,6%	2	40,0%	1	50,0%
Pizza	2	7,4%	0	0,0%	1	3,7%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%
Pollo	3	11,1%	2	8,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%
Potajes	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	2	14,3%	0	0,0%	0	0,0%
Tortilla	1	3,7%	0	0,0%	2	7,4%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%
Otro	0	0,0%	1	4,0%	2	7,4%	1	7,1%	0	0,0%	0	0,0%
Base	27	100,0%	25	100,0%	27	100,0%	14	100,0%	5	100,0%	2	100,0%

Fuente: Elaboración propia
N=100.

Al examinar el cruce de los datos por la variable edad, se observa que las diferencias estadísticamente significativas.⁵³ Se aprecia la hegemonía del cuscús como plato favorito entre los individuos de los veinte hasta los cuarenta y nueve años. A partir de esa edad, la inclinación por este alimento comparte protagonismo con el pescado.

Por su parte, el tramo donde se perciben mayores diferencias se encuentra en los más jóvenes. Los adolescentes no sólo muestran una mayor heterogeneidad de opiniones, sino que la inclinación mayoritaria se decanta por la pasta en un 25,9% de los casos (aunque el cuscús, le sigue de cerca con un 22,2% de alusiones). De hecho, parece apreciarse que la coexistencia de gustos entre la cultura de origen (o familiar) y la sociedad de recepción tiene lugar, principalmente, en esta franja. Barajamos dos posibilidades al respecto. En primer lugar, como algunos han nacido en España o llegado a muy corta edad, se puede haber producido un cambio en sus preferencias culinarias con respecto a las de sus padres. O, simplemente que el factor edad esté jugando un papel más relevante que el origen nacional, como parece desprenderse del

⁵³ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,025.

hecho que la pasta también sea lo más señalado por los encuestados españoles de su misma edad.⁵⁴ Por último, cruzados los datos por etnia, no hemos encontrado diferencia alguna.⁵⁵

3.3.1.2 Decoración del hogar

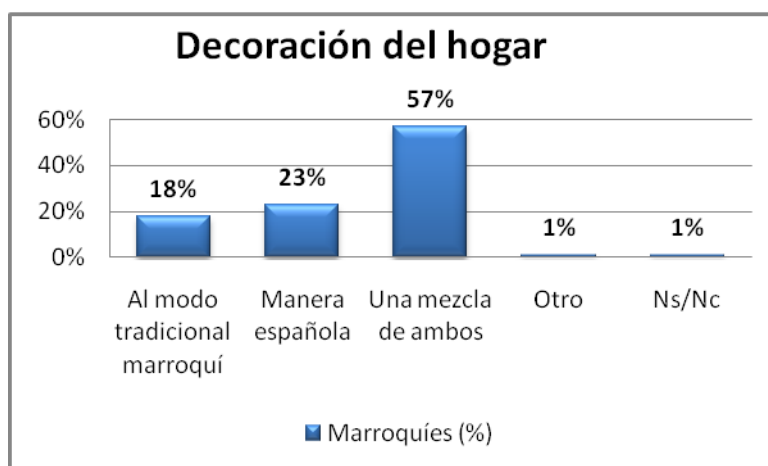
El espacio interior donde viven las personas no es una mera vivienda, si se entiende por este término un lugar físico que cumple determinadas funciones para satisfacer nuestras necesidades cotidianas. La casa es un hábitat donde existen configuraciones sociales que condicionan a sus habitantes y su diseño es el resultado de pautas, criterios, valores vigentes en un momento determinado (Azcárate, 1995: *op.cit.*). Por lo tanto, se trata de un espacio simbólico, cuyo significado y disposición está contextualizado por el entorno donde se inscribe (Sánchez, 2010). De ahí, que siempre que es posible en esta investigación, se ha opta por el término hogar. Dado que el estudio del hábitat en su conjunto (esto es, la disposición espacial de los elementos) excede las posibilidades de realización de esta tesis doctoral, nos hemos centrado en una parte de ese microcosmos: su decoración. Como señala Lacomba, la disposición del espacio privado refleja cómo son sus moradores, al recrear el medio físico y social.

“Nos muestran el grado de enraizamiento con la cultura de origen, a través de sus expresión en los objetos distribuidos en el espacio de la vivienda. En gran medida, el hábitat de los inmigrantes actúa como espacio de hibridación en el que se plasman los cambios socioculturales” (Lacomba, 2001: 68).

Esta cuestión específica, sólo se pregunta al colectivo de marroquíes porque sirve como complemento al tema de la gastronomía para conocer el grado de adaptación cultural que lleva a cabo la población marroquí. La reorganización del espacio viene dada por un nuevo orden social (Sánchez, 2010:23) y dado que los españoles en Madrid, no están en situación migratoria, no cabía tal posibilidad.

⁵⁴ La investigación de Kaplan y Carrasco revela que, entre la población infantil de niños nacidos en Cataluña, pero cuyos padres son de Gambia, existe un destacado gusto por la pasta, que los investigadores interpretan en clave de aculturación (Kaplan y Carrasco (2002:119).

⁵⁵ En todo caso, véase el ya mencionado estudio de Montoya *et.al* (1998) centrado en población rifeña.

Diagrama de barras 3.9: Decoración del hogar

Fuente: Elaboración propia
N=100

Más de la mitad de la muestra (57%) afirma tener decorado su hogar de manera mixta entre el modo tradicional marroquí y los usos españoles. Según manifiestan los encuestados en el trabajo de campo, la síntesis entre los elementos de origen y los españoles se lleva a cabo de la siguiente manera: el salón trata de mantener el estilo marroquí, mientras las habitaciones son españolas, es decir, se duerme en camas y no en los sofás tradicionales que imperan en algunas casas marroquíes. En todo caso, se ha de indagar más en esta cuestión, pues cuando los entrevistados responden que los elementos decorativos son marroquíes, no queda claro, si por ello se entiende los cuadros o láminas que pueda haber en las paredes o se incluye también los sofás tradicionales. Dado que existe poca oferta de este tipo de muebles y los precios elevados que estos tienen,⁵⁶ así como el hecho que gran parte de los marroquíes viven en casas de alquiler, nos hace pensar, que al contestar, los individuos tienen en mente la decoración no mobiliaria.

⁵⁶ Pudimos comprobar esta afirmación en la exposición que tuvo lugar en la mezquita de la M-30 durante el mes de Ramadán de 2009. Allí se exhibían algunos muebles que se adquirían por encargo en una tienda situada en Fuenlabrada. Ningún sofá bajaba de los seiscientos euros de precio.

Tabla 3.22: Tipo de decoración del hogar por sexo

Tipo de decoración del hogar	Sexo			
	Hombre		Mujer	
	Fr.	%	Fr.	%
<i>Tradicional marroquí</i>	6	9,8%	12	30,8%
<i>Modo español</i>	16	26,2%	7	17,9%
<i>Mezcla de ambos</i>	38	62,3%	19	48,7%
<i>Otro</i>	1	1,6%	0	0,0%
<i>Ns/Nc</i>	0	0,0%	1	2,6%
<i>Total</i>	61	100,0%	39	100,0%

Fuente: Elaboración propia.

N=100

Como puede apreciarse, la tendencia general, que señala a los hogares decorados de manera mixta como lo más común, ocurre con mayor frecuencia entre los encuestados hombres (62,3%) que entre las mujeres (48,7%). Al cruzar esta variable por el sexo se observa como las mujeres que no se decantan por una decoración de ambas tradiciones, lo hace con elementos exclusivamente marroquíes (30,8%), en mayor medida que con componentes únicamente españoles (17,9%). Esto es, el 79,5% de las mujeres y el 72,1% de los hombres tienen elementos marroquíes en el hogar. Por el contrario, entre los encuestados varones que no optan por la combinación de estilos, es más común decantarse por un modo únicamente español (26,2%) en mayor proporción que quienes optan por un hogar sólo marroquí (9,8%). Aunque sea una tendencia minoritaria en ambos sexos, que el hombre se decante por la decoración únicamente española, creemos que puede interpretarse como un reflejo de la mayor funcionalidad otorgada por el varón a la casa. Esto es, en detrimento de los aspectos más emocionales que son aquellos en los cuales se recrea el hábitat de origen en inmigración. En todo caso, tanto en los hombres como en las mujeres, los resultados reflejan un interés por recrear en el hogar un espacio donde esté presente la sociedad de origen.

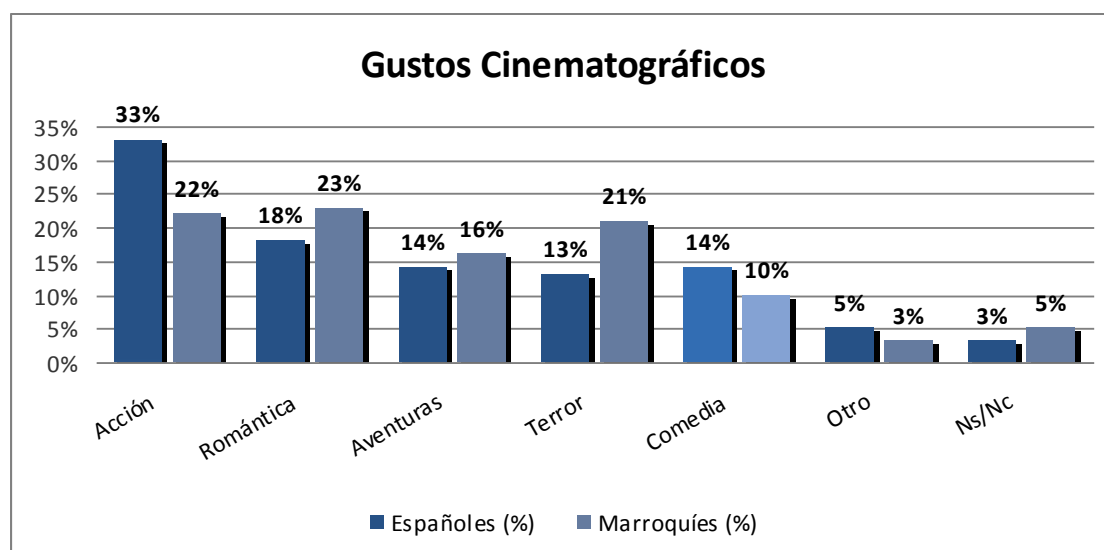
Analizados los datos por edad no hemos podido encontrar diferencias dignas de mención. Por otra parte, tampoco existen grandes diferencias de tipo étnico. Árabes y bereberes decoran sus hogares, principalmente, mezclando elementos de ambas

tradiciones en un 60,7% y un 61,5% de los casos, respectivamente. Sólo al fijarse en la categoría de respuesta de quienes no optan por esta síntesis, podemos encontrar algunas diferencias. Efectivamente entre los árabes, que eligen una decoración monocultural, el modo español es una opción más mencionada (23%) que la exclusivamente marroquí (14,8%); mientras que la tendencia se invierte en el colectivo beréber, donde un 19,2% se decanta por el modo marroquí y sólo eligen la decoración española un 15,4%. A diferencia del resto, los duales no siguen la pauta característica de los otros dos grupos, sino que se observa un reparto porcentualmente muy similar entre las tres opciones de respuesta, aunque con una ligera preferencia por la decoración “a la española” (38,5%), situada ocho puntos porcentuales por encima de las otras dos posibilidades (30,8%).

3.3.2 Arte

3.3.2.1 Gustos cinematográficos

Diagrama de barras 3.10: Gustos cinematográficos



Fuente: Elaboración propia.
N=100.

En términos generales, el género de películas favoritas refleja una variedad de gustos, donde el denominador común es la heterogeneidad de preferencias. En los españoles, existe una inclinación por la acción (33%) en una de cada tres personas, mientras los dos tercios restantes se reparten la afición por los distintos géneros en porcentajes situados en torno al 15%. Como los españoles, los marroquíes no

manifiestan una inclinación por ningún tipo específico de largometraje y las respuestas señaladas en mayor número de ocasiones se mueven en porcentajes algo inferiores al veinticinco por ciento. Cerca del setenta por ciento de la muestra (66%) concentra sus preferencias en torno a tres géneros: las románticas (23%), las de acción (22%) y las de terror (21%). Las películas de aventuras, así como las comedias son mencionadas en menos ocasiones como género favorito, un 16% y 10%, respectivamente. El porcentaje de *Ns/Nc* (5%) hace referencia, como se puede detectar en el trabajo de campo, a personas que no se decantaban por un tipo u otro de películas, ya que dudaban entre dos.

Tabla 3.22: Películas favoritas por sexo (españoles y marroquíes).

Películas favoritas	Españoles ⁵⁷				Marroquíes ⁵⁸			
	Hombre		Mujer		Hombre		Mujer	
	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%
<i>Acción</i>	24	50,0%	9	17,3%	20	32,8%	2	5,1%
<i>Romántica</i>	2	4,2%	16	30,8%	11	18,0%	12	30,8%
<i>Aventuras</i>	7	14,6%	7	13,5%	13	21,3%	3	7,7%
<i>Terror</i>	6	12,5%	7	13,5%	11	18,0%	10	25,6%
<i>Comedia</i>	3	6,3%	11	21,2%	5	8,2%	5	12,8%
<i>Otra</i>	4	8,3%	1	1,9%	1	1,6%	2	5,1%
<i>Ns/Nc</i>	2	4,2%	1	1,9%	0	0,0%	5	12,8%
<i>Base</i>	48	100,0%	52	100,0%	61	100,0%	39	100,0%

Fuente: Elaboración propia.
N=100

Con independencia del grupo cultural de origen, existen solidaridades en razón del género.⁵⁹ Así, las mujeres coinciden en señalar las películas románticas como favoritas en mayor número de ocasiones (30,8%), frente al 17,3% de las españolas y el escaso 5,1% de las marroquíes que se decantan por la acción. Por el contrario, entre los hombres, la acción es el género más popular (50,0% varones españoles; 32,8% hombres

⁵⁷ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,00.

⁵⁸ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,001.

⁵⁹ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,00.

marroquíes) y la comedia el que menos (6,3% hombres españoles; 8,2% varones marroquíes).

Como se puede deducir de lo anterior, el análisis de la información por sexos evidencia fronteras intraculturales. Tanto en el colectivo español, como en el marroquí se reproducen las disonancias de género detectadas en el conjunto de los entrevistados. Los largometrajes de acción son los más mencionados por los hombres de la muestra (50% españoles y 32,8% marroquíes). También es común que, en ambos grupos de varones, las películas de aventuras queden situadas en segundo lugar por número de citas (14,6% españoles, 21,3% marroquíes). Por su parte, las mujeres de ambas nacionalidades también coinciden en su inclinación mayoritaria por el género romántico, en un porcentaje de citas que es exactamente el mismo en ambas muestras (30,8%). Por último, cabe destacar que, en entre los marroquíes, la totalidad de respuestas *Ns/Nc* corresponden a mujeres y que suponen un porcentaje relativamente alto (12,8%) tanto en su propio grupo cultural como en contraste con los españoles.

Tabla 3.23: Gustos cinematográficos por edad

Películas favoritas	Edad											
	Españoles											
	0-19 años		20-29 años		30-39 años		40-49 años		50-59 años		Más de 60 años	
	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%
Acción	7	36,8%	3	23,1%	5	29,4%	7	43,8%	4	30,8%	7	31,8%
Romántica	1	5,3%	2	15,4%	3	17,6%	2	12,5%	4	30,8%	6	27,3%
Aventuras	2	10,5%	1	7,7%	2	11,8%	2	12,5%	2	15,4%	5	22,7%
Terror	5	26,3%	4	30,8%	1	5,9%	1	6,3%	2	15,4%	0	0,0%
Comedia	2	10,5%	2	15,4%	4	23,5%	1	6,3%	1	7,7%	4	18,2%
Otro	2	10,5%	0	0,0%	1	5,9%	2	12,5%	0	0,0%	0	0,0%
Ns/Nc	0	0,0%	1	7,7%	1	5,9%	1	6,3%	0	0,0%	0	0,0%
Base	27	100,0%	25	100,0%	27	100,0%	14	100,0%	5	100,0%	2	100,0%
Marroquíes												
Acción	9	33,3%	7	28,0%	4	14,8%	1	7,1%	0	0,0%	1	50,0%
Romántica	2	7,4%	8	32,0%	9	33,3%	3	21,4%	1	20,0%	0	0,0%
Aventuras	5	18,5%	2	8,0%	5	18,5%	3	21,4%	1	20,0%	0	0,0%
Terror	10	37,0%	4	16,0%	3	11,1%	4	28,6%	0	0,0%	0	0,0%
Comedia	0	0,0%	2	8,0%	5	18,5%	2	14,3%	1	20,0%	0	0,0%
Otro	1	3,7%	1	4,0%	0	0,0%	1	7,1%	0	0,0%	0	0,0%
Ns/Nc	0	0,0%	1	4,0%	1	3,7%	0	0,0%	2	40,0%	1	50,0%
Base	27	100,0%	25	100,0%	27	100,0%	14	100,0%	5	100,0%	2	100,0%

Fuente: Elaboración propia.

N=100

Analizados los datos por edades, y remitiéndonos a los españoles, se observa una clara preferencia por las películas de acción en todos los tramos de edad, con la excepción de los situados en la veintena, que optan por el terror (30,8%), y de aquellos con edades comprendidas entre los cincuenta y los cincuenta y nueve años que señalan en igual proporción las películas románticas, (30,8%).

Por el contrario, entre los marroquíes,⁶⁰ resulta difícil establecer una pauta general, ya que cada grupo de edad muestra unos resultados distintos. Aunque esta ausencia de patrón es, en sí mismo, una característica a reseñar. Con la excepción de los situados en la veintena y en la década de los treinta, donde las películas románticas se erigen como género favorito con más menciones en cada grupo (un 32% y un 33,3%,

⁶⁰ Chi-cuadrado es significativo al 0,012.

respectivamente). Tampoco se aprecian similitudes con el grupo de españoles, salvo en los menores de diecinueve años, donde el 70,3% de la muestra concentra sus respuestas entre las películas de terror (37%) y el 33,3% de las de acción mientras que los españoles, también se inclinan por los mismos géneros, pero despunta la acción (36,8%) y no el terror (26,3%).

Tabla 3.24: Gustos cinematográficos por etnia

Género de películas favoritas	Etnia					
	Árabe		Beréber		Identidad dual	
	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%
<i>Acción</i>	10	16,4%	7	26,9%	5	38,5%
<i>Romántica</i>	16	26,2%	3	11,5%	4	30,8%
<i>Aventuras</i>	11	18,0%	4	15,4%	1	7,7%
<i>Terror</i>	12	19,7%	9	34,6%	0	0,0%
<i>Comedia</i>	5	8,2%	2	7,7%	3	23,1%
<i>Otro</i>	3	4,9%	0	0,0%	0	0,0%
<i>Ns/Nc</i>	4	6,6%	1	3,8%	0	0,0%
<i>Total</i>	61	100,0%	26	100,0%	13	100,0%

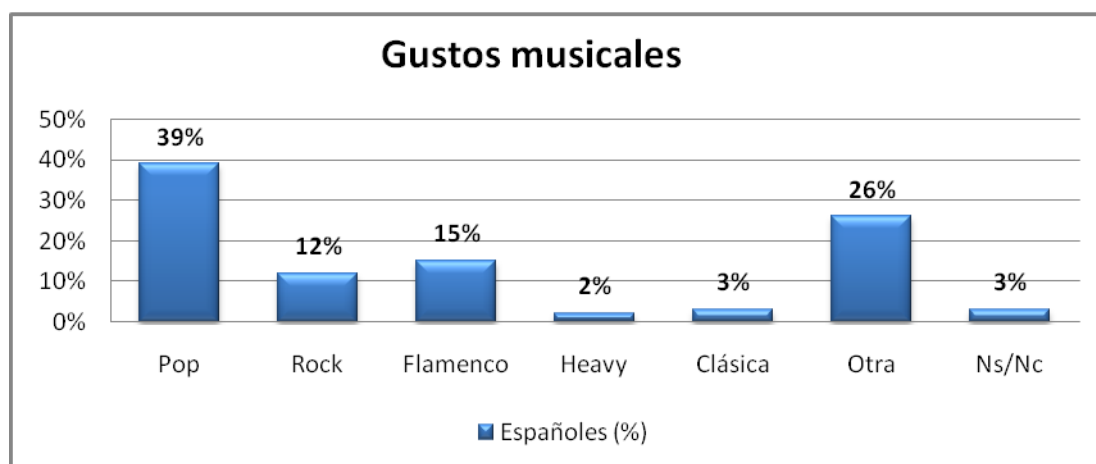
Fuente: Elaboración propia.

N=100

Por etnias se observa que el tipo de películas favorito es distinto en cada grupo. Así, los árabes se decantan mayoritariamente por las películas románticas (26,2%), los beréberes por los filmes de terror (34,6%) y los duales por la acción (38,5%). Cabe destacar la distribución repartida que se produce en el porcentaje de respuestas dentro del colectivo árabe entre una variedad amplia de géneros: románticas, aventuras (18%), terror (19,7%), acción (16,4%). Por el contrario, los beréberes concentran el 61,5% de menciones en torno al terror y la acción (26,9%). Por último, la mayor concentración de respuestas alrededor de pocos géneros se aprecia entre los duales, donde el 38,5% de la muestra se decanta por la acción, el género romántico (30,8%) y la comedia (23,1%).

3.3.2.2 Gustos musicales

Diagrama de barras 3.10: Gustos musicales (españoles)



Fuente: Elaboración propia.
N=100

Al igual que sucede con las películas, los gustos musicales son variados como refleja el hecho que el género que más personas mencionan, el *pop*, logra un 39% de citas. El otro 61% se reparte entre el flamenco (15%) y el rock (12%), así como en una categoría indeterminada como es la de *otro* y que representa un 26% de las respuestas.⁶¹

⁶¹ Se ha de aclarar que, en lo que respecta al género musical favorito, se comete un error que no ha sido posible subsanar. En un principio, cuando los encuestados no marcaron alguno de los géneros mencionados, se apunta “otra” como respuesta, sin especificar el contenido de la categoría. Con los españoles, ésta ha sido una pérdida de información, que no se ha podido arreglar. Percatados del error, no sucede con los marroquíes, donde siempre se especifica que entiende el encuestado por “otro” y aparece (siempre y cuando, obtuviera un mínimo de dos menciones).

Tabla 3.25: Gustos musicales (españoles)

Música favorita	Sexo			
	Hombre		Mujer	
	Fr.	%	Fr.	%
<i>Pop</i>	15	31,3%	24	46,2%
<i>Rock</i>	7	14,6%	5	9,6%
<i>Flamenco</i>	7	14,6%	8	15,4%
<i>Heavy</i>	1	2,1%	1	1,9%
<i>Clásica</i>	3	6,3%	0	0,0%
<i>Otra</i>	12	25,0%	14	26,9%
<i>Ns/Nc</i>	3	6,3%	0	0,0%
<i>Total</i>	48	100,0%	52	100,0%

Fuente: Elaboración propia.

N=100

El análisis por sexos refleja la hegemonía del gusto por el *pop* en ambos sexos aunque en las mujeres lo mencionan en un 46,2% de las ocasiones y los varones en un 31,3%. Al *pop*, le sigue la categoría de *otro* como respuesta más señalada, tanto entre los hombres como entre las mujeres. La primera diferencia, en cuanto a género musical se refiere, no aparece hasta la respuesta señalada en tercer lugar por ambos colectivos. En este caso, el *flamenco* es la melodía preferida de un 15,4% de las mujeres (casi igual que los hombres con un 14,6%), mientras que los hombres citan en igual medida el *rock* y el *flamenco* (14,6%).

Tabla 3.26: Música favorita por edad (españoles)

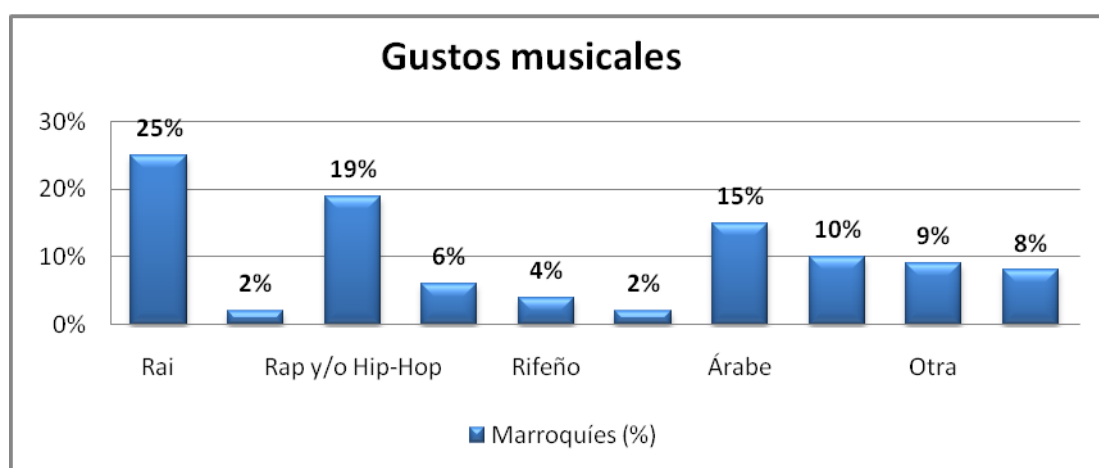
Música favorita	Edad											
	0-19 años		20- 29 años		30- 39 años		40-49 años		50- 59 años		Más de 60 años	
	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%
<i>Pop</i>	6	31,6%	6	46,2%	8	47,1%	11	68,8%	5	38,5%	3	13,6%
<i>Rock</i>	4	21,1%	2	15,4%	4	23,5%	1	6,3%	0	0,0%	1	4,5%
<i>Flamenco</i>	3	15,8%	1	7,7%	4	23,5%	0	0,0%	2	15,4%	5	22,7%
<i>Heavy</i>	1	5,3%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	1	7,7%	0	0,0%
<i>Clásica</i>	0	0,0%	0	0,0%	1	5,9%	0	0,0%	0	0,0%	2	9,1%
<i>Otra</i>	5	26,3%	3	23,1%	0	0,0%	3	18,8%	5	38,5%	10	45,5%
<i>Ns/Nc</i>	0	0,0%	1	7,7%	0	0,0%	1	6,3%	0	0,0%	1	4,5%
<i>Total</i>	19	100,0%	13	100,0%	17	100,0%	16	100,0%	13	100,0%	22	100,0%

Fuente: Elaboración propia.

N=100

El *pop* es la variedad musical preferida en todas las franjas de edad –a excepción de los mayores de sesenta, quienes eligen el flamenco en un 22,7% de los casos- con porcentajes que oscilan entre el 31,6%, obtenido entre los menores de diecinueve años y el 68,8% de las menciones apuntadas por los individuos entre cuarenta y cuarenta y nueve años. Creemos que el éxito de la música *pop* en todos los tramos de edad puede explicarse, en parte, por el hecho de tratarse de un género relativamente joven –nacido en los años sesenta- y que desde su aparición, no ha pasado de moda. En el caso concreto de España, el *pop* tuvo un enorme éxito en la década de los ochenta y actualmente, continúa gozando de éxito, tanto en las radio-fórmulas musicales más escuchadas, como en muchos lugares de ocio nocturno de la capital madrileña.

Diagrama de barras 3.11: Música favorita (marroquíes)



Fuente: Elaboración propia.
N=100

El *rai* es el género musical favorito de una de cada cuatro personas (25%) de la muestra de marroquíes encuestados. El *rai* como fenómeno social y musical es bastante significativo entre la población marroquí emplazada en contextos de emigración- como puede ser Francia, o dentro de España, la ciudad de Barcelona- por la idea de transgresión que este género lleva implícito (Asensio, 1998, *op.cit.*). Características de crítica social que parecen ser compartidas por otras variedades musicales como el *rap* y el *hip-hop*, que en nuestro estudio, es mencionado como favorito por un 19% de los encuestados.

En todo caso, el significado atribuido a los distintos tipos de música habrá de ser investigadas en mayor profundidad mediante instrumentos cualitativos, así como también dos resultados que resultan sorprendentes: por un lado, el 6% de los encuestados marroquíes señala el flamenco como variedad musical preferida; por otro, un 10% de individuos señala la música clásica como favorita, producto característico de la *alta cultura* y que parece hallarse en contradicción con los gustos de la masa.

Tabla 3.27: Música favorita y sexo (marroquíes).

Música favorita	Sexo			
	Hombre		Mujer	
	Fr.	%	Fr.	%
<i>Rai</i>	13	21,3%	12	30,8%
<i>Pop</i>	5	8,2%	3	7,7%
<i>Rock</i>	0	0,0%	2	5,1%
<i>Rap y/o Hip-Hop</i>	12	19,7%	7	17,9%
<i>Flamenco</i>	5	8,2%	1	2,6%
<i>Rifeño</i>	4	6,6%	0	0,0%
<i>Chaabi</i>	1	1,6%	1	2,6%
<i>Árabe</i>	9	14,8%	6	15,4%
<i>Clásica</i>	5	8,2%	5	12,8%
<i>Otra</i>	7	11,5%	2	5,1%
Total	61	100,0%	39	100,0%

Fuente: Elaboración propia.

N=100

Los resultados obtenidos del cruce de datos por sexo muestran escasas diferencias en torno a este criterio. El *rai* es el género musical más mencionado por los hombres (21,3%) y las mujeres (30,8%) de la muestra, aunque, como se puede observar, el porcentaje es algo más elevado en el caso de éstas. Asimismo, existe una convergencia de opiniones en ambos sexos en el tipo musical favorito con más menciones en segundo lugar, el *rap y/o hip-hop*. El resto de los resultados son muy similares, por lo que no se estima necesario realizar comentarios al respecto.

Tabla 3.28: Música favorita y edad (marroquíes)

Música favorita	Edad											
	0- 19 años		20-29 años		30-39 años		40 -49 años		50-59 años		Más de 60 años	
	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%
<i>Rai</i>	6	22,2%	6	24,0%	8	29,6%	4	28,6%	1	20,0%	0	0,0%
<i>Pop</i>	2	7,4%	3	12,0%	2	7,4%	0	0,0%	1	20,0%	0	0,0%
<i>Rock</i>	1	3,7%	0	0,0%	1	3,7%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%
<i>Rap y/o Hip-Hop</i>	13	48,1%	5	20,0%	0	0,0%	1	7,1%	0	0,0%	0	0,0%
<i>Flamenco</i>	3	11,1%	3	12,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%
<i>Rifeño</i>	0	0,0%	1	4,0%	1	3,7%	2	14,3%	0	0,0%	0	0,0%
<i>Chaabi</i>	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	2	14,3%	0	0,0%	0	0,0%
<i>Árabe</i>	2	7,4%	4	16,0%	6	22,2%	2	14,3%	1	20,0%	0	0,0%
<i>Clásica</i>	0	0,0%	2	8,0%	5	18,5%	0	0,0%	2	40,0%	1	50,0%
<i>Otra</i>	0	0,0%	1	4,0%	4	14,8%	3	21,4%	0	0,0%	1	50,0%
<i>Base</i>	27	100,0%	25	100,0%	27	100,0%	14	100,0%	5	100,0%	2	100,0%

Fuente: Elaboración propia.
N=100.

Por edades, se aprecian diferencias bastante notables, pues si bien el *rai* es la música más mencionada, en términos globales, no es el género más señalado dentro de cada tramo, aunque los porcentajes giran siempre entre el veinte y el treinta por ciento. Por ejemplo, entre los adolescentes, casi la mitad de ellos (48,1%) señala el *rap* como género favorito, mientras sólo un 22,2% hace lo propio con el *rai*. En la veintena, ya aparece el *rai* como el más señalado (24,0%), aunque el *rap* mantiene una popularidad con un 20% de menciones. En ambas franjas de edad, nos llama la atención, los porcentajes relativamente altos (11 y 12 por ciento, respectivamente) que obtiene el flamenco.

En la década de los treinta, todos los géneros son mencionados en al menos una ocasión, salvo el *rap y/o hip-hop*, el flamenco y el *chaabi*. La desaparición de las menciones al *rap* (salvo una por un encuestado situado en la década de los cuarenta años), muestra que se trata de un fenómeno eminentemente juvenil, cuya influencia se circunscribe a población en edades muy concretas, adolescencia y primera juventud. En los individuos con edades comprendidas entre los cuarenta y los cuarenta y nueve años, se observa una distribución porcentual semejante en todos los géneros musicales, que de algún modo, se vincula con la sociedad de origen. En este caso concreto, resulta

relevante ver *qué no se menciona*: la música de procedencia occidental (*pop* y *rock*), el flamenco y la música clásica.

Tabla 3.29: Música favorita por etnia

Música favorita	Etnia					
	Árabe		Beréber		Identidad dual	
	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%
<i>Rai</i>	19	31,1%	4	15,4%	2	15,4%
<i>Pop</i>	4	6,6%	4	15,4%	0	0,0%
<i>Rock</i>	1	1,6%	0	0,0%	1	7,7%
<i>Rap y/o Hip-Hop</i>	12	19,7%	4	15,4%	3	23,1%
<i>Flamenco</i>	5	8,2%	1	3,8%	0	0,0%
<i>Rifeño</i>	0	0,0%	3	11,5%	1	7,7%
<i>Chaabi</i>	1	1,6%	0	0,0%	1	7,7%
<i>Árabe</i>	10	16,4%	2	7,7%	3	23,1%
<i>Clásica</i>	5	8,2%	5	19,2%	0	0,0%
<i>Otros</i>	4	6,6%	3	11,5%	2	15,4%
Total	61	100,0%	26	100,0%	13	100,0%

Fuente: Elaboración propia.
N=100

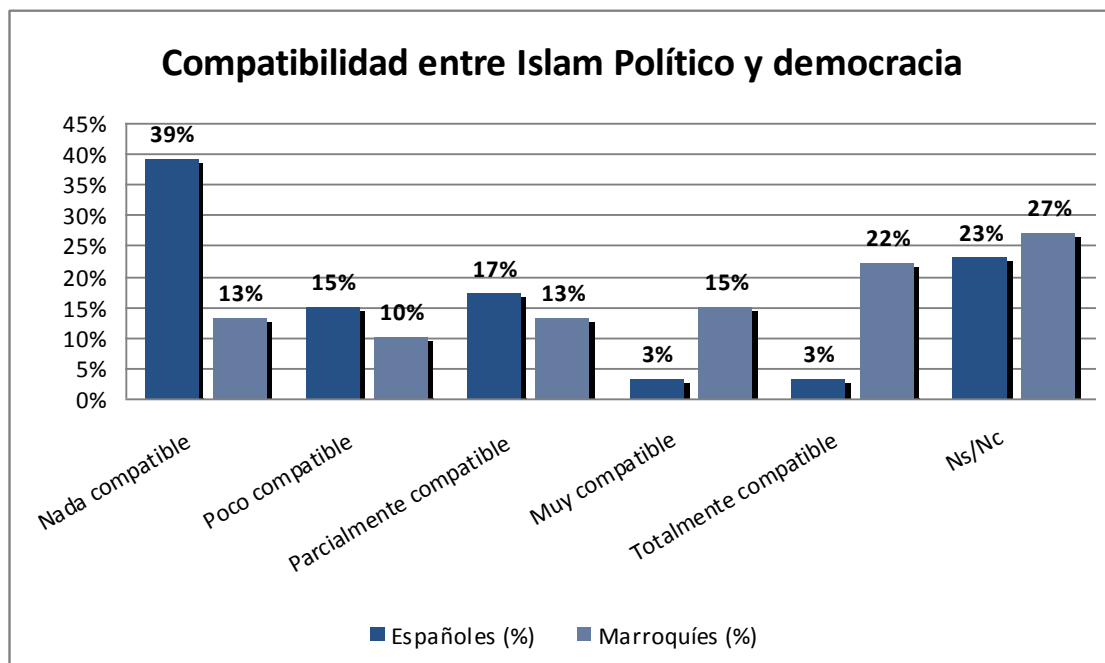
Como se desprende del cuadro, el tipo de música favorito varía en función de la etnia.⁶² Mientras que el 31,1% de los árabes dicen preferir el *rai*, entre los beréberes la música clásica cuenta con un mayor número de menciones (19,2%) y el *rai* comparte protagonismo con el *pop*, ambas señaladas en un 15, % de las ocasiones. Por otro lado, los duales señalan en igual proporción el *rap y/o hip-hop* y la música árabe, con un 23,1% de menciones y el *rai*, así como *otros* son citadas en un 15,4% de las ocasiones.

⁶² Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,03.

3.3.3 Ideología

3.3.3.1 Islam Político

Diagrama de barras 3.12: Compatibilidad entre Islam Político y democracia



Fuente: Elaboración propia.
N=100

El dato más revelador de los resultados es observar la diferencia de posicionamientos que este tema merece, en función del grupo cultural referido.⁶³ Entre los encuestados españoles, más de la mitad de los entrevistados (54%) considera el Islam Político incompatible con la democracia. Sólo un 6% opina que este movimiento político y un sistema democrático no son contradictorios. Al hacer la investigadora las encuestas⁶⁴ tuvo la oportunidad de ver las reacciones de la gente ante las preguntas, hemos de mencionar que muchos individuos contestaron *nada compatible* en cuanto oyeron la palabra “Islam,” sin ni siquiera considerar que no se estaba preguntando por una religión, sino por un movimiento político-religioso. Motivo por el cual, consideramos que esta pregunta ha servido para saber cuál es el conocimiento de la gente sobre una determinada ideología política, sino para averiguar sus opiniones

⁶³ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,00.

⁶⁴ Con las excepciones ya señaladas en el apartado metodológico.

aunque, éstas procedan de una percepción inconsciente o irracional. No obstante, también se ha de aclarar que el alto porcentaje de “Ns/Nc” (23%) encuentra su explicación en la franqueza de muchos encuestados, quienes aseguraban desconocer el asunto y, por lo tanto, no ser capaces de querer emitir un juicio al respecto.

Como se puede observar, entre la población marroquí las cifras son totalmente distintas a las encontradas dentro del colectivo español. No alcanzan el veinticinco por ciento (23%), quienes perciben una incompatibilidad entre el Islam Político y la democracia. Se interpreta que la diferencia de opiniones entre los dos colectivos estudiados puede deberse a dos motivos: el mayor conocimiento que los marroquíes tienen del Islam Político⁶⁵ como realidad cotidiana de la sociedad de origen, pero también cabe que exista un componente de deseabilidad social. Esto es, que respondan aquello que ellos piensan que la sociedad de recepción espera escuchar.

Sin embargo, tampoco existe un posicionamiento mayoritario que afirme la posibilidad de coexistencia entre islamismo y democracia. Quienes sostienen esta postura, ni siquiera alcanzan el cuarenta por ciento de la población (37%).

Por último y en términos globales, se aprecia que la opción *Ns/Nc* es la respuesta más mencionada por los individuos encuestados (27%). Interpretamos el resultado como lo han manifestado los propios encuestados, es decir, como un “no sabe”. Los entrevistados aseguran que desconocen qué es exactamente el Islam Político o si sus postulados son o no compatibles con la democracia. No obstante y habida cuenta que esta pregunta puede ser incómoda para algunas personas,⁶⁶ se ha de tomar en consideración la posibilidad de cierta *deseabilidad social* en la respuesta.

⁶⁵ En Marruecos, no todos los partidos pertenecientes al Islam Político están integrados en el sistema, como es el caso de *Justicia y Caridad* –ilegal, aunque tolerado-. Para quien desee ampliar sus conocimientos el movimiento *Justicia y Caridad* recomendamos: TOZY (2000).

⁶⁶ Un par de encuestados nos manifestaron que se había dejado la pregunta más difícil e incómoda para el final. También nos encontramos con otra persona que evita responder y asegura que “no entiende de política”. No obstante, la actitud mostrada da a entender que sí tenía una opinión, si bien no la quiere manifestar. Aunque es sólo un ejemplo de tres casos concretos que nos mostraron su parecer al respecto, es razonable suponer que haya habido más gente con opiniones similares, pero que no lo hayan comentado. En definitiva, consideramos que pueden existir factores imposibles de controlar *a priori* que incidan en la respuesta de algunas personas.

Tabla 3.30: Compatibilidad entre Islam Político y democracia por sexo

Compatibilidad Islam Político y democracia	Españoles				Marroquíes ⁶⁷			
	Hombre		Mujer		Hombre		Mujer	
	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%
<i>Nada compatible</i>	19	39,6%	20	38,5%	8	13,1%	5	12,8%
<i>Poco compatible</i>	9	18,8%	6	11,5%	7	11,5%	3	7,7%
<i>Parcialmente compatible</i>	9	18,8%	8	15,4%	10	16,4%	3	7,7%
<i>Muy compatible</i>	2	4,2%	1	1,9%	6	9,8%	9	23,1%
<i>Totalmente compatible</i>	2	4,2%	1	1,9%	18	29,5%	4	10,3%
<i>Ns/Nc</i>	7	14,6%	16	30,8%	12	19,7%	15	38,5%
<i>Base</i>	48	100,0%	52	100,0%	61	100,0%	39	100,0%

Fuente: Elaboración propia.
N=100

En términos generales, entre los encuestados españoles, no se encuentran grandes diferencias por sexo entre quienes sostienen que existe una incompatibilidad entre el Islam Político y democracia, un 58,4% de hombres, frente a un 50% de mujeres. Tampoco se observan posiciones muy diferenciadas entre los hombres y mujeres que sostienen la posibilidad de coexistencia entre esta ideología y el sistema democrático: 8,4% de varones y un 3,8% de féminas. Donde se aprecia la mayor diferencia es en el porcentaje de encuestados cuya respuesta es *Ns/Nc*, opción señalada por 14,6% hombres y que es doblada por las mujeres (30,8%). Caben dos posibilidades para explicar esta diferencia porcentual encontrada entre los dudosos. La primera opción es que los hombres estén más informados y, por lo tanto, emitan su opinión con mayor conocimiento de causa. La segunda es que las mujeres por elijan una postura más prudente ante un asunto que no conocen bien. Entre los marroquíes, no se observan diferencias porcentuales superiores al cinco por ciento en ninguna categoría de respuesta. Las menciones de compatibilidad (*totalmente*, *mucho* o *parcialmente*) se sitúan en torno al cincuenta por ciento (55,7% hombres; 41,1% mujeres). En el extremo contrario, quienes creen que es *poco* o *nada* compatible se sitúan, en ambos sexos, en porcentajes que no alcanzan el veinticinco por ciento (24,6% de los hombres; 20,5% de las mujeres.). Lo más destacado de esta pregunta se encuentra, como se ha visto también

⁶⁷ En el colectivo marroquí, chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,094.

en los españoles, en las respuestas a “Ns/Nc,” cuya puntuación en las mujeres (38,5%) es casi el doble que entre los hombres (19,7%).

Tabla 3.31: Grado de compatibilidad entre el Islam Político y la democracia por edad

Islam político y democracia	Edad											
	Españoles											
	0-19		20 -29 años		30 -39 años		40 - 49 años		50 - 59 años		Más de 60 años	
	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%
<i>Nada</i>	7	36,8%	2	15,4%	8	47,1%	6	37,5%	6	46,2%	10	45,5%
<i>Poco</i>	3	15,8%	3	23,1%	1	5,9%	2	12,5%	2	15,4%	4	18,2%
<i>Parcialmente</i>	2	10,5%	3	23,1%	4	23,5%	4	25,0%	2	15,4%	2	9,1%
<i>Mucho</i>	0	0,0%	1	7,7%	0	0,0%	1	6,3%	0	0,0%	1	4,5%
<i>Totalmente</i>	0	0,0%	1	7,7%	1	5,9%	1	6,3%	0	0,0%	0	0,0%
<i>Ns/Nc</i>	7	36,8%	3	23,1%	3	17,6%	2	12,5%	3	23,1%	5	22,7%
<i>Total</i>	19	100,0%	13	100,0%	17	100,0%	16	100,0%	13	100,0%	22	100,0%
Marroquíes												
<i>Nada</i>	3	11,1%	6	24,0%	1	3,7%	3	21,4%	0	0,0%	0	0,0%
<i>Poco</i>	6	22,2%	1	4,0%	0	0,0%	2	14,3%	0	0,0%	1	50,0%
<i>Parcialmente</i>	5	18,5%	2	8,0%	1	3,7%	3	21,4%	2	40,0%	0	0,0%
<i>Mucho</i>	1	3,7%	4	16,0%	10	37,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%
<i>Totalmente</i>	3	11,1%	7	28,0%	9	33,3%	3	21,4%	0	0,0%	0	0,0%
<i>Ns/Nc</i>	9	33,3%	5	20,0%	6	22,2%	3	21,4%	3	60,0%	1	50,0%
<i>Base</i>	27	100,0%	25	100,0%	27	100,0%	14	100,0%	5	100,0%	2	100,0%

Fuente: Elaboración propia.

N=100.

En el grupo de españoles, el análisis por edad permite detectar en qué franjas no está el escaso seis por ciento de encuestados que asegura que existe una compatibilidad entre Islam Político y la democracia: en el tramo de edad más joven y en los dos superiores.

En la población de mayor edad se aprecia un mayor número de individuos que sostiene la incompatibilidad entre Islam Político y democracia. La cifra supera ampliamente el cincuenta por ciento de los encuestados que responden de este modo. En concreto, ese es el parecer del 61,6%, de las personas con edades comprendidas entre los cincuenta y los cincuenta y nueve años y el 63,7% de los mayores de sesenta. En las dos franjas que abarca la década de los treinta y los cuarenta años, el porcentaje decrece y se sitúa en torno al cincuenta por ciento, con un 53% y un 50% respectivamente.

Únicamente el porcentaje no alcanza la mitad de los individuos entre los encuestados situados en la veintena (38,5%), lo cual es coherente con la alta proporción de *Ns/Nc* (23,1%), cifra sólo superada por los adolescentes (36,8%).

El estudio de la tabla en razón de la edad refleja cómo, dentro del colectivo marroquí, la percepción de la compatibilidad entre Islam Político y democracia aumenta conforme lo hace la edad, si bien esta tendencia se frena bruscamente a partir de los cuarenta años. Así, no llega al quince por ciento los adolescentes (14,8%) que consideran viable la coexistencia del islamismo con un sistema político democrático, frente a un 44% de los situados en la veintena y el 70,3% de los individuos con edades comprendidas entre los treinta y los treinta y nueve años. A partir de esa edad, el porcentaje desciende hasta el 21,4% y en los dos siguientes tramos no obtiene respuesta alguna.

Por el contrario, las cifras oscilan menos entre quienes aseguran la incompatibilidad entre islamismo y democracia, manteniéndose en torno a un treinta por ciento en la mayor parte de los tramos de edad. La excepción más notable a esta tendencia se detecta entre las personas en la treintena, con tan sólo un 3,7% manifestando esta toma de postura. Una vez más, dado los pocos encuestados de cincuenta años y el posicionamiento de más de la mitad de ellos (60%) en la opción *Ns/Nc*, no consideramos que pueda deducirse una tendencia clara de ello.

Tabla 3.32: Compatibilidad del Islam Político y la democracia por etnia

Compatibilidad del Islam Político con la democracia	Etnia					
	Árabe		Beréber		Identidad dual	
	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%
<i>Nada compatible</i>	8	13,1%	5	19,2%	0	0,0%
<i>Poco compatible</i>	6	9,8%	3	11,5%	1	7,7%
<i>Parcialmente compatible</i>	7	11,5%	1	3,8%	5	38,5%
<i>Muy compatible</i>	7	11,5%	5	19,2%	3	23,1%
<i>Totalmente compatible</i>	16	26,2%	3	11,5%	3	23,1%
<i>Ns/Nc</i>	17	27,9%	9	34,6%	1	7,7%
<i>Total</i>	61	100,0%	26	100,0%	13	100,0%

Fuente: Elaboración propia.

N=100

Atendiendo al criterio étnico, observamos que, en los tres grupos, en torno a la mitad de la muestra, opina que el Islam Político y la democracia son *muy o bastante compatibles* (54,1% árabes, 53,8% bereberes, 46,1% duales). Las diferencias entre unos y otros se detectan analizando las otras categorías de respuesta. En la población beréber, lo más significativo no es las respuestas de quienes contestan, sino la gran cantidad de personas que no manifiestan su parecer (34,6%). Entre los que dan su opinión, se observa una tendencia acusada a situarse en los extremos: un polo mayoritario (53,8%) ve posible la coexistencia entre ambos y un sector minoritario no lo ve (30,7%).

Por su parte, los posicionamientos de los árabes muestran cómo la mitad de los encuestados considera el Islam Político compatible con la democracia (54,1%) –no existe en este aspecto diferencia con los bereberes o los duales-, pero el resto del colectivo refleja una mayor heterogeneidad de respuestas: un 22,9% no ve posible la conciliación entre ambos, mientras el 11,5% ofrece una respuesta intermedia al contestar que es *parcialmente compatible* y, por último, otro tercio (27,9%) no contesta.

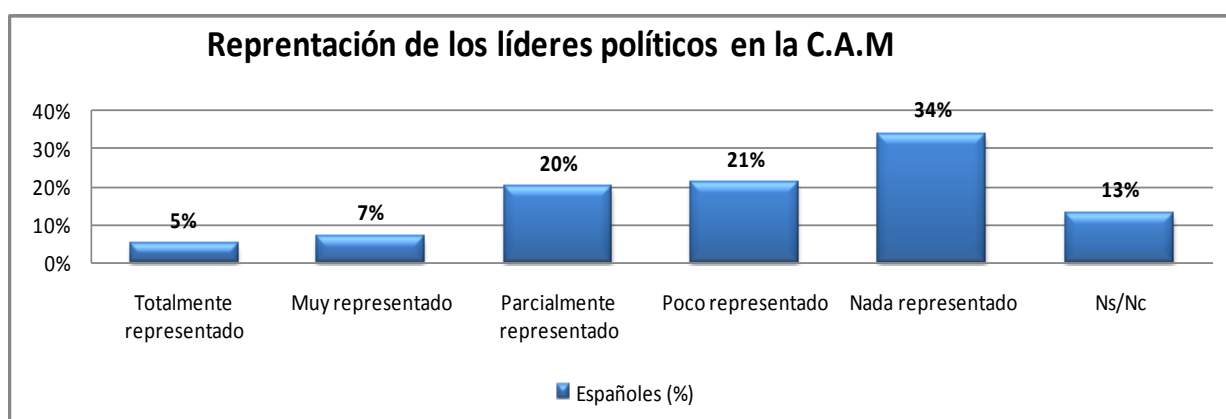
Los datos más interesantes de la tabla y que muestran un mayor contraste respecto al resto de los encuestados, se aprecian entre la población dual. En este colectivo la práctica totalidad tiene y expresa una opinión, es decir, responde algo –el porcentaje de *Ns/Nc* tan sólo es del 7,7%, lo cual es en sí mismo destacable, si se compara con los árabes y los bereberes. Apenas existan pareceres que reflejen incompatibilidad (7,7%) y el grueso de las respuestas se reparte entre quienes ven Islam Político y democracia como *muy o bastante compatible* (46,1%) y los que aseguran que es *parcialmente compatible* (38,5%).

En los grupos de discusión se profundiza en los fundamentos ideológicos que sustentan los posicionamientos que genera este movimiento político. Con los españoles interesa particularmente profundizar en las raíces de tal postura y ver si la opinión se basa en el desconocimiento, en los prejuicios, en las creencias populares o en la experiencia de convivencia laboral y social con los marroquíes, etc. Por el contrario, con la población marroquí se quiere averiguar cuál es el grado de conocimiento real que se

tiene acerca de esta ideología y de las raíces culturales de la democracia y cómo, desde su cosmovisión, compatibilizan la conciliación entre religión y política, así como el lugar que ambas han de jugar en la conformación de un Estado.

3.3.3.2 Representatividad de líderes políticos

Diagrama de barras 3.13: Representación de los líderes políticos de la C.A.M

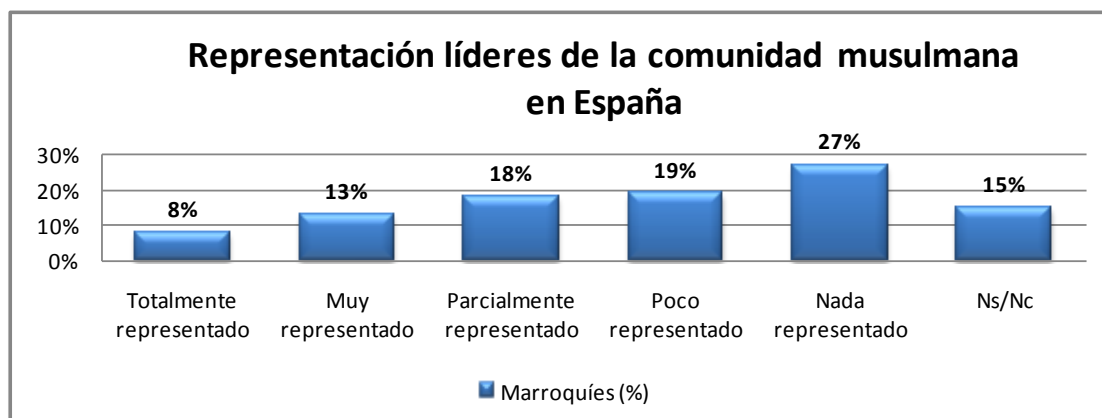


Fuente: Elaboración propia.
N=100

Los datos muestran como el 55% de los españoles residentes en la Comunidad de Madrid no se sienten representados por el ejecutivo encabezado por Esperanza Aguirre. Sólo un 12% argumenta lo contrario. Interpretamos que la respuesta tan alta obtenida por *Ns/Nc* puede ser debido a que produzca cierta incomodidad manifestar en público una opinión política. Desglosados los datos por sexos, se aprecia un mayor descontento entre los hombres; no se sienten representados en un 62,5% de los casos, frente al 48,1% de las mujeres. En la categoría de respuesta de *muy o totalmente representado*, al puntuar las mujeres un 15,4%, siete puntos porcentuales más que los varones (8,4%). Por último y como ocurre en otras preguntas, se observan más menciones a *Ns/Nc* en el colectivo femenino (17,3%) que en el masculino (8,3%). Los resultados por edad muestran que la relación que se establece entre quienes aseguran sentirse *nada o poco representados* asciende con la edad (38,5% del tramo en la veintena, 76,4% de los situados en los treinta, 68,8% puntuado entre quienes tienen cuarenta y cuarenta y nueve años, 92,3% de las personas de cincuenta), excepto en los

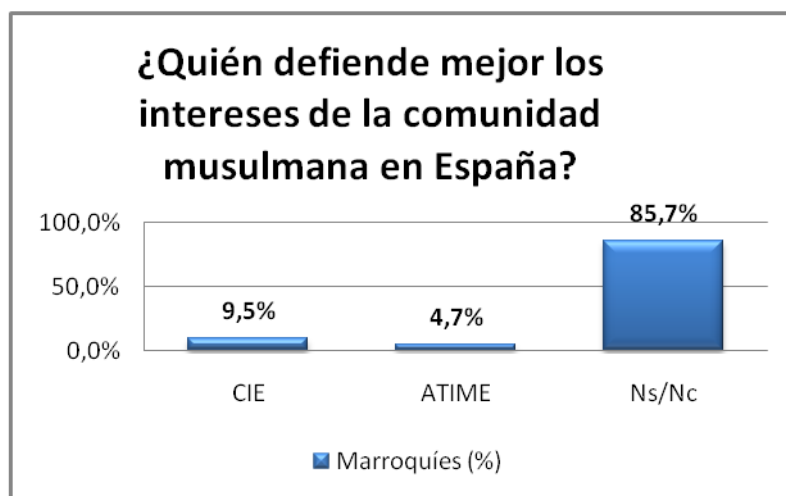
mayores de sesenta años, donde la disconformidad desciende hasta el 27,2%.⁶⁸ En el espectro opuesto, llama la atención que nadie se sienta *muy o totalmente* representado entre quienes tienen veinte y treinta y nueve años. Sólo en la franja de edad de mayores de sesenta años, puede apreciarse una cifra elevada de personas satisfechas con el ejecutivo de Esperanza Aguirre (40,9%).

Diagrama de barras 3.14: Representación de los líderes de la comunidad musulmana



Fuente: Elaboración propia. N=100

Diagrama de barras 3.15: Defensa de los intereses de la comunidad musulmana



Fuente: Elaboración propia. N=21

Los resultados reflejan de forma ostentosa la falta de representatividad de la que gozan los líderes de la comunidad musulmana en España: un 46% dice sentirse *poco o nada representado* por los líderes de la comunidad musulmana en España. Sólo un 21%

⁶⁸ Las características de la muestra y los lugares donde se han llevado el trabajo de campo pueden haber incidido en que los resultados correspondientes a esta franja de edad sean más favorables.

de individuos dice estar *muy o totalmente representado*. El estudio por sexos no refleja resultados distintos entre quienes se sienten *muy o totalmente* identificados (21,3% hombres, 20,5% mujeres). En cambio sí existe una diferencia porcentual grande entre los que señalan *poco o nada* (57,4% hombres; 28,2% mujeres). Si se atiende a los datos obtenidos del cruce por edad se aprecia que la respuesta *poco o nada* es la más mencionada hasta los cuarenta y nueve años, con porcentajes que se sitúan alrededor del cincuenta por ciento (51,8% de los menores de diecinueve años, 40,0% entre los veinte/veintinueve años, 55,5% entre los treinta/treinta y nueve años, 50% cuarenta/cuarenta y nueve años). El resto de las menciones se reparten entre el resto de categorías posibles, con cifras de *muy o totalmente* representado que oscilan entre el quince y el treinta por ciento. El criterio de etnicidad desvela algunas singularidades. Así, más de la mitad de los encuestados bereberes asegura no sentirse representados (53,8%), mientras que la insatisfacción entre los duales no alcanza al cuarenta por ciento de los entrevistados (38,5%). Sin embargo en el extremo opuesto, es decir, entre aquellos *muy o totalmente* representados, no encontramos el mayor número de menciones en la población dual (23,1%), cuyas respuestas a *Ns./Nc* y *parcialmente* son elevadas, sino en los árabes (27,8%).

Gracias al trabajo de campo llevado a cabo a pie de calle, se pudo comprobar que la mayoría de los entrevistados ignoraba (incluso quienes respondían sentirse *muy o totalmente* representados) que existiera una comisión islámica (la CIE) que ejercía de interlocutor ante el Estado en cuestiones religiosas. Esta pregunta inicial actuó como filtro para determinar sólo entre aquellos que respondían *muy o totalmente* representados, quién era la institución encargada de velar por sus intereses. Si bien, para no circunscribir las respuestas sólo a los representantes religiosos se deja abierta para otras posibles contestaciones que pudieran surgir. Así, se comprende que ATIME cuente con una mención.

En todo caso, de las escasísimas personas que les corresponde contestar a esta pregunta, sólo veintiún individuos, el 85,7% de las personas encuestadas no cita a ninguna entidad y se limita a señalar *Ns.Nc*. Motivo por el cual se interpreta el resultado como un hecho evidente de *deseabilidad social*. Asimismo, y por las reacciones de las

dos únicas personas que responden *Comisión Islámica de España* también se ha de entender de este modo, ya que al oír la palabra “España” respondieron “esa, esa” sin que diera la impresión que conocieran de su existencia.

En definitiva, los resultados de este apartado ponen de manifiesto el escaso contacto de la CIE con la realidad social musulmana en Madrid. La CIE no es conocida, como tampoco lo son las federaciones que la componen, la FEERI y la UCIDE, cuya manifiesta carencia de representatividad tiene un reflejo evidente en la ausencia de menciones.⁶⁹

Sin embargo, el hallazgo de estos resultados no se encuentran circunscritos únicamente al colectivo marroquí en la Comunidad Autónoma de Madrid, sino que también pueden ser generalizados a los musulmanes en España. Según la encuesta de *Musulmanes en Europa* realizada en 2004, sólo el 12,7 % de los musulmanes en España tenían conocimiento de la existencia de la CIE y únicamente un 11,5% decían que el organismo de interlocución representaba bien sus intereses (Álvarez-Miranda, 2009: 194-195).

3.3.4 Conclusiones del espacio de interacción mixto emocional-racional

El espacio de interacción mixto emocional-racional es tan heterogéneo en sus apartados que no es fácil extraer conclusiones en términos generales, por lo que se ha de remitir a cada elemento en concreto. No obstante, sí se aprecia en todos ellos un rasgo distintivo, la predominancia del elemento emocional sobre el racional. Circunstancia especialmente notable entre los marroquíes de la muestra.

En el ámbito gastronómico, se advierte una proporción cuantitativamente similar en número de citas a la cocina tradicional en ambos grupos culturales. Si bien existe una diferencia fundamental, mientras que las alusiones de los encuestados marroquíes se remiten únicamente al cuscús (38%), entre los españoles, las preferencias no se

⁶⁹ A este respecto se ha de señalar que el error cometido por quienes ayudaron a la investigadora que incluyeron en la pregunta siguiente a quienes respondieron *parcialmente* conlleva que una persona respondiera FEERI y otra señalara la Unión Europea. Nadie señala la UCIDE. El error fue fácilmente subsanado, pues en la pregunta correspondiente a las instituciones señaladas se borra las menciones señaladas.

concentran en un solo plato, sino que señalan una multiplicidad de ellos (tortilla de patata, paella, cocido, gazpacho y lentejas) y que, en conjunto, suman un 33% del total de menciones. La disparidad en la diversidad de platos tradicionales mencionados por los encuestados españoles y el cuscús como único alimento típico señalado por los entrevistados marroquíes, puede apuntar a que éste se haya convertido en un *plato tótem* (Calvo, 1982). En todo caso, el análisis cuantitativo es insuficiente para conocer las pautas alimenticias de la población de la muestra, cuyas pautas son profusamente analizadas en el siguiente capítulo. Los instrumentos cualitativos sirven para adentrarnos con mayor profundidad en el valor simbólico del alimento, tanto en la situación ordinaria vivida en la cotidianidad de los españoles, como en la inmigración.

En el arte el componente emocional tiene menos entidad y no puede verse reflejado en circunstancias no migratorias. Esto es, no se encuentra una línea argumental coherente que explique los gustos de los españoles. No obstante, el arte se manifiesta de modo distinto, en función de si se trata de gustos cinematográficos o musicales. Las preferencias por un género de cine u otro reflejan la poca entidad que, en esta cuestión, poseen las fronteras interculturales que se encuentran mucho más influenciadas por el género y la edad. Los hombres se decantan por los filmes de acción, mientras las mujeres lo hacen por las románticas con independencia del grupo cultural de referencia. Sin embargo, esta similitud de gustos entre los colectivos no tiene lugar en la música donde la menor penetración de la industria de Hollywood con su tendencia homogenizadora incide en que las preferencias de unos y otros se encuentran culturalmente determinados. Entre los españoles, tanto en razón del sexo como de la edad, triunfa la música comercial y orientada al entretenimiento (*pop*). Por el contrario, los entrevistados marroquíes apenas muestran adhesión por este género (8%) y sus gustos denotan apego por lo procedente de Marruecos (música *rai*, *rifeña*, *chaabi*),⁷⁰ así como por la cultura árabe (melodías árabes).⁷¹ De hecho, la música es de los escasos ámbitos donde el factor étnico resulta estadísticamente significativo. El *rai* es el género

⁷⁰ 31% de menciones

⁷¹ 15% de menciones.

más mencionado por los árabes (31,1%), la música clásica para los beréberes (19,2%) y el *hip-hop* y o *rap* supone la inclinación mayoritaria de los duales (23,1%).⁷²

Por su parte, el apartado correspondiente a la *ideología* y, en específico, aquella parte que menciona el Islam Político muestra, entre los encuestados españoles, unos resultados no fundamentados en la racionalidad. En primer lugar, se quiso averiguar cuál es el posicionamiento ante un movimiento político concreto y se descubren dos cosas: el desconocimiento del mismo por parte de los entrevistados (lo cual era esperar, pero no en las proporciones halladas) y la asociación inmediata y casi inconsciente entre Islam e incompatibilidad con la democracia por más de la mitad de los encuestados (54%). De hecho, la relación entre el grupo cultural de pertenencia y la opinión sobre esta cuestión es extremadamente significativa. La pregunta sobre el Islam Político marca una neta frontera intercultural. Nuestra intuición es que puede evolucionar hasta convertirse en una fractura intercultural, si en algún momento, se instrumentaliza como motivo de conflicto y exclusión por parte de algún grupo social y/o político de la sociedad de recepción. En los grupos de discusión con españoles se profundiza en qué se fundamenta este posicionamiento. Por el contrario, con la muestra marroquíes indagamos acerca del conocimiento real que se tiene acerca de esta ideología y cómo se concilia la compatibilidad entre religión y política, además del lugar de ambas en la conformación de un Estado.

En segundo lugar, no podemos dejar de mencionar la inexistencia de representatividad a nivel institucional de los marroquíes en la Comunidad de Madrid. Con una Ley de Extranjería que diferencia al nacional de quién no lo es, se podría hipotéticamente pensar que el ámbito religioso, con la amplitud de derechos reconocidos por los Acuerdos de Cooperación del Estado Español con las confesiones minoritarias (1992), se hubiera convertido en un “territorio refugio” desde el cual se pudieran canalizar reivindicaciones diversas. Por el contrario, los resultados evidencian el desconocimiento de la muestra no sólo de sus derechos, sino de quién tiene la capacidad de exigirlos. En definitiva, se trata de una población no empoderada y no

⁷² En los individuos con identidad dual, además del factor étnico, se considera la edad de los encuestados, pues como refleja la desagregación de los datos en función de esta variable, dichos géneros se relacionan con las personas más jóvenes, características que coinciden con la población dual de la muestra.

representada políticamente. Circunstancias que constituyen un caldo de cultivo negativo para la cohesión social, tal y como ilustra Gest (2010) en un estudio de campo con hombres marroquíes en España.

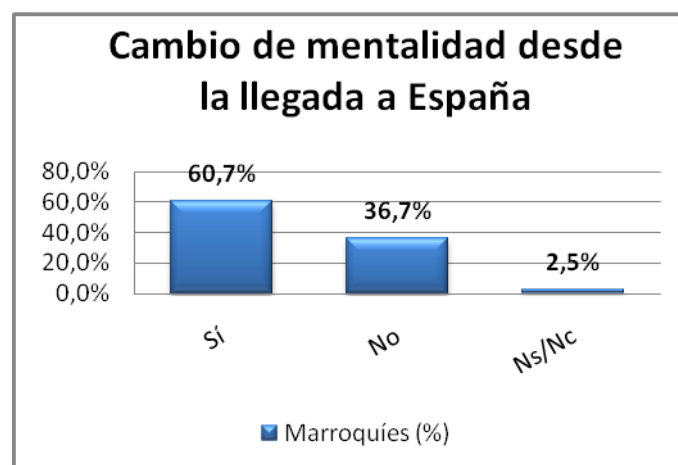
Por su parte, los españoles de la muestra tampoco manifiestan sentirse representados por el ejecutivo regional de Esperanza Aguirre en un 55% de los casos. Opinión que, podría indicar un cambio de tendencia, menos favorable hacia el PP, en las próximas elecciones autonómicas.

3.4 DIMENSIÓN RACIONAL

Como ya se ha visto en el marco teórico, la dimensión racional se corresponde con el ámbito cognitivo consciente de la cultura. La dimensión racional se compone de los conocimientos basados en la experiencia,⁷³ la filosofía, la ciencia y la tecnología, así como de las conductas sociales y las normas sociales de conducta que se derivan de ellas. A continuación, se muestran los resultados cuantitativos.

3.4.1 Conocimientos

Diagrama de barras 3.16: Cambio de mentalidad desde la llegada a España



Fuente: Elaboración propia. N=79

⁷³ El primer apartado de esta sección, se aplica sólo a los marroquíes. Como la población marroquí es el grupo minoritario, que por las circunstancias de la emigración ha de adaptarse al nuevo entorno, se estima oportuno preguntar por esta cuestión, y en concreto, si ha cambiado como consecuencia de la inmigración. Cuestión, que por razones obvias, no procede preguntar al colectivo de los encuestados españoles.

Como se puede observar, más de dos terceras partes de los marroquíes han cambiado su mentalidad, desde la llegada a España. Ciertamente, se puede comprobar cómo la nueva situación implica efectuar ajustes. Los marroquíes se han de adaptar a un “nuevo marco jurídico-social basado en la igualdad legal, a la incorporación al mercado de trabajo, la desaparición de la familia extensa, así como de la red de relación femenina, la pérdida del control social y, por último, el alejamiento del país de origen” (Ramírez, 1998).

La literatura científica existente sobre los marroquíes en España muestra que se producen adaptaciones a nivel psicológico (Castián, 2003), religioso (Lacomba, 2001) y social (Ramírez, 1998). Castián (2003: 483-520) señala que, en ocasiones, el ajuste se emprende buscando similitudes entre distintos modos de funcionar. Ahora bien, queda por investigar cuál es la naturaleza de ese cambio de mentalidad. Todavía no existe una investigación que indague en la dimensión racional de estas adaptaciones o en qué medida los cambios del entorno señalados por Ramírez, han incidido en la modificación de la mentalidad de los hombres y mujeres marroquíes residentes en España. Por lo tanto, se profundiza en este asunto mediante los grupos de discusión. En concreto, ¿qué ha cambiado exactamente?, ¿se reflejan estas modificaciones en los comportamientos y en las actitudes?

Tabla 3.33: Cambio de mentalidad desde la llegada a España por sexos

Cambio de mentalidad	Sexo			
	Hombre		Mujer	
	Fr.	%	Fr.	%
Sí	31	66,0%	17	53,1%
No	14	29,8%	15	46,9%
Ns/Nc	2	4,3%	0	0,0%
Total	47	100,0%	32	100,0%

Fuente: Elaboración propia.

N=79

Cruzados los datos por sexo, resulta interesante observar cómo, a pesar de ser sí la respuesta mayoritaria, tanto para hombres como para mujeres, el porcentaje de varones es superior y roza el setenta por ciento. Por el contrario, entre las mujeres existe bastante similitud en las respuestas. Aquellas que dicen haber cambiado su forma de

pensar, apenas superan el cincuenta por ciento (53,1%). Se baraja como posible respuesta que el menor contacto con el ámbito público, y por tanto, de interacción con el entorno, implica no verse forzado a tener que llevar a cabo tantas modificaciones.

Tabla 3.34: Cambio de mentalidad desde la llegada a España por edad

Cambio de mentalidad	Edad											
	0-19 años		20- 29 años		30- 39 años		40- 49 años		50- 59 años		Más de 60 años	
	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%
<i>Sí</i>	6	60,0%	16	76,2%	17	63,0%	6	42,9%	2	40,0%	1	50,0%
<i>No</i>	3	30,0%	5	23,8%	9	33,3%	8	57,1%	3	60,0%	1	50,0%
<i>Ns/Nc</i>	1	10,0%	0	0,0%	1	3,7%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%
<i>Base</i>	10	100,0%	21	100,0%	27	100,0%	14	100,0%	5	100,0%	2	100,0%

Fuente: Elaboración propia.

N=79

Como puede observarse, el cambio de mentalidad es la respuesta más mencionada por las personas con edades hasta los treinta y nueve años. En este sentido, los resultados se ajustan a lo que cabría esperar. La flexibilidad y la capacidad de adaptación son características que, con mayor frecuencia, tienen lugar entre las personas todavía en formación o en los adultos jóvenes. A partir de la década de los cuarenta, se aprecia una inversión en la tendencia y la mayoría de los encuestados asegura no haber cambiado su modo de ver el mundo. En todo caso, la muestra va reduciéndose conforme avanza la edad de los individuos y se considera que, la base es excesivamente pequeña para valorar, si de lo que se observa, puede intuirse una pauta decreciente.

Tabla 3.35: Cambio de mentalidad desde la llegada a España por etnia

Cambio de mentalidad	Etnia					
	Árabe		Beréber		Identidad dual	
	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%
<i>Sí</i>	26	54,2%	16	80,0%	6	54,5%
<i>No</i>	21	43,8%	4	20,0%	4	36,4%
<i>Ns/Nc</i>	1	2,1%	0	0,0%	1	9,1%
<i>Total</i>	48	100,0%	20	100,0%	11	100,0%

Fuente: Elaboración propia.

N=79

Al analizar la variable de la etnia, se aprecia como los cambios de mentalidad han operado en mayor medida en la muestra seleccionada de población beréber que en

la árabe o dual. Por otro lado, aunque la base de los denominados “duales” es de tan sólo once personas,⁷⁴ los resultados se asemejan más a los obtenidos por el grupo de árabes. Se baraja como idea de desarrollo que las diferencias étnicas, así como el mestizaje cultural de los duales, encuentran su explicación fundamental en Marruecos y en los cambios que se producen allí en la realidad social. Es decir, en España se aprecian divergencias cuya explicación no se encuentra en el hecho de la inmigración misma, sino que el origen se encuentra en la vida social marroquí. No obstante, a través de un análisis cuantitativo no podemos dar una respuesta a estas interrogantes.

Por último, se quiso averiguar si existe una relación entre el número de años en España y el cambio de mentalidad de los individuos. No pudimos encontrar una tendencia que vinculara esta variable con una estancia más larga. De hecho, entre quienes llevan más de diez años, el cambio de mentalidad es del 50%, esto es, el más bajo de los encontrados en cada tramo. Información es coherente, pues difícilmente se puede esperar que quienes no hayan adaptado su forma de ver la vida en diez años, lo vayan a hacer a partir de ese momento. Por el contrario, se puede apreciar que el porcentaje más alto se sitúa entre aquellos que llevan en España entre tres y cinco años (85,7%). Por el contrario, entre el 36,7% que asegura no haber cambiado, se puede comprobar que las cifras más altas, que superan el cuarenta por ciento, se encuentran en los extremos. Esto es, el 42,9% de los individuos con un periodo de estancia inferior a tres años, no había modificado mentalidad, así como el 46,7% de quienes viven en España desde hace más de diez años.

3.4.2 Tecnología

Tabla 3.36: Uso habitual de los siguientes aparatos electrónicos

Uso habitual	Españoles		Marroquíes	
	Fr.	%	Fr.	%
<i>Móvil</i>	91	91%	90	90%
<i>Ordenador</i>	80	80%	56	56%
<i>Mp3/Ipod</i>	48	48%	33	33%
<i>Ninguno</i>	4	4%	4	4%

Fuente: Elaboración propia. N=100

⁷⁴En total la población dual es de trece personas, si bien dos son nacidos en España, por lo que no procede aplicarles dicha pregunta.

La tabla de contingencia muestra la similitud entre ambas muestras en relación al uso habitual de aparatos electrónicos. El móvil es lo más utilizado, seguido por el ordenador y el Mp3. Las diferencias no se encuentran, por lo tanto, en los aparatos en sí, sino en la frecuencia de menciones que cada uno recibe dentro de su colectividad.

En ambas muestras, cabe destacar la altísima penetración del móvil con unos porcentajes de uso habitual que alcanzan el 91% y el 90%, respectivamente. Asimismo, el ordenador también se utiliza con asiduidad en ambos grupos, si bien entre los encuestados españoles alcanza el 80% y en los marroquíes sobrepasa ligeramente la mitad de los entrevistados. A diferencia de los anteriores, el Mp3 o Ipod no es un aparato electrónico de uso habitual para más de la mitad de los encuestados en ninguno de los dos grupos (españoles, 48%, marroquíes, 33%). Se interpreta que, el menor empleo de los aparatos de reproducción musical y/o otros contenidos, puede deberse al hecho de existir una percepción de menor utilidad. Mientras el móvil mantiene al individuo siempre localizado y el ordenador se ha convertido en una herramienta de trabajo imprescindible, la finalidad del Mp3 o Ipod puede ser entendida como exclusivamente de ocio. Por último, sólo un 4% de encuestados en ambas muestras asegura no utilizar ninguno de los aparatos mencionados.

Tabla 3.37: No usuarios de aparatos electrónicos por sexos

No usuarios aparatos electrónicos por sexos	Españoles					
	Hombre		Mujer		Base	
	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%
Móvil	2	22,2%	7	77,8%	9	9,0%
Ordenador	9	45,0%	11	55,0%	20	20,0%
Mp3/Ipod	25	48,1%	27	51,9%	52	52,0%
Marroquíes						
Móvil	4	40,0%	6	60,0%	10	10,0%
Ordenador	26	59,0%	18	40,9%	44	44,0%
Mp3/Ipod	38	56,7%	29	43,2%	67	67,0%

Fuente: Elaboración propia.

N=100.

A través de los cruces por sexo y edad se puede averiguar cuál es el perfil de quienes no emplean habitualmente estos productos técnicos. En ambas muestras coincide que, con independencia del grupo cultural de referencia, la mujer utiliza menos

el móvil que los hombres (14,3% de las mujeres no lo usan habitualmente, frente al 5,5% de los hombres)⁷⁵ Centrándonos en el análisis de cada muestra, se aprecia que esta diferencia es mayor entre los hombres y las mujeres españoles (22,2% hombres, 77,8% mujeres) que entre los marroquíes (40% hombres, 60% mujeres). Asimismo y entre los españoles, se advierte la misma tendencia con el ordenador, el 55,0% de los no usuarios son mujeres. Con los marroquíes sucede lo contrario hay más hombres no consumidores habituales entre los hombres (59%). Por último, con el Mp3/Ipod no se encuentran diferencias entre los españoles (48,1% varones, 51,9% mujeres) pero sí en la muestra de marroquíes donde los hombres destacan más como no usuarios (56,7%) que las mujeres (43,2%).

Tabla 3.38: No usuarios habituales de móvil, ordenador y Mp3/Ipod por edad

No usuarios	Españoles												
	0-19 años		20- 29 años		30- 39 años		40-49 años		50- 59 años		Más de 60 años		
	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	
Móvil	2	10,5%	0	0,0%	0	0,0%	3	18,8%	0	0,0%	4	18,2%	
Ordenador	1	5,3%	1	7,7%	0	0,0%	3	18,8%	3	23,1%	12	54,5%	
Mp3/Ipod	6	31,6%	3	23,1%	7	41,2%	9	56,3%	9	69,2%	18	81,8%	
	Marroquíes												
	Móvil	6	22,2%	0	0,0%	2	7,4%	2	14,3%	0	0,0%	10	10,0%
	Ordenador	4	14,8%	11	44,0%	13	48,1%	10	71,4%	5	100,0%	1	50,0%
Mp3/Ipod	10	37,0%	17	68,0%	20	74,1%	13	92,9%	5	100,0%	2	100,0%	
Ninguno	1	3,7%	0	0,0%	2	7,4%	1	7,1%	0	0,0%	0	0,0%	

Fuente: Elaboración propia.
N=100

La información de esta tabla de contingencia muestra una tendencia general basada en las similitudes interculturales en razón de la edad. El uso habitual de los aparatos electrónicos señalados es independiente del grupo cultural de pertenencia y apunta hacia una relación basada en la edad de los encuestados como principal factor explicativo. Hallazgo lógico se si se tiene en cuenta que el móvil se generalizó en Marruecos a la vez que en España, a finales de los años noventa. En términos generales, conforme aumenta la edad, disminuye el uso habitual de estos.⁷⁶ En la muestra de

⁷⁵ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,062.

⁷⁶ Móvil: chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,018; Ordenador: chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,003; Mp3/Ipod: chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,000.

españoles, estas apreciaciones se observan, por ejemplo, con el Mp3/Ipod y el ordenador. Por otra parte, la distribución del 9% de personas que no utilizan el móvil con frecuencia, se localiza en tres tramos de edad: hasta los diecinueve años, la situada entre los 40 y los 49 años y las personas de edad avanzada. Aunque la muestra es pequeña para generalizar, se puede apuntar una posible lógica en las respuestas. Casi todos los que cuentan con edades inferiores a diecinueve años son también menores de edad, y por lo tanto, se encuentran aún sometidos al control parental. Puede ocurrir que no todos cuenten con autorización para poseer un móvil o que, a pesar de sí contar con ella, no dispongan de saldo habitualmente. Algo más sorprendente es que el 18,8% de las personas entre cuarenta y cuarenta y nueve años no realicen un uso habitual del mismo. Dato que se interpreta como opción personal del individuo y que posiblemente se deba a no querer estar localizado. Por último, entre los mayores de sesenta años, cabe suponer que, si no se acostumbraron a utilizar el teléfono móvil en el momento que se generalizó esta tecnología -hace algo más de una década- es comprensible que haya perdurado la resistencia a crearse una necesidad que implica la adquisición de unos conocimientos mínimos para su funcionamiento.

En la muestra de encuestados marroquíes, se observan similitudes entre éstos y los adolescentes españoles. Ambos cuentan con el porcentaje más alto de no usuarios de móvil, aunque en este colectivo, el porcentaje duplica al de los congéneres españoles (22,2%).⁷⁷ Posiblemente, las causas sean las mismas: carecer de recursos económicos propios, y por lo tanto, depender de la opinión/recursos de los padres. Asimismo, y como se ha visto en la muestra de españoles, con el ordenador y el Mp3, a mayor edad, menor utilización de los mismos. Si bien las cifras de “no manejo” son bastante más elevadas entre los marroquíes. En concreto, con el ordenador, se supera el cuarenta por ciento (44%) a partir de los veinte años, roza el cincuenta en la franja de la treintena (48,1%) y a partir de los cuarenta años, su utilización es minoritaria hasta volverse inexistente en las dos franjas superiores.

⁷⁷ Los resultados correspondientes al móvil no son estadísticamente significativos en ninguno de los dos colectivos.

El cruce de la información por etnia no ofrece resultados destacados. Entre los no usuarios de móvil, la cifra de árabes es superior (13,1%) a la de los bereberes (3,1%). Con respecto al ordenador, los matices, se observan una vez más, entre árabes y beréberes al suponer los árabes no usuarios habituales un 49,2%, frente al 30,8% de los beréberes. Por su parte, no existen diferencias dignas de mención con respecto al Mp3/Ipod, ni tampoco entre quienes dicen no emplear ninguno.

Por último, cruzamos la información con los ingresos del hogar. Efectivamente, pudimos verificar que existía una relación entre ambas variables en los usuarios habituales de Mp3/Ipod. Vinculación que, donde mejor se visualiza, es en los tramos inferiores de ingresos económicos de la muestra de españoles.⁷⁸ Mientras sólo un 25% de los encuestados con ingresos inferiores a setecientos euros hacía uso del mismo, el porcentaje aumentaba hasta el 76,2% de aquellos con retribuciones comprendidas entre los 2,500 y los 5,000 euros. Contraste también advertido entre los españoles en empleo habitual del ordenador: utilizado por el 37,5% de los individuos con menos recursos y el cien por cien de los económicamente más desahogados.⁷⁹ Desde nuestra perspectiva, no se encuentra significación estadística dentro del colectivo marroquí porque el 88% de la muestra se sitúa en las dos primeros tramos económicos, lo cual significa que tanto los no usuarios (lo más común), como quienes lo utilizan habitualmente están aquí emplazados. En definitiva, ser o no usuario, viene determinado por motivaciones ajenas a la renta.

⁷⁸ *Ambas muestras*: Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,009. *Españoles*: Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,035. Para la muestra de marroquíes en exclusiva, no se detecta significatividad estadística.

⁷⁹ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,04.

Tabla 3.39: Aparatos electrónicos en el hogar

Aparatos/electrodomésticos en hogar	Españoles		Marroquíes	
	Fr.	%	Fr.	%
<i>Televisión</i>	100	100%	96	96%
<i>Vídeo VHS⁸⁰</i>	77	77%	33	33%
<i>PC con Internet⁸¹</i>	80	80%	33	33%
<i>PC. sin Internet⁸²</i>	25	25%	13	13%
<i>DVD</i>	87	87%	81	81%
<i>Lavadora</i>	97	97%	94	94%
<i>Lavavajillas⁸³</i>	74	74%	30	30%
<i>Microondas⁸⁴</i>	96	96%	70	70%
<i>Ninguno</i>	100	100%	1	1%

Fuente: Elaboración propia.
N=100 (en todos los casos).

De los resultados obtenidos, hay que destacar la relevancia de tres aparatos electrónicos considerados básicos en los hogares españoles: televisión, lavadora y microondas. El cien por cien de los encuestados españoles dispone de televisión, el 97% de lavadora y el 96% de microondas. El electrodoméstico con menor presencia, el lavavajillas, es mencionado por un 74% de los encuestados, lo cual significa que con independencia del aparato electrónico al que nos estemos refiriendo, la posesión mayoritaria de los mismos constituye la pauta dominante y generalizada. También es

⁸⁰ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,000 en la distinta posesión de vídeo VHS por nacionalidad.

⁸¹ La diferencia de posesión de ordenador con conexión a Internet por nacionalidad es extremadamente significativa: el chi-cuadrado es relevante al nivel de 0,000.

⁸² La diferencia de posesión de ordenador sin Internet por nacionalidad es significativa a un nivel de chi cuadrado de 0,047.

La labor de campo a pie de calle nos mostró que muchos de quienes contestan que tienen ordenador sin Internet son individuos que poseen, al menos, dos ordenadores en casa, uno con conexión a la red y otro sin ella.

⁸³ La diferencia de posesión de lavavajillas por nacionalidad es extremadamente significativa: el chi-cuadrado es relevante al nivel de 0,000.

⁸⁴ La diferencia de posesión del microondas por nacionalidad es extremadamente significativa: el chi-cuadrado es relevante al nivel de 0,000.

importante señalar que no existe ningún hogar español donde no haya, como mínimo, uno de los utensilios mencionados.

Dentro del colectivo marroquí encuestado, los electrodomésticos básicos son la televisión (96%) y la lavadora (94%), pero no así el microondas, cuyo porcentaje de menciones supera la mitad de los individuos (70%) aunque no alcanza las proporciones encontradas entre los encuestados españoles, y dentro del propio endogrupo, se sitúa en cuarto lugar de importancia, después del DVD (81%). Las menciones a aparatos tales como el lavavajillas (30%), el ordenador con y sin conexión a Internet (33% y 13%, respectivamente) reflejan que su posesión es minoritaria. El porcentaje es notablemente inferior al de la muestra española. Sin embargo, al comparar estos datos con la realidad social marroquí donde un 77,2% posee una televisión, el 48,0% nevera y el 10,1% lavadora (*Encuesta nacional de los niveles de vida de los hogares marroquíes en 2000-2001*, HCP, 2000-2001), el hecho que llama la atención no es la diferencia entre las muestras de españoles y marroquíes, sino el abismo tecnológico que separa a los marroquíes en la C.A.M de sus connacionales en Marruecos. Los resultados desprenden una evidente pauta de imitación tecnológica basada en la adquisición de patrones de consumo propios de una sociedad industrializada.

En todo caso, para entender las tendencias en el consumo resulta necesario conocer el nivel adquisitivo, por lo que se ha considerado pertinente cruzar los datos con los ingresos del hogar. De este modo, se puede averiguar hasta que punto influye la variable crematística. Los resultados han demostrado que, efectivamente, existe esta relación en ambas muestras, para el lavavajillas, el microondas y el DVD.⁸⁵ Asimismo y circunscribiéndonos sólo a los entrevistados españoles, también existe una relación estadísticamente significativa para el ordenador con conexión a Internet y el DVD. La posesión de un PC conectado a la red está presente en la mitad de las casas de los individuos en el tramo de menores ingresos (50,0%) y casi en el mismo porcentaje de los hogares situados en el segundo (46,0%). Pero, a partir de los 1,500 euros mensuales en la casa, el aumento es sustancial (82,6% en el tercero y 85,7% en el cuarto) hasta alcanzar el cien por cien entre los encuestados con ingresos superiores a cinco mil euros

⁸⁵ Niveles de significatividad del chi-cuadrado. *Lavavajillas*: 0,000; *Microondas*: 0,004; *DVD*: 0,041.

mensuales.⁸⁶ Con el DVD sucede algo semejante, al encontrarse en las dos categorías de renta más baja (menos de setecientos euros al mes y entre setecientos y mil quinientos) en un 75,0% y un 72%, respectivamente; mientras que se sitúa en más del noventa por ciento en los siguientes tramos, hasta alcanzar el cien por cien de las unidades domésticas de renta más alta.⁸⁷ Analizados estos datos sólo en el colectivo marroquí no se han encontrado diferencias estadísticamente significativas. Como ya sugerimos en el apartado de uso habitual de aparatos electrónicos, nuestra intuición apunta a que la imposibilidad de hacer inferencias de este tipo procede de las características de la población encuestada, pues toda ella tiene recursos económicos homogéneos (y escasos). Si como evidencian los datos, esta relación existe al considerar el conjunto de los doscientos encuestados, así como en el colectivo español, donde hay individuos en cada nivel de renta, parece probable deducir que también se produzca entre los marroquíes (aunque la estadística no lo pueda detectar).

No obstante, la explicación de las distintas pautas de consumo es necesaria, pero no suficiente para comprender las tendencias de imitación cultural en la dimensión racional. Circunstancia que se aprecia al fijar la atención en otro tipo de utensilios. Por ejemplo, con respecto al lavavajillas y el microondas se aventuran dos posibles explicaciones al porqué los marroquíes no cuentan con estos utensilios en la misma proporción que los españoles. En primer lugar, por la distinta apreciación de aquello que es una necesidad. Claramente, ni el microondas, ni el lavavajillas se estiman relevantes en Marruecos, donde la tasa de posesión de éstos es insignificante: un 0,9% y un 0,2%, respectivamente (HCP, 2000-2001:58). Por otra parte, seguramente, se encuentre relacionado con la asignación cultural de los roles femeninos en origen. Idea que habrá corroborarse mediante el análisis cualitativo.

Como en el resto del estudio, se han cruzado las variables por sexo, edad y etnia. No obstante, al ser el hogar la unidad de análisis no pensamos que hubiera diferencias relevantes. Sin embargo, al examinar los datos, se refleja lo contrario. En concreto, la edad es un factor clave para la posesión o no de determinados aparatos: ordenador con o

⁸⁶ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,095.

⁸⁷ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,068.

sin Internet, tanto en la muestra de españoles como en la de marroquíes. Aunque este factor parece tener una mayor influencia en el grupo de españoles. El cien por cien de los hogares de individuos españoles entre veinte y cuarenta y nueve años dispone de ordenador en su casa con conexión a Internet.⁸⁸ Lo mismo sucede con el PC sin Internet, presente en el 47,4% de las unidades domésticas de menores de diecinueve años y el 53,8% de quienes se sitúan entre los veinte y los veintinueve.⁸⁹ El DVD incrementa su presencia en los hogares de los encuestados conforme avanza la edad.⁹⁰ Así, mientras el 84,2% de la muestra de menores de diecinueve años, dice disponer de uno, el porcentaje supera el noventa por ciento en los tramos siguientes y llega a alcanzar el cien por cien de las personas con edades comprendidas entre los cuarenta y los cuarenta y nueve años. Por último, el porcentaje desciende hasta el 68,2% de los individuos de edad más avanzada.⁹¹ El otro electrodoméstico cuya posesión se vincula con la edad de manera significativa es el lavavajillas.⁹² La presencia del lavavajillas se halla en casi el noventa por ciento de los hogares de los encuestados españoles hasta los treinta y nueve años y desciende hasta porcentajes situados entre el cincuenta y el sesenta por ciento en el resto de tramos de edad.⁹³

En la muestra de marroquíes, se observa que los mismos aparatos, se vinculan con la variable edad: ordenador con Internet, ordenador sin Internet, DVD, así como el microondas. Aunque, la propiedad mencionada es ostensiblemente inferior. Las computadoras con conexión a la red⁹⁴ se encuentran en el 51,5% de los hogares de los menores de diecinueve años. Cifra que desciende hasta el 18,2% de las personas con edades comprendidas entre los veinte y los veintinueve y se mantiene en un 12,1% hasta los cuarenta y nueve. A partir de esa edad su presencia puede ser definida como marginal, al suponer tan sólo un 3%. Por el contrario los ordenadores sin conexión a Internet⁹⁵ se concentran en las unidades domésticas de los individuos de veinte años

⁸⁸ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,001.

⁸⁹ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,003.

⁹⁰ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,055.

⁹¹ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,005.

⁹² Chi-cuadrado es significativo para ambas muestras (0,001), así como para los españoles en exclusiva, pero no para la muestra de marroquíes.

⁹³ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,081.

⁹⁴ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,005.

⁹⁵ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,084.

(53,8%) y no son mencionadas en ocasión alguna a partir de los cincuenta años. Por su parte, la pauta de posesión del DVD desciende notablemente conforme se incrementa la edad.⁹⁶ De estar presente en el 96,3% de las casas de los menores de diecinueve años, la cifra desciende al 40,0% de los entrevistados con edades comprendidas entre los cincuenta y los cincuenta y nueve años.⁹⁷ Por último, la presencia del microondas en los hogares⁹⁸ sigue un patrón de U, es decir, desciende con la edad en las primera franjas (del 71,4% de los menores de diecinueve años, hasta el 44,4% de los situados en los treinta), y a partir de los cuarenta años, vuelve otra vez a ser un electrodoméstico poseído por más de la mitad de los entrevistados (71,4% de las personas entre cuarenta y cuarenta y nueve años, así como el 100% de los mayores de sesenta).

El análisis de los datos por sexo, no ha mostrado resultados significativos en el colectivo español, aunque sí en el marroquí para determinados electrodomésticos. En concreto, la presencia del microondas y el lavavajillas es ligeramente superior en los hogares de los encuestados masculinos (68,6% el microondas y 73,3% el lavavajillas) que en el de la mujer (31,4% microondas, 26,7% lavavajillas). Como ya se ha señalado con anterioridad es probable que esta diferencia sea explicada en razón de los distintos roles de género en la sociedad marroquí.⁹⁹

Cruzada la información por etnia, se aprecian algunas diferencias estadísticamente significativas. Por ejemplo, la menor posesión de vídeo por parte de los beréberes (15,4%) en relación a los árabes (41,0%) o los duales (30,8%).¹⁰⁰ También es relevante que los duales señalan en más ocasiones tener ordenador con conexión a Internet (53,8%) que los árabes (34,4%) o los beréberes.¹⁰¹ Por otra parte y aunque no sea estadísticamente contrastable, se observa que los duales tienen menos televisiones en el hogar (92,3%). Como se verá a continuación, este dato es coherente con la menor exposición a dicho medio de comunicación por su parte. Asimismo, resulta consistente

⁹⁶ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,052.

⁹⁷ En los mayores de sesenta, el porcentaje de posesión es del 100%. No obstante y dado que sólo hay dos entrevistados de esa edad, no consideramos que el dato sea relevante.

⁹⁸ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,00.

⁹⁹ *Microondas*: Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,018. *Lavavajillas*: Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,098.

¹⁰⁰ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,066.

¹⁰¹ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,089.

la información de posesión de ordenador con conexión a la red y el alto nivel de internacionalización mediática que se verá en el próximo apartado.

3.4.3 Exposición a los medios de comunicación

Tabla 3.40: Frecuencia de exposición a distintos medios de comunicación

	Frecuencia exposición a medios								
	Televisión				Radio ¹⁰²				
	Españoles		Marroquíes		Españoles		Marroquíes		
	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	
	<i>Menos duna vez mes</i>	4	4,0%	2	2,0%	12	12,0%	35	35,0%
<i>Una vez al mes</i>	0	0,0%	1	1,0%	3	3,0%	2	2,0%	
<i>Una vez a la semana</i>	4	4,0%	2	2,0%	5	5,0%	5	5,0%	
<i>Varias veces semana</i>	21	21,0%	15	15,0%	23	23,0%	27	27,0%	
<i>Todos los días</i>	71	71,0%	80	80,0%	53	53,0%	31	31,0%	
	Periódicos y revistas ¹⁰³				Internet ¹⁰⁴				
	Españoles		Marroquíes		Españoles		Marroquíes		
	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	
	<i>Menos una vez mes</i>	11	11,0%	24	24,0%	25	25,0%	34	34,0%
	<i>Una vez al mes</i>	3	3,0%	9	9,0%	1	1,0%	5	5,0%
<i>Una vez a la semana</i>	15	15,0%	19	19,0%	3	3,0%	9	9,0%	
<i>Varias veces semana</i>	24	24,0%	27	27,0%	9	9,0%	19	19,0%	
<i>Todos los días</i>	46	46,0%	21	21,0%	62	62,0%	33	33,0%	
<i>Ns/Nc</i>	1	1,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	

Fuente: Elaboración propia.

N=100

En términos generales, los resultados de las tablas muestran que más de la mitad de los encuestados de cada colectivo se encuentra expuesto a todos los medios de

¹⁰² La diferencia de exposición a la radio por nacionalidad es significativa: el chi-cuadrado es relevante al nivel de 0,002.

¹⁰³ Chi-cuadrado por nacionalidad para periódicos y revistas es significativo al nivel de 0,001.

¹⁰⁴ Chi-cuadrado por nacionalidad para Internet es significativo al nivel de 0,001.

comunicación señalados (televisión, radio, periódicos y/o revistas e Internet) prácticamente a diario. Como cabía esperar, la televisión es lo más utilizado. El 92% de los españoles y el 95% de los marroquíes dice verla *todos los días* o *varias veces por semana*. Los datos de esta investigación son algo más elevados que la media nacional, situada en un 88,3% para la televisión, según los datos de la EGM (oct. 2009-mayo 2010).

Se observa que existe una coincidencia en los dos grupos sobre cuáles son los siguientes medios que acumulan un mayor porcentaje de seguimiento cotidiano. Tras la televisión, la radio acapara un 76% de españoles y un 58% de oyentes marroquíes diarios o casi diarios. La EGM también sitúa a la radio en la misma posición, pero con una cifra ligeramente inferior a la de este estudio, un 56,5% (EGM: oct. 2009-mayo 2010).

En tercer lugar, se sitúa Internet con un 71% (españoles) y 52% (marroquíes) de navegantes habituales. Por último, la prensa escrita ya sea en periódicos, ya en revistas aparece como la que menos público habitual disfruta con un 70% de españoles y un 48% de marroquíes. Son estos resultados los que más contrastan con la media española realizada por la EGM. (EGM: oct. 2009-mayo 2010). En primer lugar, porque la tendencia general de España sitúa los diarios por encima de Internet y en segundo lugar, por la obtención de porcentajes nada similares (38,8% diarios, 36,8% Internet). Creemos que, además del tamaño reducido de la muestra manejada por nuestros datos puede haber influido en los resultados aquí obtenidos otros factores: el ámbito geográfico, circunscrito únicamente a la CAM; la elaboración del campo en determinadas zonas de la ciudad vinculadas a la clase media.¹⁰⁵

En el extremo contrario, la cantidad de personas que hacen mención de un uso mensual o inferior de los medios de comunicación no es muy alto: televisión (4% españoles; 3% marroquíes), radio (15% españoles, 37% marroquíes), prensa y/o revistas (14% españoles, 33% marroquíes). Sólo en Internet, la cifra se acerca al treinta por

¹⁰⁵ La clase social es una variable a tener en cuenta tanto en el consumo de Internet como en la lectura de prensa. Para más información al respecto, se remite al citado informe de la EGM (octubre 2009-mayo 2010).

ciento entre los encuestados españoles (26%) y prácticamente alcanza el cuarenta por ciento entre los marroquíes (39%).

Los grupos de discusión profundizan acerca de las pautas de expresión diferenciadas a los medios en función del grupo cultural. No parece que la razón resida en la explicación lingüística, ya que el 94% de los marroquíes en Madrid escucha o lee en una semana normal noticias en castellano, frente al 59% que lo hace en árabe(Álvarez-Miranda, 2007:8).

Tabla 3.41: Exposición diaria a los medios de comunicación por sexos

	Exposición diaria a los medios de comunicación							
	Españoles				Marroquíes			
	Hombres		Mujeres		Hombres		Mujeres	
	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%
<i>Televisión</i>	33	46,5%	38	53,5%	46	75,4%	34	87,2%
<i>Radio</i>	28	52,8%	25	47,2%	22	36,1%	9	23,1%
<i>Periódicos /o revistas</i>	27	58,7%	19	41,3%	14	23,0%	7	17,9%
<i>Internet</i>	33	53,2%	29	46,7%	25	41,0%	8	20,5%

Fuente: Elaboración propia.

N=100

Dada la gran cantidad de resultados obtenidos, se selecciona la información considerada de mayor interés, esto es, aquella referida al consumo diario de medios de comunicación. Como se puede observar, apenas existen diferencias porcentuales entre los hombres y mujeres españoles que tiene un contacto directo con los medios de comunicación. Las cifras son similares y se sitúan en torno a la mitad de los encuestados.¹⁰⁶ Las desemejanzas son cualitativas: los hombres sitúan la prensa escrita en primer lugar, seguido de Internet, la radio y finalmente, la televisión; las mujeres se inclinan mayoritariamente por la televisión, la radio, Internet y la prensa. Es decir, el orden es el inverso.

¹⁰⁶ La única excepción a esta tendencia se aprecia en el porcentaje de varones que leen a diario periódicos y/o revistas (58,7%) y el de mujeres (41,3%).

Por su parte, entre los marroquíes se advierten diferencias cuantitativas y cualitativas. La tendencia apunta a un consumo diario menor y bastante escaso por parte de las mujeres, a excepción de la televisión (87,2% mujeres; 75,4% hombres). Entre los hombres, la exposición no es demasiado cuantiosa –no alcanza la mitad de los encuestados-, pero tampoco puede ser calificada de parca. Desde el punto de vista de inclinación por unos u otros, se aprecia una común coincidencia en la hegemonía de la televisión y el lugar de la prensa, situado como el menos utilizado, aspecto éste último que coincide con las mujeres españolas encuestadas. Los periódicos y las revistas se sitúan, por lo tanto, como una frontera intercultural clara entre ambos colectivos.

Comparados las dos muestras se advierte que la diferencia más destacable es cuantitativa: los españoles (hombres o mujeres) tienen una frecuencia de exposición diaria a los medios mucho mayor que la de los marroquíes. Sin embargo, desde el punto de vista cualitativo se aprecian similitudes por sexos. Las preferencias de las mujeres son las mismas en las dos muestras, mientras que los hombres marroquíes, con la excepción hecha de la prensa y la televisión, también colocan Internet en segundo lugar y la radio en el tercero.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Remitimos al ya citado estudio de la EGM (oct. donde se puede contrastar , por orden de importancia, las siguientes tendencias: hombres; televisión, radio, diarios e Internet; mujeres: televisión, revistas, y en último lugar, Internet y los diarios que ocupan la misma posición con un 31,8% de audiencia diaria.

Tabla 3.42: Exposición diaria a los distintos medios de comunicación por edades

Exposición diaria medios comunicación	Edad											
	Españoles											
	0 - 19 años		20- 29 años		30 - 39 años		40-49 años		50 - 59 años		Más de 60 años	
	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%
<i>Televisión</i> ¹⁰⁸	16	84,2%	9	69,2%	7	41,2%	9	56,3%	10	76,9%	20	90,9%
<i>Radio</i> ¹⁰⁹	5	27,8%	5	38,5%	13	76,5%	9	64,3%	9	75,0%	12	54,5%
<i>Periódicos y/o revistas</i> ¹¹⁰	1	5,3%	4	30,8%	7	41,2%	11	73,3%	9	69,2%	14	63,6%
<i>Internet</i> ¹¹¹	14	73,7%	12	92,3%	12	70,6%	11	68,8%	7	53,8%	6	27,3%
	Marroquíes											
<i>Televisión</i>	21	77,8%	21	84,0%	19	70,4%	13	92,9%	4	80,0%	2	100,0%
<i>Radio</i>	4	14,8%	6	24,0%	10	37,0%	8	57,1%	2	40,0%	1	50,0%
<i>Periódicos y/o revistas</i> ¹¹²	4	14,8%	7	28,0%	4	14,8%	6	42,9%	0	0,0%	0	0,0%
<i>Internet</i> ¹¹³	16	59,3%	7	28,0%	8	29,6%	1	7,1%	0	0,0%	1	50,0%

Fuente: Elaboración propia. N=100

Los datos del cruce de esta variable reflejan una tendencia general basada en las similitudes transculturales. Esto es, la exposición mediática es independiente del grupo cultural de pertenencia y apunta hacia una relación, cuya lógica se basa en la edad de los encuestados como principal factor explicativo. En general, la exposición diaria es mayor, conforme aumenta la edad. Tendencia, que se cumple, para todos los medios

¹⁰⁸ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,068.

¹⁰⁹ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,026.

¹¹⁰ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,002.

¹¹¹ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,00.

¹¹² Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,008.

¹¹³ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,00.

(televisión, radio, prensa y/o revistas), salvo en Internet donde la pauta se produce a la inversa.¹¹⁴

Estos rasgos generales se verifican en cada una de las muestras estudiadas. En el grupo de entrevistados españoles, se advierten tendencias generales muy evidentes. El visionado diario de la televisión consta de dos picos: uno situado entre los menores de diecinueve años (84,2%) y el otro, a partir de los cincuenta años (cincuenta/sesenta años, 76,9%; mayores de sesenta 90,9%), pues como se puede ver, la exposición a este medio aumenta conforme lo hace la edad. La escucha de radio *todos los días* también se incrementa con la edad hasta superar la mitad de los encuestados a partir de los treinta años, si bien de manera discontinua y con descensos en determinadas franjas (54,6% de los mayores de sesenta años). Por el contrario, el crecimiento de la lectura diaria de prensa es, desde los veinte años (entre los adolescentes la mención de lectura diaria es marginal, pues supone un 5,3%), más uniforme que la anterior, con un pico destacable entre los cuarenta y los cuarenta y nueve años (73,3%). Por el contrario, la pauta con Internet es la inversa: su utilización diaria –a partir de los veintinueve años- desciende con la edad.¹¹⁵ No obstante, su empleo se encuentra bastante generalizado, incluso entre la gente de mayor edad. Así, más de la mitad (53,8%) de los individuos entre los cincuenta y los cincuenta y nueve años navegan a diario por la red. A partir de los sesenta años, los porcentajes descienden mucho, si bien se aprecia que prácticamente un tercio (27,3%) sigue entrando en Internet de manera cotidiana. Si nos adentramos en el medio más mencionado dentro de cada tramo de edad vemos la enorme heterogeneidad existente. Tanto para los más jóvenes, como en las dos últimas franjas, la televisión supone el medio más mencionado (84,2%, 76,9% y 90,9% respectivamente). La diversidad se encuentra entre los veinte y los cuarenta y nueve años. Quienes están en la veintena señalan Internet (92,3%); los encuestados en la década de los treinta, la radio

¹¹⁴ *Radio*: chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,003; *Periódicos y/o revistas*: chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,000; *Internet*: chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,000.

¹¹⁵ Un factor a tener en cuenta en términos cuantitativos, entre los que están expuestos a Internet, es la presencia o ausencia de niños en el hogar. Las personas que viven con niños utilizan Internet un 64% frente al 46% de quienes no lo usan (la media europea ratifica el dato del caso concreto de España: 73% en los hogares con niños, un 52% en los hogares sin niños. Véase en: “Digital Families. Executive Summary. *Mediascope Europe*, 2008.

Disponible en: <<http://www.eiaa.net/research/research-details.asp?SID=1&id=440&lang=6&origin=media-consumption.asp>> [Consulta: 6 de julio de 2010].

(76,5%) y los entrevistados en los cuarenta, la prensa (73,3%). En los tres grupos mencionados, parece evidente que el mayor consumo de un medio juega en detrimento de la exposición a la televisión. Aunque, como señala el informe *Mediascope Europe (c)*¹¹⁶ cada vez resulta más frecuente el usuario “multi tarea” que utiliza diversos medios a la vez. El 54% de las personas englobadas en este perfil tienen treinta y cinco años o menos (25% entre dieciséis y veinticuatro; 29% entre veinticuatro y treinta y cinco). En la muestra de marroquíes, el predominio de la televisión como medio de comunicación con más menciones de visionado diario es común a todas las franjas de edad. La exposición cotidiana aumenta con los años, aunque de manera desigual. Algo similar ocurre con la radio, cuyo pico de oyentes diarios se encuentra en la franja de los cuarenta años (57,1%), luego desciende y por último, vuelve a crecer. En la prensa y las revistas, la característica más relevante es la ausencia total de lectores a partir de los cincuenta años. Los niveles de lectura diaria son bajos, siempre inferiores a la mitad de los entrevistados y la frecuencia más alta se limita a un 42,9% entre los individuos de cuarenta años.

Tabla 3.43: Exposición a los distintos medios de comunicación por etnia

	Exposición diaria medios comunicación					
	Árabes		Beréberes		Identidad dual	
	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%
Televisión ¹¹⁷	50	82,0%	22	84,6%	8	61,5%
Radio	20	32,8%	5	19,2%	6	46,2%
Periódicos y/o Revistas ¹¹⁸	12	19,7%	8	30,8%	1	7,7%
Internet	16	26,2%	9	34,6%	8	61,5%

Fuente: Elaboración propia.

N=100

¹¹⁶ Se ha señalado en la bibliografía que no aparece el año de publicación. Disponible en: <http://www.eiaa.net/research/research-details.asp?SID=1&id=440&lang=6&origin=media-consumption.asp> [Consulta: 6 de julio de 2010].

¹¹⁷ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,011.

¹¹⁸ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,008.

Al cruzar la variable por la etnia, también se han podido comprobar la existencia de relaciones significativas, tanto en la televisión como en los periódicos y las revistas. En las tres categorías étnicas, la televisión es el medio señalado en mayor número de ocasiones y el único consultado a diario por más de la mitad de los encuestados de cada grupo. Si bien, la exposición de los duales es manifiestamente menor (61,5%) y cuenta con el mismo número de menciones que Internet. Internet ocupa el segundo lugar más destacado entre los beréberes (34,6%), mientras que para los árabes, lo hace la radio (32,8%). Por último, se aprecia una desigualdad bastante notable en la exposición diaria a la prensa. Aunque en las tres identidades étnicas, su lectura diaria no es una práctica habitual, se aprecian diferencias notables. Entre los duales, leer los periódicos *todos los días* es marginal (7,7%). En la etnia árabe se aproxima al veinte por ciento (19,7%) y entre los beréberes sobrepasa ligeramente el tercio de los encuestados (30,8%).

Diagrama de barras 3.17: Exposición a los medios de comunicación (españoles).



Fuente: Elaboración propia.
N=100

El 70% de la muestra de españoles seleccionados sólo acude a medios de comunicación nacionales, frente a un 27% que también recurre a otras fuentes de información.¹¹⁹ Pudiera ser que, entre ese grupo de personas, mediáticamente internacionalizado, se de lugar a una subcultura de individuos transnacionalizados. Hecho que, con los datos aquí aportados, no puede ser corroborado. En todo caso, hemos de advertir que, como ya se ha mencionado en el capítulo metodológico, los

¹¹⁹ Al denominar los medios como de comunicación “nacional,” se hace referencia al público objetivo y no al accionariado del grupo.

lugares donde ha sido recogida la muestra y el uso de una lógica situacional, pueden haber influido en la obtención de ese veintisiete por ciento, que consideramos un tanto elevado.¹²⁰

El cruce de los datos por sexos arroja escasas diferencias. Las mujeres consumen algo más los medios de comunicación exclusivamente españoles (54,3% de mujeres, frente al 45,7% de hombres), mientras la combinación de ambos es más frecuente entre los hombres (55,6%) que entre las mujeres 44,4%.¹²¹

Tabla 3.44: Consumo de medios de comunicación por edad (españoles)

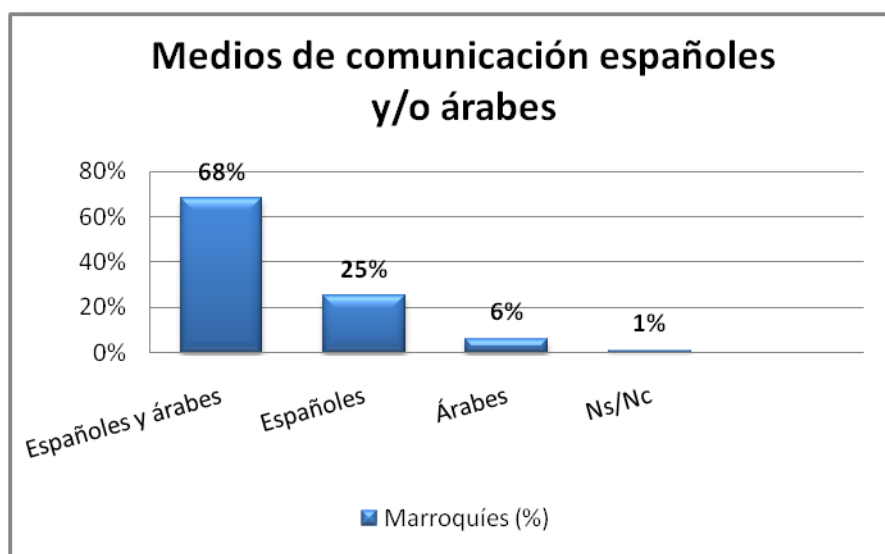
Medios de comunicación nacionales/internacionales	Edad											
	0-19 años		20-29 años		30-39 años		40-49 años		50-59 años		Más de 60 años	
	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%
<i>Españoles</i>	12	63,2%	6	46,2%	13	76,5%	11	68,8%	10	76,9%	18	81,8%
<i>Internacionales</i>	0	0,0%	1	7,7%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%
<i>Españoles e internacionales</i>	5	26,3%	6	46,2%	4	23,5%	5	31,3%	3	23,1%	4	18,2%
<i>Ns/Nc</i>	2	10,5%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%
<i>Total</i>	19	100,0%	13	100,0%	17	100,0%	16	100,0%	13	100,0%	22	100,0%

Fuente: Elaboración propia.
N=100

Los resultados son bastante homogéneos y la tendencia general es la preponderancia de la exposición a medios sólo españoles. Se detectan dos excepciones: los situados en la franja de edad comprendida entre los veinte y los veintinueve años - donde hay igual número de encuestados usuarios de medios españoles o una combinación de ambos-, así como entre los mayores de sesenta que se decantan sólo por los nacionales en un 81,8% de los casos.

¹²⁰ Recordamos que haber hecho el campo en zonas como Nuevos Ministerios, con el perfil de gente que ello conlleva (individuos con una alta formación académica y de idiomas) y trabajadores de grandes empresas internacionales y/o nacionales con presencia internacional puede incidir en obtener ese 27%, porcentaje que consideramos alto.

¹²¹ El caso de hombre que sólo acude a medios internacionales se interpreta como un caso atípico.

Diagrama de barras 3.18: Exposición medios de comunicación españoles y/o árabes

Fuente: Elaboración propia. N=100

Los porcentajes de consumo de medios de comunicación españoles y/o árabes en los encuestados marroquíes, muestra una tendencia opuesta a la encontrada en los españoles. En el caso de los marroquíes, un 68% de los individuos está internacionalizado en términos mediáticos. Por otra parte, resulta reseñable que una cuarta parte (25%) sólo acuda a medios españoles. Será de sumo interés averiguar mediante los instrumentos cualitativos pertinentes cómo se produce esa combinación de medios de comunicación en términos de contenido. Es decir, dónde se busca el entretenimiento, dónde la información y por qué. Cabe añadir que interesa averiguar si esa transnacionalización se dirige principalmente hacia la sociedad de origen, o por el contrario, se encuentra globalizada.

Cruzados los datos de años de residencia en España y consumo de medios (ver tablas en anexos), se puede observar que la transnacionalización mediática se encuentra más presente entre quienes llevan más tiempo en España (29% sobre el total de la muestra de quienes llevan más de diez años y un 19% de quienes se encuentran en el tramo situado entre cinco y diez años). Ello quiere decir que, al tener –presumiblemente–, más competencia lingüística, se exponen a los medios españoles; lo cual no implica dejar de ver los árabes. Por otro lado, el 25% de quienes sólo acuden a

medios españoles se concentra en un 68% de los casos, entre los nacidos en España. En último lugar, el escaso 6% de individuos expuestos únicamente a medios árabes se encuentran en un porcentaje del 2% cada uno -sobre el total de la muestra- en los extremos. Es decir, tanto en los recién llegados (menos de tres años), como entre quienes llevan más de diez años.

Tabla 3.45: Consumo de medios de comunicación españoles y/o árabes por sexo

Consumo medios de comunicación	Sexo			
	Hombre		Mujer	
	Fr.	%	Fr.	%
Árabes	2	3,3%	4	10,3%
Españoles	20	32,8%	5	12,8%
Españoles y árabes	39	63,9%	29	74,4%
Ns/Nc	0	0,0%	1	2,6%
Total	61	100,0%	39	100,0%

Fuente: Elaboración propia.
N=100

Cruzados la información por sexos, se puede ver como la internacionalización mediática es la respuesta más mencionada tanto para hombres como para mujeres, con escasas diferencias. La segunda opción más respondida, también es común en ambos sexos, y se corresponde a la de aquellos que sólo acuden a medios españoles. No obstante, se aprecian distintos matices, en función del género. Mientras que entre los hombres, uno de cada tres (32,8%), acude exclusivamente a medios de comunicación españoles, la proporción entre las mujeres es del 12,8%, es decir, sensiblemente inferior. Respecto a quienes, sólo utilizan medios de comunicación árabe, la base es pequeña, pero parece indicar que es más frecuente entre las mujeres.

Tabla 3.46: Consumo de medios de comunicación españoles y/o árabes

Consumo de medios de comunicación	Edad											
	0-19 años		20-29 años		30- 39 años		40- 49 años		50- 59 años		Más de 60 años	
	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%
Árabes	1	3,7%	1	4,0%	2	7,4%	2	14,3%	0	0,0%	0	0,0%
Españoles	14	51,9%	7	28,0%	2	7,4%	1	7,1%	1	20,0%	0	0,0%
Españoles y árabes	12	44,4%	17	68,0%	22	81,5%	11	78,6%	4	80,0%	2	100,0%
Ns/Nc	0	0,0%	0	0,0%	1	3,7%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%
Base	27	100,0%	25	100,0%	27	100,0%	14	100,0%	5	100,0%	2	100,0%

Fuente: Elaboración propia.

N=100

El análisis por edad evidencia la desigual internacionalización mediática en la que se ve inmersa la selección marroquí de población encuestada. La transnacionalización crece conforme lo hace la edad, pues se había esperado encontrar la tendencia inversa, especialmente entre los más jóvenes. Pensamos que, a menor edad, habría mayor internacionalización mediática. Por el contrario, los resultados muestran como en la franja de edad comprendida hasta los diecinueve años más de la mitad, un 51,9% sólo acude a medios españoles y entre los situados en la veintena, la cifra es de casi uno de cada tres (28%).

La variable por etnia vuelve a corroborar la pauta que apunta hacia la transnacionalización mediática. Una vez más, las diferencias se encuentran en los duales pues el cien por cien de ellos se sitúa en la categoría de respuesta mixta. Si bien habremos de indagar con mayor exhaustividad en las razones de este comportamiento audiovisual, parece que la síntesis cultural puede haber producido una mayor transnacionalización en estos individuos, y que el consumo de los medios de comunicación españoles y árabes sea una de las manifestaciones de este fenómeno. Por su parte, no se aprecian diferencias entre árabes y bereberes, cuya pauta general apunta en el mismo sentido aunque con una intensidad algo menor (62,3% y 65,4%, respectivamente).¹²²

¹²² La categoría de respuesta correspondiente a “españoles” muestra datos homogéneos, en torno al treinta por ciento, tanto para árabes como para bereberes con oscilaciones porcentuales inferiores al cinco por ciento.

3.4.4 Conclusiones de la dimensión racional

Los resultados del primer apartado de esta dimensión, los conocimientos reflejan que, como resultado de la estancia en España, en más de la mitad de los encuestados, se produce un cambio de mentalidad. Queda todavía por determinar qué se transforma y cómo se plasman estas modificaciones en la conducta social.

La sección tecnológica evidencia que la penetración de ésta sigue pautas de uso habitual y posesión similares a las encontradas entre los españoles, pero con cifras cuantitativamente muy inferiores. Las semejanzas interculturales halladas entre las dos muestras basadas en el sexo y la edad, apuntan a que la difusión tecnológica no se encontraría relacionada sólo con un factor cultural. Se extiende allí donde existe gente deseosa de aplicarla, con independencia de la cultura de origen. En este sentido, los inmigrantes marroquíes en España suponen una subcultura con respecto a sus conciudadanos en Marruecos. La rápida adquisición de los electrodomésticos básicos en una sociedad industrial, o su deseo de obtenerlos, revela la imitación cultural que se produce en las pautas de consumo tecnológico. Este argumento explicaría, las analogías inter-grupales encontradas entre los encuestados. Ahora bien, este razonamiento no es suficiente para determinar por qué existe una diferencia cuantitativa entre las muestras. Nuestra intuición es que, con toda probabilidad, la explicación se encuentre en los ingresos económicos. Esta variable ha resultado significativa dentro del grupo de españoles. Con los marroquíes no se ha podido verificar porque el conjunto de ellos se sitúa en los dos tramos económicos más depauperados. Carecemos de marroquíes en la muestra con un estatus económico más elevado para hacer el contraste. En todo caso, las técnicas de investigación cualitativa que se centran en los estratos populares pueden proporcionar las indicaciones necesarias para solventar esta pregunta.

También se aprecia una menor exposición a los medios de comunicación por parte de la población marroquí de la muestra. Gran parte de ellos, cuentan con televisión por cable en sus casas y pueden ver contenidos en árabe. Por lo tanto, las causas no se pueden sustentar únicamente en la falta de habilidades lingüísticas. Información de la que se obtiene una respuesta mediante los grupos de discusión. Por último, y en relación

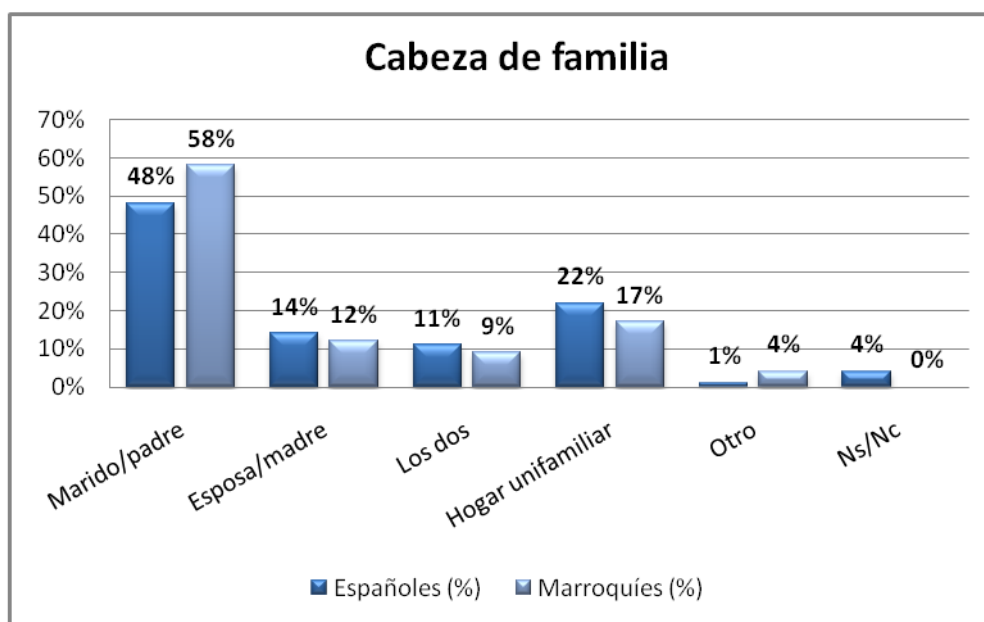
a la muestra de españoles, interesa indagar en las razones de una internacionalización mediática tan escasa.

3.5 VALORES, PRINCIPIOS Y NORMAS SOCIALES DE CONDUCTA

3.5.1 Roles de género

3.5.1.1 Cabeza de familia

Diagrama de barras 3.19: Cabeza de familia en el hogar



Fuente: Elaboración propia.
N=100

Se ha elegido el término “cabeza de familia” para designar al principal proveedor de recursos económicos, así como al miembro de la familia que, ante una tesitura determinada, tiene la última palabra. Si bien se anticipa que dicha noción podría presentar problemas de adecuación a la realidad social actual, se opta por mantenerlo, ante la ausencia de otro concepto válido que lo sustituya.

La comparación de los resultados de ambas muestras refleja una semejanza de tendencias en ambos grupos culturales, que se manifiestan en la existencia de dos grandes bloques: el primero al que se calificará de “tradicional” y donde se encuadra prácticamente la mitad de la muestra (48%) de los españoles y el 58% de los

marroquíes. En este grupo, el cabeza de familia es el varón. El resto de los encuestados forma un conjunto heterogéneo que refleja formas de convivencia alternativa. Dentro de este grupo heterodoxo, predominan los hogares unifamiliares que suponen un 22% de la muestra de los españoles y el 17% de los marroquíes. En segundo lugar, encontramos en ambos grupos a las mujeres cabezas de hogar¹²³ (14%; españoles; 12% marroquíes). En tercer lugar, se hallan las unidades domésticas, en las cuales el rol del cabeza del hogar es compartido por ambos miembros de la pareja. Si bien dicha tendencia es minoritaria, tampoco es marginal (11% españoles; 9% marroquíes) y será interesante ver cuál es el desarrollo de este tipo de hogares en el futuro.

No se aprecian resultados disonantes en ninguna de las muestras en razón del sexo. Entre los españoles, se aprecia una pequeña diferencia reflejada por las mujeres que contestan *los dos* en una proporción algo mayor (15,4%) a los hombres (6,3%). En los marroquíes, las categorías de respuesta que reflejan cierta divergencia son las de *esposa/madre* mencionada por un 9,8% de los hombres y un 15,4% de las mujeres, así como los *hogares unifamiliares*, señalados por un 19,7% de los hombres y un 12,8% de las mujeres.

Cruzados los datos por edad,¹²⁴ se aprecia que, entre los españoles, *marido/padre* es la categoría con mayor número de menciones en cada tramo, con la excepción obvia de los mayores de sesenta (59,1%) y entre las personas de treinta años (35,3%). Por su parte, la *esposa/madre* como cabeza de familia es citada en más ocasiones por los menores de diecinueve años y supone una opción tan respondida como la del padre (42,1%). Probablemente, esto se deba a que las unidades domésticas uniparentales suelen estar lideradas por mujeres. La opción de *los dos* se encuentra circunscrita a las personas con edades comprendidas entre los treinta y los treinta y nueve años, lo cual llama la atención, pues habíamos esperado encontrar alguna mención en las dos primeras franjas de edad. Este resultado puede tener una explicación en que dichos hogares se formaron, como mínimo, hace catorce años, (edad mínima para participar en

¹²³ Es posible que, en el grupo de españolas, un alto porcentaje corresponda a mujeres separadas/divorciadas, aunque no podemos contrastar estos datos, pues carecemos de la información necesaria.

¹²⁴ Para los españoles, chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,01.

la muestra) y que desde entonces, las parejas hayan establecido patrones distintos de relación. Argumento que puede encontrar apoyo en las cifras mencionadas a *los dos* entre quienes tienen treinta años (17,6%) y cuarenta (31,3%), pero no tanto en las personas de cincuenta (23,1%). Por último, al examinar dónde se encuentran los hogares unifamiliares, se observa que una abundante proporción en los mayores de sesenta años (40,9%) que se corresponde, como es obvio, con personas viudas. También en la franja de los treinta años, los hogares unifamiliares son la respuesta con más menciones (35,3%), aunque en este caso, se trate –con toda probabilidad– de individuos independizados.

En el colectivo marroquí, se aprecia que *marido/padre* no es sólo la categoría con más menciones en todos los tramos, sino que salvo dos excepciones, supera ampliamente la mitad de los encuestados (59,3% de menores de diecinueve años; 63,0% veinte/veintinueve años, 64,3% cuarenta/cuarenta y nueve años). De hecho, la excepción relevante es la de las personas en la veintena, dónde se aprecia que el porcentaje es inferior porque existen muchos encuestados en hogares unifamiliares (36,0%).¹²⁵ Aunque en cifras inferiores a las encontradas en los individuos españoles, también la *esposa/madre* como cabeza de hogar es citada en mayor número de ocasiones por los menores de diecinueve años (18,5%). Y, exactamente igual, que se ha visto con anterioridad, deja de ser mencionada a partir de determinada edad, si bien esta ausencia se detecta a partir de los cincuenta años (en lugar de los sesenta de los españoles).

¹²⁵ La otra excepción se encuentra en los mayores de sesenta y, dado que sólo hay dos personas en esta edad, y cada una señala una opción de respuesta distinta, no se considera este resultado, alejado de la pauta general del resto de la muestra.

Tabla 3.47: Cabeza de familia por etnia

Cabeza de familia en hogar	Etnia					
	Árabe		Bereber		Identidad dual	
	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%
<i>Marido/padre</i>	34	55,7%	15	57,7%	9	69,2%
<i>Esposa/madre</i>	7	11,5%	5	19,2%	0	0,0%
<i>Los dos</i>	6	9,8%	2	7,7%	1	7,7%
<i>Hogar unifamiliar</i>	13	21,3%	2	7,7%	2	15,4%
<i>Otro</i>	1	1,6%	2	7,7%	1	7,7%
<i>Total</i>	61	100,0%	26	100,0%	13	100,0%

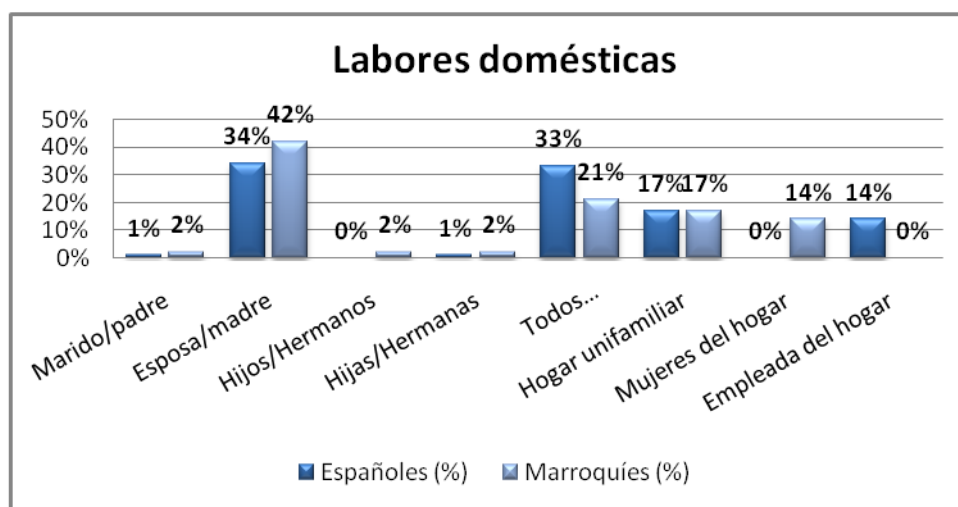
Fuente: Elaboración propia.

N=100

Como se puede observar, el *marido/padre* cabeza del hogar es la categoría de respuesta más señalada en todas las etnias pero destaca que, en el colectivo dual, la cifra es diez puntos porcentuales más elevado (69,2%) que entre los árabes y los bereberes (55,7% y 57,7%). Por otro lado, el hecho de encontrar un 19,2% de citas a *esposa/madre* en los bereberes (árabes, 11,5%; duales, 0,0%) posiblemente se explique porque exista en este grupo un número importante de mujeres divorciadas o viudas. Se descarta la posibilidad de que se trate de migración femenina independiente, pues apenas existen hogares unifamiliares dentro de este colectivo (7,7%). Los datos relativos a hogares unifamiliares reflejan que los árabes son quienes más emigración independiente acometen (21,3%) frente al 7,7% de los bereberes y el 15,4% de los duales, lo cual indica que, cuanto menor es este número, existe un asentamiento de índole más familiar.

3.5.1.2 Labores del hogar

Diagrama de barras 3.18: Realización tareas del hogar



Fuente: Elaboración propia.
N=100

Otro indicador de la pervivencia del sistema patriarcal, se detecta al averiguar quién realiza las tareas del hogar. De este modo se ve hasta qué punto el hombre asume roles tradicionalmente femeninos. Los resultados reflejan que las diferencias observadas entre las muestras son también estadísticamente significativas.¹²⁶ En concreto, las dos categorías de respuesta que reflejan mayor semejanza son las de *esposa/madre* y *todos indistintamente*. La *esposa/madre* como ejecutora del trabajo doméstico es más frecuente en el colectivo marroquí (42%) que en el español (34%). Por el contrario, los hogares con mayor proporción de personas donde *todos indistintamente* colaboran son más frecuentes entre los encuestados españoles (33%) que en los marroquíes (21%).

En todo caso y pese a las apreciaciones realizadas, las labores domésticas continúan adscribiéndose a la mujer. Las diferencias interculturales no se encuentran, por lo tanto, en el género de quién lo realiza sino, más probablemente, en sus circunstancias vitales, así como en el rol que cada cual desempeña dentro de su familia. Este análisis es la consecuencia de ver la suma de cuántas mujeres realizan este trabajo en cada colectivo. (58% de mujeres entre las marroquíes y 49% en las españolas). En las mujeres marroquíes ese 58% se distribuye entre la *esposa/madre* (42%),

¹²⁶ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,004.

hijas/hermanas (2%) y *mujeres del hogar* (14%). Entre las encuestadas españolas, la proporción se asigna de manera distinta, pero el sustrato de fondo es el mismo: dicha tarea recae sobre las mujeres (*esposa/madre*, 34%, la *empleada del hogar*, 14%, *hijas/hermanas* 1%). Por el contrario, los hombres como responsables exclusivos de dicho trabajo apenas existen (1% españoles; 4% marroquíes). Sólo la categoría de *todos indistintamente* apunta a cierto cambio y, aunque todavía representa una tendencia minoritaria, en términos absolutos es la segunda más mencionada en ambos grupos (33% españoles; 21% marroquíes).

Por otro lado, también resulta pertinente averiguar la relación entre quién es el cabeza de familia y la persona encargada de las tareas domésticas. En este sentido, los resultados son los esperados: en la mitad de las familias españolas en las cuales el hombre es el cabeza del hogar, la *esposa/madre* ejecutaba las tareas de la casa en un 50%, mientras que en los marroquíes, la cifra aumenta al 56,9%. En la categoría de respuesta donde se localizan mayores diferencias interculturales ha sido en mujer cabeza del hogar, y ejecución de este trabajo. En los hogares españoles que se da esta circunstancia, la mujer desempeña esta labor en un 57,1% de los casos, mientras sólo un 33,3% de los marroquíes lo mencionan. Por el contrario, la respuesta más habitual de los marroquíes de este tipo de hogar era la respuesta de *todos indistintamente* (50,0%).

Por otra parte y como es de suponer, en aquellas parejas donde ambos son los cabezas del hogar, el porcentaje de quienes responden que *todos indistintamente* colaboraban en este trabajo, ascendía al 72,7% de los entrevistados españoles. Curiosamente, entre los marroquíes no es así y sólo un 22,2% de los hogares donde *los dos* son cabezas del hogar, la ejecución del trabajo doméstico recae en *todos indistintamente*. Por el contrario, el mayor número de menciones se corresponde al de *esposa/madre* en un 55,6%. Barajamos dos explicaciones posibles a este resultado. El primero, y más probable, es que el equilibrio de poder en la pareja no implique una redistribución de los roles de sus miembros. La segunda posibilidad puede apuntar a cierta *deseabilidad social* en las respuestas de quienes han mencionado *los dos* como cabeza del hogar. En todo caso, esta idea no acaba de resultar consistente. El sentido común sugiere que también se tendría que detectar deseabilidad social en la ejecución

de las tareas del hogar y no sólo en la atribución del cabeza de familia. En definitiva, el análisis cuantitativo no permite profundizar en esta cuestión, en la que se profundiza mediante técnicas cualitativas.

Para ver en qué tipo de hogares se da cada respuesta interesa cruzar esta variable con la de ingresos económicos.¹²⁷ La tendencia detectada refleja cómo, a partir de los 1,500 euros de ingresos mensuales en la unidad doméstica, aumenta la proporción de hogares con asistenta (en las familias de economía superior a 5,000 euros/mes, el 50% de los encuestados contaban con una).¹²⁸

De hecho, si se examina la figura de la empleada del hogar (inexistente entre los marroquíes), presente en un 14% de las unidades domésticas españolas se corrobora la hipótesis de Gregorio (1998) cuando asegura que las relaciones de género apenas han cambiado en este aspecto. Gregorio sostiene que no se ha producido transformación alguna, sino que el mayor nivel adquisitivo de determinados estratos sociales, posibilita delegar la ejecución de dichas tareas en otras personas, entiéndase mujeres inmigrantes, mientras la gestión de este trabajo continuara recayendo en las mujeres españolas, ahora, trabajadoras dentro y fuera del hogar. En definitiva, Gregorio argumenta que se produce una sustitución de unas mujeres por otras, pero no un reparto de las tareas caseras basado en un cambio ideológico, que por el contrario, permanece sin apenas modificación alguna.

Coincidiendo a grandes líneas con el análisis de Gregorio, se asume que la tendencia social dominante es la de la pervivencia de los modelos tradicionales que sostienen el sistema patriarcal. No obstante, resulta pertinente hacer dos matices. En primer lugar, Gregorio basa su análisis en aquellos hogares de ingresos elevados que tienen personas realizando esas labores. Esto propicia que su tesis sea válida sólo para ese grupo específico de economía desahogada.

En segundo lugar, existe una tendencia aún minoritaria donde sí se aprecia un cambio. Nos referimos a aquellas unidades domésticas donde el rol del cabeza del hogar

¹²⁷ En el colectivo marroquí, chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,00.

¹²⁸ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,004.

es compartido por ambos miembros de la pareja. En ese tipo de unidades domésticas, el reparto de las tareas del hogar indistintamente entre todos los habitantes de la casa es la norma. Probablemente Gregorio no considera estos hogares en su estudio, pues su investigación estaba muy enfocada a un colectivo en concreto: mujeres dominicanas internas en casas de profesionales de clase media-alta, donde ambos miembros de la pareja trabajaban.

Al realizar los cruces por sexo se aprecia un porcentaje menor de mujeres españolas que aseguran, que en su hogar realiza el trabajo del hogar, la *esposa/madre* (28,8%), frente a los hombres, quienes lo señalan en un 39,6% de las ocasiones. Asimismo, se aprecia una diferencia en la respuesta de *todos indistintamente* más citada por las mujeres (38,5%) que por los hombres (27,1%). Barajamos tres posibilidades para interpretar estas desemejanzas, que pese a no ser muy grandes, pueden incidir en los resultados: 1) Una efectiva diferencia entre los hogares compuestos por los hombres y las mujeres de la muestra fruto del azar; 2) Cierta *deseabilidad social* en la respuesta por parte de las mujeres; 3) Una valoración distinta acerca de quién realiza el grueso de este trabajo. Es decir, puede ocurrir que, si la mujer recibe ayuda por parte de los integrantes de su unidad doméstica, responda *todos indistintamente*, mientras que el hombre conteste en función de quién es la persona que hace la mayor parte del trabajo doméstico. Por su parte, entre los marroquíes, sólo se observa una diferencia en la categoría de respuesta de *mujeres del hogar*, mencionada por un 20,5% de mujeres, frente a un 9,8% de hombres.

El análisis de los datos por edad evidencia resultados significativos en el colectivo de españoles.¹²⁹ Así, se aprecia una tendencia de “U”. La categoría de respuesta de *esposa/madre*; desciende en número de menciones hasta los treinta y nueve años (42,1% menores de diecinueve, 30,8% veinte/veintinueve años, 17,6% treinta/treinta y nueve años) y a partir de esa edad se vuelve a incrementar hasta alcanzar el 50% de las citas entre los mayores de sesenta. En todo caso, en las franjas donde esta categoría de respuesta es más baja se corresponde con una alta tasa de hogares unifamiliares (29,4% de las personas de treinta/treinta y nueve años.

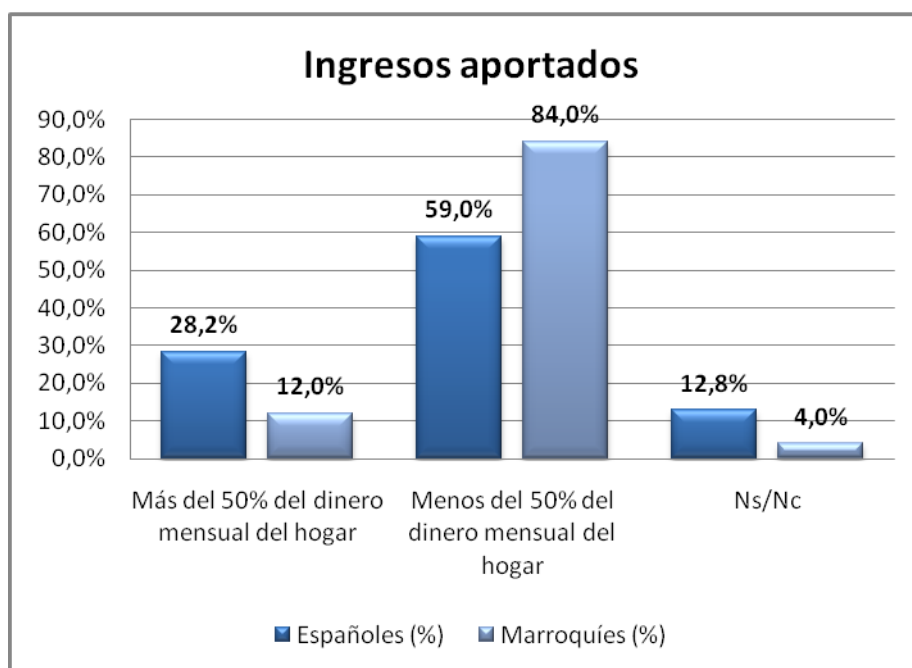
¹²⁹ En el colectivo de españoles, chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,044.

Asimismo, resulta interesante destacar las citas de *todos indistintamente* que puntúa un máximo de 52,6% entre los menores de diecinueve y no recibe ninguna menciones en los mayores de sesenta. En el resto de los intervalos, las cifras se sitúan entre el treinta y el cuarenta por ciento.

Entre los encuestados marroquíes se observa que el tramo de edad con mayor respuesta de mujeres desempeñando esta tarea se encuentra en los menores de diecinueve años. El 62,9% de las menciones se corresponden con *esposa/madre* (29,6%) o *mujeres del hogar* (33,3%). Ello evidencia que en los hogares formados por un matrimonio con hijos, la pauta dominante adscribe a las mujeres como ejecutoras principales de esta tarea. En paralelo, existe una tendencia minoritaria representada en un 29,6% de unidades domésticas donde esta labor es realizada por *todos indistintamente*. En el resto de los tramos se observa, igualmente, la importancia de la *esposa/madre*, pero adquieren relevancia otras categorías como son los hogares unifamiliares (32,0% de individuos entre veinte y veintinueve años; 28,6% de las personas con cuarenta/cuarenta y nueve años).

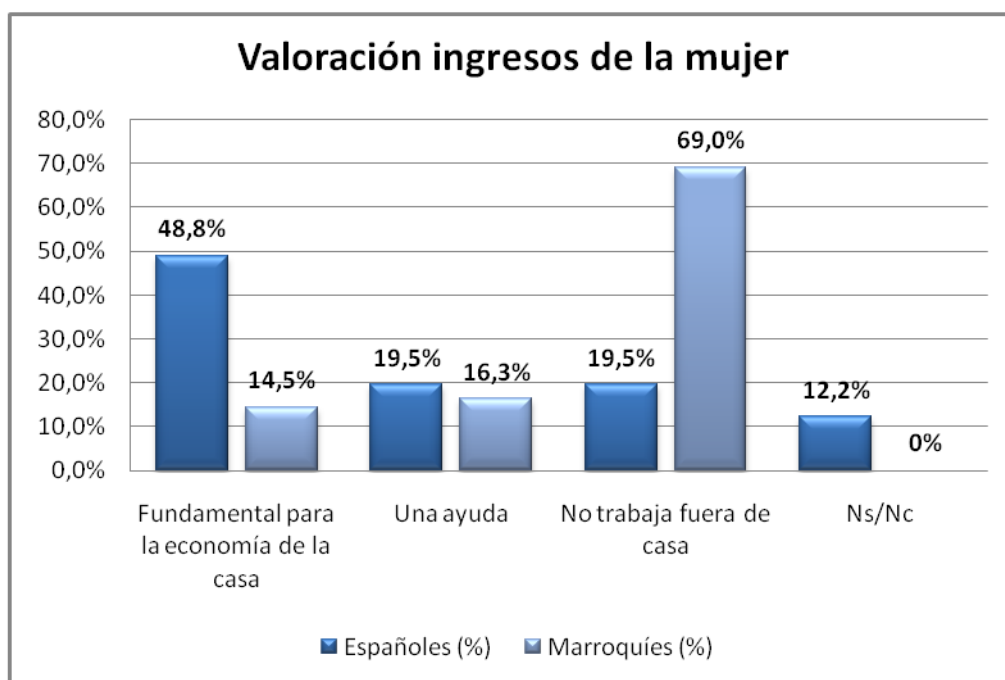
El criterio de etnicidad revela lo que ya se ha visto, *esposa/madre* es la respuesta predominante en todos los grupos (42,6% árabes; 38,5% beréberes; 46,2% duales). Los beréberes son la colectividad donde existe una mayor proporción de personas que colaboran *todos indistintamente* (30,8%) en las labores del hogar (18,0% árabes, 7,7% duales). Dato, este último, que nos ha llamado particularmente la atención, pues en la cultura *amazigh*, el papel de la mujer circunscrito a la casa está más arraigado que entre los árabes.

3.5.1.3 Trabajo femenino

Diagrama de barras 3.19: Ingresos aportados por la esposa/madre¹³⁰

Fuente: Elaboración propia.
N=39 (españoles), 50(marroquíes).

¹³⁰ La comparación entre los marroquíes y los españoles arroja una significatividad del chi-cuadrado de 0,029.

Diagrama 3.20: Valoración de los ingresos de la mujer por parte del hombre

Fuente: Elaboración propia.
N=41(españoles) y 55 (marroquíes).

El último aspecto que se quiere investigar es la cantidad de dinero que las esposas o madres aportan mensualmente a la economía familiar y cómo esta circunstancia es valorada por los hombres. Asimismo, se profundiza en la conceptualización que la mujer efectúa de sus ingresos para el sostenimiento del hogar, así como cuánto dinero ello supone de qué cantidad se trata.¹³¹

Los resultados reflejan la escasez de hogares en donde los ingresos femeninos suponen más de la mitad del dinero de la unidad doméstica: un 28,2% en la muestra de españoles y un 12,0% en la de marroquíes.¹³² Además, en ciertas ocasiones, se debe a que es la propia mujer la cabeza del hogar. No obstante y a pesar de esta presumible

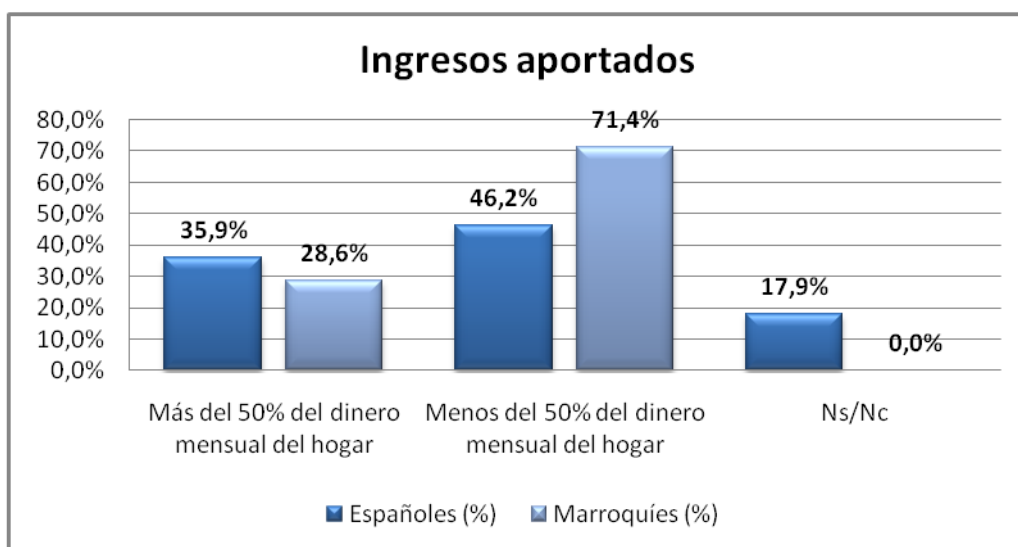
¹³¹ Como se puede observar en los resultados, el alto porcentaje de perdidos por el sistema (59%) corresponde a todas aquellas personas no concernidas por esta pregunta: entiéndase por ello, a las mujeres que aún no trabajan o a hombres independizados y sin pareja.

¹³² Hemos, no obstante, de matizar el dato sobre la gran proporción de mujeres cuyos ingresos son inferiores al cincuenta por ciento de la economía del hogar. Al hacer el cuestionario, tanto para hombres como para mujeres, cuando contestan que no trabajan fuera de casa, no se añade una categoría en la siguiente pregunta donde se indicara que los ingresos eran nulos. Optamos por hacerlo de esta manera, puesto que encontramos personas en paro o pensionistas con ingresos mensuales, que si bien no trabajan fuera de casa, sí aportaban dinero. Contribución que, en estos casos, siempre es inferior al cincuenta por ciento de los ingresos de la casa.

desigualdad salarial por sexos, la percepción de ingresos del cónyuge es considerada *fundamental para la economía de la casa* por un 48,8% de los encuestados españoles. No parece, por lo tanto, que el hombre español infravalore el trabajo de la mujer por el hecho de tener un sueldo menor al propio. De hecho, durante el campo varias personas manifiestan que los ingresos de sus parejas eran *fundamentales para la economía familiar* porque, sin ellos, no podrían mantener el mismo nivel de vida. Es decir, que la conceptualización de la aportación no se efectúa en relación a quién gana más, sino a las posibilidades que ese sueldo permite.

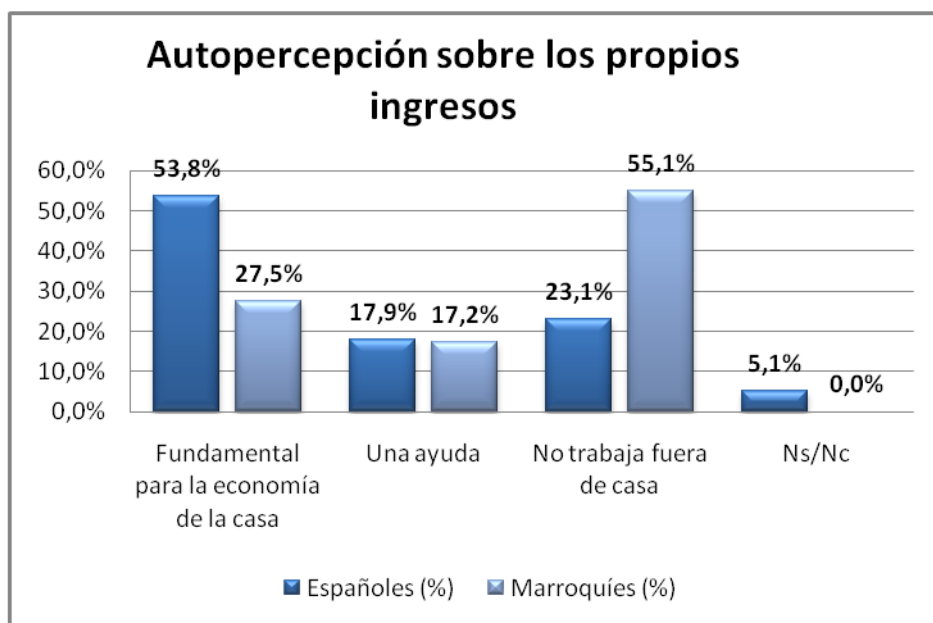
En el colectivo marroquí, destaca no tanto el menor porcentaje de mujeres cuyos ingresos son mayores al cincuenta por ciento de los ingresos familiares (sólo un 12%), sino la percepción que de ellos realiza el hombre quien los valora como *fundamental para la economía de la casa* en un 14,5% de las ocasiones. Si bien no se puede ahondar en los motivos mediante el análisis cuantitativo, se tiene que continuar investigando porque de los resultados obtenidos caben dos posibilidades: 1) que como los ingresos son menores, y quizá muy inferiores al del hombre, la aportación económica no sea efectivamente fundamental para el sostenimiento del hogar. Esta hipótesis resulta, no obstante, poco probable, dada la escasez de recursos de los individuos de la muestra. 2) que un salario menor al del hombre sea, automáticamente, percibido como una ayuda y no se valore éste en relación a lo que implica para el mantenimiento de la unidad doméstica. En todo caso, el dato más destacado es que la gran mayoría de los hombres marroquíes concernidos por esta pregunta, esto es, hijos no emancipados y maridos, manifiestan que su madre no trabaja fuera de casa en un 69% de los casos. Hecho que evidencia una determinada manera de entender el rol social de la mujer casada, esto es, el de esposa y madre circunscrita a las tareas reproductivas y de cuidado.

Diagrama de barras 3.21: Ingresos aportados por la mujer trabajadora¹³³



Fuente: Elaboración propia.
N= 39 (españoles) 28 (marroquíes).

Diagrama de barras 3.22: Auto-percepción de la mujer de los propios ingresos¹³⁴



Fuente: Elaboración propia.
N=39 (españoles) y 29 (marroquíes).

¹³³ La comparación entre los marroquíes y los españoles arroja una significatividad del chi-cuadrado de 0,028.

¹³⁴ La comparación entre los marroquíes y los españoles arroja una significatividad del chi-cuadrado de 0,031.

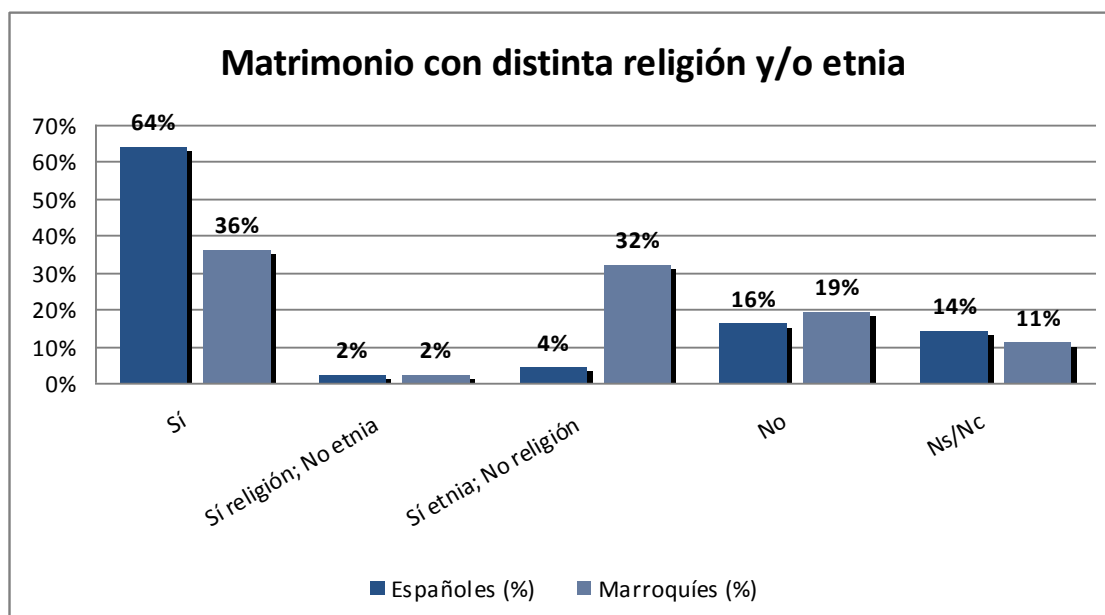
Al examinar los resultados que las propias mujeres españolas de la muestra ofrecen acerca de la autopercepción que tienen de sus ingresos, se observa que es bastante similar (53,8%) a la que efectúan los hombres (48,8%). No se encuentran, por lo tanto fronteras intraculturales. De igual modo, se aprecia poca distinción por género cuando las mujeres afirman que los propios ingresos son más del cincuenta por ciento de la economía familiar (35,9%) que cuando lo dicen los hombres respecto a sus cónyuges o madres (28,2%). Es decir, las mujeres españolas, a pesar de no ser ellas las sostenedoras principales de su unidad doméstica, evidencian una clara estima por el valor de su trabajo remunerado.

El estudio intercultural de los resultados muestra que tanto españolas como marroquíes manifiestan aportar *más del cincuenta por ciento de los ingresos familiares* en un 35,9% y un 28,2%, respectivamente. Esto es, las cifras no revelan diferencias abismales. Sin embargo, la valoración de los propios ingresos es muy distinta. Mientras que las mujeres españolas de la muestra señalan que su colaboración es *fundamental para la economía de la casa* (53,8%), las marroquíes sólo lo afirman en un 27,2% de las ocasiones. En este sentido, se observa una clara frontera intercultural en las mujeres a la hora de autopercebir sus ingresos. Entre las mujeres marroquíes parece existir una relación de causa y efecto entre la cantidad aportada (28,6%) y la valoración realizada (27,2%). Dicha tendencia también se observa entre los encuestados marroquíes. Manifiestan en un 12% de las ocasiones que los ingresos de la *esposa/madre* son más del cincuenta por ciento de los ingresos de la unidad doméstica y lo valoran como *fundamental para el hogar* en un 14,5% de los casos. En definitiva, tendremos que profundizar en los discursos utilizados por cada grupo cultural para indagar en los parámetros que unos y otros poseen acerca del trabajo femenino remunerado.

3.5.2 Grado de apertura grupal

3.5.2.1 Endogamia matrimonial

Diagrama de barras 3.23: Endogamia matrimonial



Fuente: Elaboración propia.

N=100

El diagrama de barras refleja una neta diferencia entre la proporción de entrevistados españoles y marroquíes dispuestos a contraer matrimonio con personas de otra religión y/o etnia (64% y 36% respectivamente).¹³⁵No obstante, aunque la inclinación mayoritaria de los españoles se muestra favorable a este tipo de enlaces, una de cada tres personas (22%), rechaza de plano esta posibilidad (16%) o pone inconvenientes. En esta pregunta, resultan Especialmente relevantes las respuestas de aquellos que señalan no saber/no contestar. El trabajo de campo durante las encuestas refleja que la pregunta ha de interpretarse no como un “no contesta,” sino como un “no sabe”. Gran parte de los individuos situados en esta categoría, admitían tener algún tipo de reticencia *a priori*, pero también señalaban que si se enamoraban, posiblemente cambiarían de opinión.

¹³⁵ Las diferencias de chi-cuadrado en relación al grupo cultural de referencia son significativo al nivel de 0,000.

En el colectivo marroquí, ninguna respuesta alcanza un consenso significativo, situándose todas las menciones en porcentajes inferiores al cuarenta por ciento. Como en el grupo de españoles, el *Sí* es la categoría con más menciones, si bien la diferencia porcentual es muy grande (36,0% marroquíes, 64% españoles). Por otro lado, encontramos que un 32% se casaría con alguien de otra etnia, pero no de otra religión. La razón detrás de este resultado se encuentra en la doctrina islámica¹³⁶, que permite al hombre casarse con personas de otro credo, pero no a la mujer. La cosmovisión islámica asume que el varón tiene más influencia en la familia. Por lo tanto, los hijos nacidos de padre musulmán y madre no musulmana serán musulmanes. No obstante, suscribimos la idea de Tillon (Ramírez, 1998) quien sugiere que el Islam no ha hecho más que ratificar religiosamente, ciertas costumbres patriarcales preexistentes, propias de las sociedades del Mediterráneo. En todo caso, y circunscribiéndonos a esta muestra, no parece que los datos deban ser interpretados únicamente a la luz de la prohibición de la doctrina islámica, pues si así fuera, debería de existir una mayor diferencia en razón del género: 43,6% de mujeres no se casarían con alguien de otra religión, frente al 24,6% de varones.¹³⁷ Aunque, en rigor, a esta categoría de respuesta hay que incluirle el *no* a ambas (religión y etnia), cuantitativamente muy por encima entre las mujeres (35,9%; hombres 8,2%).

¹³⁶ La religión ha de ser del Libro, es decir, judías o cristianas. El matrimonio con ateos no está permitido ni para los hombres, ni para las mujeres.

¹³⁷ A este respecto se percibe una presión social considerable. En una ocasión, cuando se entrevista a una mujer que contesta no tener reparo en casarse con alguien de otra religión, un hombre que escucha la entrevista le llama la atención y ambos comienza a discutir. La mujer – divorciada con hijos a su cargo en Marruecos y sin hogar-, asegura que estaría dispuesta a hacer cualquier cosa con tal de salir de su situación. Este ejemplo ilustra, además de la ya citada presión social para mantenerse dentro de los parámetros que la comunidad considera adecuados, como la necesidad matiza el valor absoluto del precepto.

La misma idea, pero sobre un tema distinto –la emigración laboral femenina- se aprecia en la investigación de Ramírez (1998) donde refleja las adaptaciones del sistema ideológico islámico para hacer permisible lo que antes era censurable.

Tabla 3.54: Nivel de endogamia matrimonial

Endogamia matrimonial	Sexo							
	Españoles				Marroquíes			
	Hombre		Mujer		Hombre		Mujer	
	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%
<i>Sí</i>	34	70,8%	30	57,7%	31	50,8% ¹³⁸	5	12,8% ¹³⁹
<i>Sí, religión; no etnia</i>	2	4,2%	0	0,0%	2	3,3%	0	0,0%
<i>Sí, etnia; no religión</i>	2	4,2%	2	3,8%	15	24,6%	17	43,6%
<i>No</i>	7	14,6%	9	17,3%	5	8,2%	14	35,9%
<i>Ns/Nc</i>	3	6,3%	11	21,2%	8	13,1%	3	7,7%
<i>Base</i>	48	100,0%	52	100,0%	61	100,0%	39	100,0%

Fuente: Elaboración propia.

N=100

La comparación entre los encuestados de ambos colectivos evidencian la existencia de fronteras interculturales e intra-culturales. Las barreras interculturales reflejan que los marroquíes tienen una tendencia mayor a la endogamia matrimonial que los españoles. Por ejemplo, entre los varones marroquíes, que no sufren impedimento religioso alguno-, el 50,8% contraería matrimonio con personas de otra religión y/o etnia, cifra veinte puntos inferior a la obtenida por los entrevistados españoles (70,8%).¹⁴⁰ En el colectivo femenino, español y marroquí, existe más propensión que entre sus colegas masculinos, bien a condicionar la respuesta afirmativa, bien a mostrar algún tipo de reparo. En todo caso, dicha similitud cualitativa en razón del género, apenas es relevante si se contrastan los números. Sólo el 12,7% de las mujeres marroquíes optan por un *Sí* sin condicionamientos, frente al 57,7% de las entrevistadas españolas.¹⁴¹ En esta variable se aprecian más semejanzas en razón del grupo cultural que no del género, aunque existan algunas semejanzas por este motivo. En el extremo opuesto, se observa que en la categoría *No*, los porcentajes no divergen demasiado (hombres marroquíes, 13,1%; hombres españoles, 14,6%; mujeres españolas, 17,1%) a excepción hecha de las mujeres marroquíes (35,9%). También resulta relevante llamar

¹³⁸ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,00.

¹³⁹ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,00.

¹⁴⁰ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,00.

¹⁴¹ Pese a la diferencia numérica entre ambos grupos culturales, las similitudes por género muestran que chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,003.

la atención sobre la cantidad de mujeres españolas cuya contestación es *Ns/Nc* (21%). Barajamos dos posibilidades para explicar la diferencia encontrada entre hombres y mujeres españoles: 1) Que no quieran manifestar abiertamente las reticencias y exista, por lo tanto, un mayor grado de *deseabilidad social* en las respuestas de las mujeres; 2) El recurso a la ambigüedad como mecanismo para evadir una pregunta incómoda. No en vano, hombres y mujeres tienen estilos comunicativos diferenciados y el de las mujeres se caracteriza por ser menos directo y contundente (Trenholm, 2007).

Tabla 3.48: Nivel de endogamia matrimonial

Endogamia matrimonial	Españoles											
	0-19 años		20-29 años		30-39 años		40 -49 años		50- 59 años		Más de 60 años	
	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%
<i>Sí</i>	9	47,4%	10	76,9%	14	82,4%	12	75,0%	8	61,5%	11	50,0%
<i>Sí, religión, no etnia</i>	1	5,3%	1	7,7%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%
<i>Sí, etnia; no religión</i>	2	10,5%	0	0,0%	0	0,0%	1	6,3%	0	0,0%	1	4,5%
<i>No</i>	4	21,1%	2	15,4%	2	11,8%	1	6,3%	2	15,4%	5	22,7%
<i>Ns/Nc</i>	3	15,8%	0	0,0%	1	5,9%	2	12,5%	3	23,1%	5	22,7%
<i>Total</i>	19	100,0%	13	100,0%	17	100,0%	16	100,0%	13	100,0%	22	100,0%
	Marroquíes											
	0-19 años		20-29 años		30-39 años		40 -49 años		50- 59 años		Más de 60 años	
	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%
<i>Sí</i>	12	44,4%	10	40,0%	10	37,0%	4	28,6%	0	0,0%	0	0,0%
<i>Sí, religión; no etnia</i>	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	1	7,1%	1	20,0%	0	0,0%
<i>Sí, etnia; no religión</i>	11	40,7%	8	32,0%	10	37,0%	1	7,1%	1	20,0%	1	50,0%
<i>No</i>	2	7,4%	5	20,0%	3	11,1%	7	50,0%	2	40,0%	0	0,0%
<i>Ns/Nc</i>	2	7,4%	2	8,0%	4	14,8%	1	7,1%	1	20,0%	1	50,0%
<i>Base</i>	27	100,0%	25	100,0%	27	100,0%	14	100,0%	5	100,0%	2	100,0%

Fuente: Elaboración propia.

N=100

El análisis de los datos por la variable edad evidencia que más de las tres cuartas partes de los individuos españoles en edad de elegir pareja contesten que se casarían con personas de otra religión y/o etnia (76,9% de 20-29 años; 82,4% de 30-39 años, 75,0% de 40-49 años) mientras que quienes todavía no han llegado a este punto –menores de diecinueve, 47,4%- o los que por edad, ya han superado esta fase – 50-59 años, 61,5% mayores de sesenta, 50%- apenas alcancen la mitad. En todo caso, se ha apreciado la misma tendencia (aunque en cifras infinitamente más bajas) en el colectivo marroquí. La postura favorable al matrimonio ajeno al exogrupo religioso o étnico es más elevada

en los grupos de edad joven. Si bien, en ningún caso, alcanza la mitad de los encuestados (44% de los menores de diecinueve años; 40% veinte/veintinueve; 37% treinta/treinta y nueve años). Mientras que la oposición a ambas posibilidades goza de menos eco, no sólo entre quienes se encuentran en el momento de casarse (20% de quienes se sitúan en la veintena) y 11% de los individuos en la década de los treinta años), sino también entre los adolescentes (7,4%).¹⁴² Sin embargo, a partir de los treinta y nueve años, decrece la tolerancia hacia los matrimonios con personas de otra etnia y/o religión.¹⁴³ Aunque esta predisposición queda muy matizada si, en lugar de analizar el *Sí* circunscribimos el análisis al *No* por motivos religiosos. Entonces, se aprecia el reparo de las personas en edad casadera a vincular el proyecto vital con alguien de religión distinta (32, % de encuestados en la veintena y 37% de quienes tienen treinta y treinta y nueve años). Entre los encuestados españoles, se observa que el *no* es lo más respondido, tanto por los menores de diecinueve años, como por los mayores de sesenta (21,1% y 22,7%, respectivamente). Cabe añadir, que un 10,5 % se casaría con alguien de otra etnia, pero no de otra religión, lo cual podría ser indicativo de la presencia de un nuevo tipo de racismo de cariz cultural (Wieviorka, 2006).¹⁴⁴

Una posible explicación a la actitud aperturista en las dos muestras en dichos tramos de edad puede ser precisamente el encontrarse en una situación vital concreta, donde no se desea cerrar oportunidades en el “mercado de solteros.”

Por etnia, se mantiene la pauta que, en líneas generales, se aprecia en el conjunto del estudio: las diferencias no se sitúan entre árabes y beréberes, sino en los duales. Si bien, hemos de matizar que dichas distinciones no se aprecian en todas las categorías de respuesta. Las citas al *Sí* son bastante homogéneas y oscilan entre el mínimo de 30,8% en los duales y el máximo del 38,5% de los beréberes. Entre los duales, la respuesta más mencionada es la de contraer matrimonio con alguien de otra etnia, pero no de otra religión (38,5%), porcentaje que contrasta con el 29,5% de árabes. También se aprecian

¹⁴² Hacemos caso omiso del resultado hallado en los mayores de sesenta, pues sólo son dos individuos y cada uno ha respondido a una categoría.

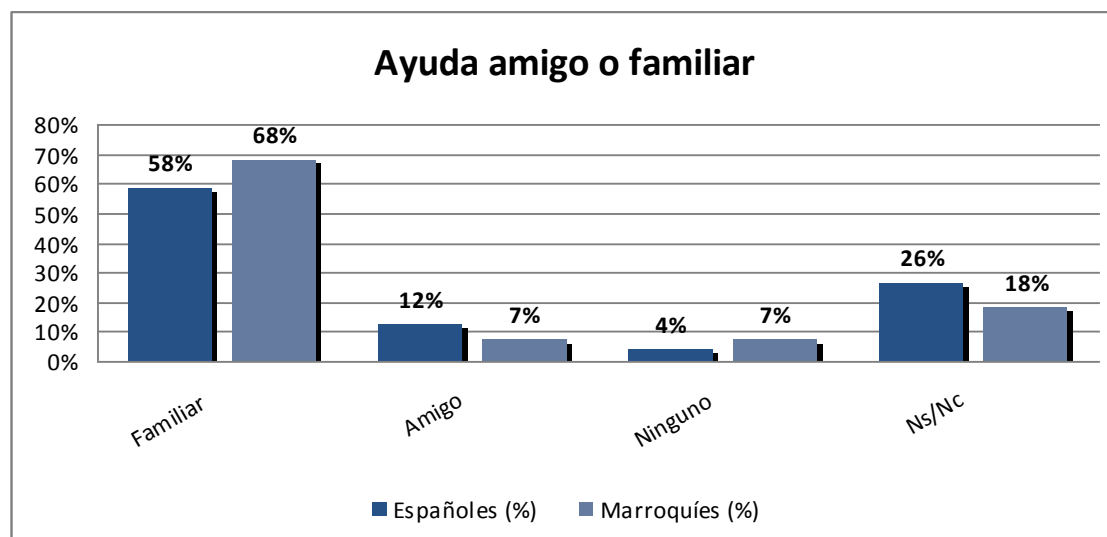
¹⁴³ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,05.

¹⁴⁴ El 15,8% de *Ns/Nc* en esta franja se interpreta como la respuesta de quienes ven en esta posibilidad algo todavía muy remoto acerca de lo cual aún no se ha reflexionado.

diferencias en el *No*, pues es señalado por un 7,7% de duales, mientras que los árabes lo señalan en un 21,3% de las veces y los beréberes en un 19,2%.¹⁴⁵

3.5.2.2 Ayuda amigo o familiar

Diagrama de barras 3.24: Ayuda a un amigo o familiar



Fuente: Elaboración propia.
N=100

Los resultados reflejan una clara toma de postura a favor del familiar. Más de la mitad de los encuestados de cada muestra (58% españoles, 68% marroquíes) se decantan por esta opción. Por el contrario, el porcentaje de quienes eligen al amigo es escaso, 7% marroquíes, 12% españoles. En todo caso, la respuesta *Ns./Nc* resulta clave en esta pregunta, dado sus elevados porcentajes en ambos grupos (26% españoles; 18% marroquíes). El trabajo de campo que se realiza muestra diferencias cualitativas entre los marroquíes y los españoles que eligen esta opción. El argumento esgrimido con mayor frecuencia por los entrevistados españoles era que su inclinación dependía del familiar o amigo que se tratara. Decidirían decantarse por el familiar si éste era cercano (madre/esposa, marido/esposo, hijos) y por el amigo, si la disyuntiva se planteaba entre una persona muy querida y un familiar con el que se mantenía escasa relación. Otros afirmaban no querer contestar porque ayudarían a quien tuviera el problema más

¹⁴⁵ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,008.

acuciante. De hecho, este último razonamiento ha sido el más común entre los dudosos marroquíes. Ideas obtenidas de modo informal que han de complementarse mediante el análisis cualitativo.

Tabla 3.49: Ayuda a amigo o familiar

Ayuda amigo y/o familiar	Españoles				Marroquíes			
	Hombre		Mujer		Hombre		Mujer	
	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%
<i>Familiar</i>	28	58,3%	30	57,7%	39	63,9%	29	74,4%
<i>Amigo</i>	7	14,6%	5	9,6%	3	4,9%	4	10,3%
<i>Ninguno</i>	1	2,1%	3	5,8%	3	4,9%	4	10,3%
<i>Ns/Nc</i>	12	25,0%	14	26,9%	16	26,2%	2	5,1%
<i>Base</i>	48	100,0%	52	100,0%	61	100,0%	39	100,0%

Fuente: Elaboración propia.

N=100

Los resultados del cruce por sexos revelan pocas disonancias en los encuestados, cuya opción es el auxilio al familiar. Las escasas divergencias son de índole cuantitativo y se refieren a las mujeres marroquíes con respecto al resto, las cuales se inclinan por el familiar en mayor medida (74,4%) que los hombres marroquíes o que los españoles (hombres y mujeres). En la muestra de españoles, se puede concluir que, en este estudio, se rompe con el tópico de la mayor predisposición femenina hacia la familia¹⁴⁶ (argumento, que en todo caso, sólo resulta aplicable a las mujeres marroquíes y no a las españolas). Si por el contrario centramos la atención en la ayuda al amigo se observan pautas opuestas entre ambos universos. Entre los españoles hay mayor predisposición de los hombres por ayudar al *amigo* (14,6% hombres; 9,6% mujeres) mientras que, en el colectivo marroquí, las mujeres que eligen esta opción (10,3%), lo hacen en mayor medida que los hombres (4,9%) aunque con escasas diferencias. En definitiva, entre las mujeres marroquíes existen pocas dubitativas (5,1%) en relación con los demás (hombres marroquíes y españoles), cuyo porcentaje de respuesta es casi idéntica y se sitúa en torno al veinticinco por ciento.

¹⁴⁶ Cabe añadir, que se cruza la variable con el estado civil con la intención de averiguar si se produce una mayor tendencia por ayudar al familiar entre los encuestados casados y no se observa ningún resultado digo de mención.

Tabla: 3.50: Ayuda a amigo o familiar por edad

Ayuda amigo y/o familiar	Españoles												
	0- 19 años		20- 29 años		30- 39 años		40- 49 años		50- 59 años		Más de 60 años		
	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	
Familiar	8	42,1%	9	69,2%	11	64,7%	7	43,8%	10	76,9%	13	59,1%	
Amigo	4	21,1%	0	0,0%	1	5,9%	3	18,3%	2	15,4%	2	9,1%	
Ninguno	1	5,3%	0	0,0%	1	5,9%	0	0,0%	0	0,0%	2	9,1%	
Ns/Nc	6	31,6%	4	30,8%	4	23,5%	6	37,5%	1	7,7%	5	22,7%	
Total	19	100,0%	13	100,0%	17	100,0%	16	100,0%	13	100,0%	22	100,0%	
	Marroquíes												
	Familiar	16	59,3%	19	76,0%	20	74,1%	7	50,0%	4	80,0%	2	100,0%
	Amigo	1	3,7%	3	12,0%	2	7,4%	0	0,0%	1	20,0%	0	0,0%
Ninguno	3	11,1%	0	0,0%	2	7,4%	2	14,3%	0	0,0%	0	0,0%	
Ns/Nc	7	25,9%	3	12,0%	3	11,1%	5	35,7%	0	0,0%	0	0,0%	
Total	27	100,0%	25	100,0%	27	100,0%	14	100,0%	5	100,0%	2	100,0%	

Fuente: Elaboración propia.

N=100

En el grupo de españoles, la tabla de contingencia refleja como la inclinación por auxiliar al *familiar* es la respuesta más mencionada en todos los grupos de edad. Además, dicha tendencia sigue una pauta creciente que aumenta con los años (a excepción hecha de las personas situadas en los cuarenta) y que remite ligeramente a partir de los sesenta. Aunque si se ahonda en el análisis, se aprecian diferencias en función de esta variable. Tanto los adolescentes, como las personas con edades entre los cuarenta y los cuarenta y nueve años, son los dos únicos grupos donde el porcentaje de menciones no alcanza la mitad de los encuestados (42,1% de los adolescentes; 43,8% de los individuos de cuarenta y cuarenta y nueve). Al centrar la atención en la categoría *Ns/Nc*, se puede apreciar dónde han ido las respuestas de las personas en dichos tramos, ya que alcanza el 31,6% de los menores de diecinueve y se acerca al cuarenta por ciento entre los encuestados situados en los cuarenta (37,5%). Entre los individuos marroquíes las pautas cualitativas son semejantes: auxilio al familiar es la categoría más mencionada. La respuesta refleja una tendencia ascendente con la edad y se aprecian singularidades en los mismos tramos de edad. Los menores de diecinueve, así como aquellos situados en la década de los cuarenta son quienes se inclinan menos por el familiar, si bien el porcentaje es más alto que entre los encuestados españoles (59,3% de

los menores de diecinueve años; 50% de quienes tienen cuarenta/cuarenta y nueve años).

Al fijar la atención en las respuestas que recibe el *amigo*, se observa que la tendencia por ayudar a éste recibe un mayor número de menciones entre los entrevistados españoles menores de diecinueve años,¹⁴⁷ así como en los individuos en la década de los cuarenta (21,1% de los adolescentes; 18,8% cuarenta/cuarenta y nueve años). Por último, se observa que, en ambas muestras, dónde la elección por el familiar es algo menos intensa, aumentan las menciones a *Ns/Nc*.¹⁴⁸ Esta información indica, que el menor porcentaje de inclinación hacia el familiar, no implica un aumento de preferencia hacia el amigo, sino por la duda.

Analizados los datos por etnias (ver tablas en anexos), se aprecian disonancias en el *familiar* como categoría de respuesta más mencionada. En consonancia con otras muchas preguntas ya analizadas, no se observan distinciones entre árabes y beréberes (68,9% de los árabes ayudarían al familiar, frente al 73,1% de los beréberes), pero sí entre éstos y los duales (53,8%). Por su parte, las menciones al *amigo* no ofrecen diferencias porcentuales dignas de mención (son inferiores al cinco por ciento), mientras que sí existen distinciones entre los indecisos que son, sobre todo, duales (30,8%).

3.5.2.3 Referentes identitarios

La pregunta sobre la identidad de los encuestados trata de averiguar el nivel de relevancia de una serie de rasgos identitarios que los entrevistados debían de colocar en

¹⁴⁷ Se interpreta que si el porcentaje de personas que deciden optar por el amigo es mayor entre los menores de diecinueve años es debido a la importancia que el grupo de pares tiene en ese momento vital.

¹⁴⁸ En concreto, esta apreciación se observa entre los menores de diecinueve y en las personas entre los cuarenta y los cuarenta y nueve años. Esta información resulta relevante, pues el menor porcentaje de inclinación hacia el familiar, no implica decantarse por el amigo, sino por la duda.

orden de importancia.¹⁴⁹ En ambas muestras, se indaga en las identidades religiosa, nacional¹⁵⁰ y local y se ve cómo se sitúan unas lealtades en relación a las otras.

Tabla: 3.51: Sentido de pertenencia (españoles)

Identidad	Españoles	
	Fr.	%
<i>Español</i>	89	35,2%
<i>Madrileño</i>	84	33,2%
<i>Católico</i>	80	31,6%
<i>Base</i>	253	100,0%

Fuente: Elaboración propia.
N=253

Tabla: 3.52: Sentido de pertenencia (marroquíes)

Identidad	Marroquíes	
	Fr.	%
<i>Musulmán</i>	95	29,4%
<i>Marroquí</i>	90	27,9%
<i>Madrileño</i>	73	22,6%
<i>Español</i>	65	20,1%
<i>Base</i>	323	100,0%

Fuente: Elaboración propia.
N=100

De la comparación de ambas tablas se observa que, en el colectivo español, la categoría de respuesta con mayor número de menciones es la identidad nacional. Sin embargo, la importancia que tiene el rasgo identitario de *español* no se circunscribe a lo cuantitativo, sino también al lugar de importancia que los individuos de la muestra le atribuyen. Así, un 53,9% de los entrevistados se siente español en primer lugar. En segundo lugar por número de alusiones, se sitúa la identidad local, y en último término, la religiosa. Por el contrario, la identidad señalada en mayor número de ocasiones entre los encuestados marroquíes es la religiosa (29,4%), aunque le sigue muy de cerca la nacional marroquí (27,9%). En este sentido, se apunta la gran dificultad que encuentran

¹⁴⁹ Como la cantidad de información proporcionada a través de esta variable es muy abundante se limitan las tablas que colocamos en el informe a las menciones hechas a cada identidad, sin especificar el orden que ésta tenía para los encuestados. No obstante, en los casos relevantes se hacen comentarios en el texto. El conjunto de la información acerca del orden de identificación se encuentra en los anexos.

¹⁵⁰ En la población marroquí la categoría de *nacional* incluye tanto la marroquí como la española, puesto que los individuos entrevistados podían poseer ambas o sólo una (marroquí).

algunos individuos a la hora de diferenciar *musulmán* de *marroquí*. Para algunos entrevistados, ambas categorías hacen referencia a la misma realidad y no concibe que se pueda ser marroquí sin ser musulmán, pues desde su perspectiva ser marroquí implica ser musulmán. En estos casos concretos, una vez especificada y aclarada la diferencia, la mayoría que, en un principio, responde marroquí, se decanta por situar *musulmán* en primer lugar y *marroquí* en segundo. Los datos obtenidos de nuestra encuesta no se corresponden con el estudio de Aparicio *et. al.* (2005), revela que la identidad nacional queda situada por encima de la religiosa;¹⁵¹ en nuestra investigación, ocurre lo contrario. En concreto, el 87% se identifica en primer lugar como musulmán, frente al 5% que lo hace como marroquí. Dato coherente con el hecho de que sólo un 5% se reconoce como musulmán en segundo lugar, frente al 69% de quienes se autodefinen como marroquíes. Los resultados de esta investigación doctoral parecen, en principio, más coherentes con la trayectoria histórica del Estado marroquí, donde la religión juega un papel que engloba a lo político. No en vano, el rey marroquí también es Comendador de los Creyentes, es decir, no sólo reina, sino que también gobierna y justifica su poder precisamente en términos religiosos.¹⁵² Al centrar la atención sobre la categoría de *español*, se observa el bajo nivel de adscripción que sienten los encuestados con ella (20,1%).¹⁵³ Tan sólo se adhiere un 1% en primer lugar y un 8% en segundo lugar. La mayoría de las citas correspondientes a esta categoría se concentran en la identificación en cuarto lugar con un 40% de menciones.

Por su interés, se reproduce un extracto del diario de campo que tuvo lugar entre la doctoranda y un hombre marroquí. En el discurso de esta persona, la identidad nacional española y la lealtad religiosa musulmana se perciben como antagónicas. Es

¹⁵¹ Los resultados de la investigación de Aparicio *et. al.* (2005:243) señalan que, con independencia, del orden de importancia en la identificación, *marroquí* siempre queda situado en primer lugar y *musulmán* en segundo. Así, el 32,1% de la muestra, se identifica como marroquí en primer lugar, frente al 25,1% que lo hace como musulmán; en segundo lugar, *marroquí* es mencionado en un 34,0% de las veces y musulmán en un 18,5%.

¹⁵² Para un análisis más profundo acerca de las implicaciones de este principio en la vida política y social marroquí, véase: (Tozy, 2005).

¹⁵³ En la investigación de Aparicio *et. al.* (2005:243) la identificación con la categoría de español es marginal en todos los casos, es decir, ya sea en primer, segundo y tercer lugar y nunca supera el 2% de los encuestados que se adhieren a dicha condición.

relevante apreciar cómo, a pesar de percibir una incompatibilidad en términos esencialistas, la oposición se circunscribe al ámbito de lo teórico, pues el informante considera adecuado un comportamiento contradictorio con el discurso mantenido. Disonancia que puede ser el reflejo de una identidad en transformación, dónde se negocia y reelabora los significados de la identidad originaria. En todo caso, los instrumentos cualitativos profundizan en esta cuestión, a través de la cual se observa la complejidad de las lealtades de los individuos en situación migratoria.

Mi informante es un hombre de veintipocos años, venido en la adolescencia y con estudios hasta la ESO. Le he conocido esa misma tarde mientras hacía los cuestionarios y acepto su invitación a tomar un té con él en un bar. En cuanto nos sentamos, me da su opinión sobre las preguntas acerca de la identidad de los encuestados.

Acompañante: “Los marroquíes te mienten... ¿no te das cuenta?...cuando dicen sentirse españoles. Aunque tengan la nacionalidad, te mienten. Sentirse español es hacer las cosas de los españoles; cosas contrarias al Islam, como comer cerdo, salir de marcha, salir con chicas, beber alcohol.”

L.F.P: Ya, pero... puedes no hacer esas cosas y ser español también, ¿no? Cada uno tiene libertad para hacer lo que quiera...

Otro hombre del bar (también joven y amigo/conocido de mi acompañante): “No, porque en España no hay libertad, hay libertinaje.”

Acompañante (le interrumpe): A ver puedes “ser” español. Tener la nacionalidad. Pero no “sentirte” español. ¿No lo entiendes?

(C.I) Leganés, 15 de octubre de 2009¹⁵⁴

Por último, se ha de destacar el aumento de no respuesta conforme se avanza en los sentidos de pertenencia más periféricos. Mientras un 3% no se adscribe a categoría alguna en primer lugar, la cifra aumenta al 9% en segundo lugar. A partir del tercer lugar, *Ns/Nc* es la respuesta de un 25% y alcanza el 40% en cuarto lugar. Estas no respuestas hacen referencia, principalmente, a una “no contestación” y se han de interpretar como “no identificación” con la dimensión preguntada. Con el fin de evitar

¹⁵⁴ C.I: conversación informal.

problemas a la hora de tabular, cuando los entrevistados dicen no sentirse identificados con más categorías, se opta por incluirlo como no respuesta, en vez de dejar la información como perdida por el usuario.

En todo caso, consideramos fundamental triangular la información obtenida. Se coincide con Lacomba, cuando advierte sobre el carácter situacional (Lacomba, 2001:137) que la identificación nacional puede tener en un contexto concreto, dada su condición de inmigrantes. A la apreciación de Lacomba hemos de añadir que dicho carácter situacional no ha de circunscribirse únicamente al sentido de pertenencia nacional, sino también a las demás identidades. El mero hecho de preguntar por cuestiones de esta índole, desde la posición en que se lleva a cabo, es decir, hombre y/o mujer, español y académico puede generar unas respuestas determinadas por parte de los entrevistados. Esto es, pueden estar entrando en juego elementos como la deseabilidad social, la diferencia de estatus entre el entrevistador y el entrevistado, el ámbito concreto para el que se está respondiendo (investigaciones académicas), etc. Factores, todos ellos difíciles de controlar y más aún de cuantificar y detectar, pero no por ello menos reales.

Tabla 3.53: Identificación religiosa, nacional y local por sexo

Sentido de pertenencia	Españoles				
	Hombres		Mujeres		Base
	Fr.	%	Fr.	%	
<i>Español</i>	41	35,7%	48	34,8%	89
<i>Madrileño</i>	38	33,0%	46	33,3%	84
<i>Católico</i>	36	31,3%	44	31,9%	80
<i>Base</i>	115	100,0%	138	100,0%	253
	Marroquíes				
	Hombres		Mujeres		Base
	Fr.	%	Fr.	%	
<i>Musulmán</i>	58	30,4%	37	28,0%	95
<i>Marroquí</i>	52	27,2%	38	28,8%	90
<i>Madrileño</i>	44	23,0%	29	22,0%	73
<i>Español</i>	37	19,4%	28	21,2%	65
<i>Base</i>	191	100,0%	132	100,0%	323

Fuente: Elaboración propia.
N=253 (españoles); 323(marroquíes).

En la muestra de españoles, al cruzar los datos por la variable independiente del sexo, se aprecian pocas diferencias en relación al número de menciones. De hecho, existe una coincidencia en ambos sexos en las categorías señaladas en mayor número de ocasiones: *español*, *madriileño* y *católico*. Si nos centramos en el orden de importancia de las categorías, tampoco observamos disparidad de criterios: hombres y mujeres mencionan *español* en primer lugar en un 56,1% (hombres) y un 52,1% (mujeres), respectivamente. El resto de las categorías también refleja porcentajes muy similares. La identidad religiosa roza un tercio de las citas, mientras que el sentimiento local alcanza el veinte por ciento entre las mujeres (20,8%). Las ligeras diferencias se aprecian en la identidad en segundo lugar: más mujeres mencionan *español* (38,5%) que hombres (29,2%). Por el contrario, los varones sienten una mayor adscripción local (35,4%), frente al 26,9% mencionado por las mujeres. Por último, en la identificación en tercer lugar, no se observan datos dignos de mención.

En los resultados correspondientes al colectivo de marroquíes entrevistados, tampoco se advierte disparidad significativa (las diferencias no alcanzan el cinco por ciento en ninguno de los grupos culturales) en razón del sexo. El orden de categorías más mencionadas es el mismo que el referido al conjunto de la población, esto es, *musulmán*, *marroquí*, *madriileño* y *español*. Y, exactamente igual, que sucede con los españoles, no se distinguen diferencias en la identificación en primer lugar. Sin embargo, en segundo lugar, se aprecia que un mayor número de mujeres se califican de *marroquíes* (76,9% mujeres; 63,9% hombres).¹⁵⁵ Por el contrario, las respuestas de los varones que no responden a la categoría de identidad nacional marroquí o religiosa se dirigen fundamentalmente a “Ns/Nc” (13,1%).¹⁵⁶ En la identidad en tercer lugar, no se han apreciado diferencias dignas de mención.

¹⁵⁵ La diferencia es estadísticamente significativa cuando se analiza la suma de los resultados de la identidad en primer y segundo lugar. Las mujeres se adscriben con mayor frecuencia a *musulmán* y *marroquí* (o viceversa) que los hombres. Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,073.

¹⁵⁶ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,072.

Tabla 3.54: Identificación religiosa, nacional y local por edad

Sentido de pertenencia	Edad												Base
	Españoles												
	0-19 años		20-29 años		30-39 años		40-49 años		50-59 años		Más de 60 años		
	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%	
<i>Español</i>	17	37,0%	12	36,4%	15	34,1%	13	34,2%	11	35,5%	21	34,4%	89
<i>Madrileño</i>	15	32,6%	11	33,3%	15	34,1%	13	34,2%	11	35,5%	19	31,1%	84
<i>Católico</i>	14	30,4%	10	30,3%	14	31,8%	12	31,6%	9	29,0%	21	34,4%	80
<i>Base</i>	46	100,0%	33	100,0%	44	100,0%	38	100,0%	31	100,0%	61	100,0%	253
Marroquíes													
<i>Musulmán</i>	25	26,9%	23	29,5%	26	31,7%	14	28,6%	5	35,7%	2	28,6%	95
<i>Marroquí</i>	24	25,8%	22	28,2%	24	29,3%	13	26,5%	5	35,7%	2	28,6%	90
<i>Madrileño</i>	22	23,7%	20	25,6%	16	19,5%	12	24,5%	2	14,3%	1	14,3%	73
<i>Español</i>	22	23,7%	13	16,7%	16	19,5%	10	20,4%	2	14,3%	2	28,6%	65
<i>Base</i>	93	100,0%	78	100,0%	82	100,0%	49	100,0%	14	100,0%	7	100,0%	323

Fuente: Elaboración propia.

N=100

El análisis de los datos por edades, revela que la categoría *español* resulta para los entrevistados españoles de la muestra la más mencionada hasta los treinta y nueve años.¹⁵⁷

A partir de esa edad, la identificación nacional comparte alusiones, bien con la categoría de *madrileño* (personas entre treinta y treinta y nueve; cuarenta y cuarenta y nueve; cincuenta y cincuenta y nueve), bien con la de *católico* (mayores de sesenta años). No obstante, el número de citas de cada categoría no informa acerca del orden de las mismas y estos datos son esenciales para detectar prioridades. Así, entre las personas de cincuenta años, se aprecia que el 90,9% de los entrevistados señalan *español* como primera identificación, mientras que *madrileño* es muy señalado (61,5%), pero en segundo orden de importancia. Sucede algo semejante con el tramo de edad inmediatamente inferior. Un 42,9% y un 37,5% mencionan *español* en primer y segundo lugar, respectivamente. La identidad local es, ciertamente, muy citada, pero en tercer lugar (50,0%), es decir, se trata de la vinculación afectiva de menor importancia.

¹⁵⁷ Ahora bien, si nos centramos en el lugar de preferencia que la identidad nacional ocupa respecto al resto de las categorías, se observa cómo *español* es la dimensión más señalada, en primer lugar, hasta los cincuenta y nueve años, en cifras que rozan o superan la mitad de los entrevistados en sus respectivos tramos.

Por su parte, casi la mitad de los individuos en la década de los treinta señalan la identificación nacional en primer (46,7%) o segundo lugar (29,4%), mientras que la madrileña se sitúa principalmente, en segunda posición (35,3%).

Algo más equilibrada se encuentra la distribución de respuestas por parte de los mayores de sesenta. En esta franja de edad, aparece por primera y única vez, la relevancia de *católico*. Categoría de respuesta que concentra un 47,6% de menciones en primer lugar¹⁵⁸, exactamente el mismo porcentaje que *español*. En segundo lugar, la identificación religiosa desciende hasta el 22,7% y la nacional se sitúa por encima con un 50% de alusiones.¹⁵⁹ Presumiblemente, quienes han situado *católico* en primer lugar, han designado *español* en segundo, mientras que los individuos cuya primera identificación ha sido *español*, en segundo lugar se ha repartido las respuestas entre el resto de las categorías (católico, 22,7%; madrileño, 22,7%). Al observar los datos de la tercera identificación (31,6% católico, 68,4% madrileño, español 0%) se aprecian dos cuestiones: *español* es una identificación valorada como más importante que la identificación religiosa (*español* no aparece en tercer lugar porque ya ha sido mencionada anteriormente); el componente local está relegado a la última posición de identificación posible, por lo que resulta posible que dicho elemento no sea sólo el menos valorado en relación a los demás, sino que su relevancia sea cuestionable. En todo caso, la vinculación local sí es relevante y se sitúa en primer lugar hasta los cuarenta y nueve años,¹⁶⁰ con cifras de mención no inferiores al veinte por ciento y que alcanzan el 35,7% en los entrevistados de cuarenta años.¹⁶¹

En la muestra de marroquíes, se observa que hasta los cincuenta años, las citas se corresponden con el orden ya comentado. A partir de esta edad, la identidad religiosa

¹⁵⁸ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,077.

¹⁵⁹ La combinación de español y católico o viceversa en primer y segundo lugar tiene una significatividad al nivel de 0,024.

¹⁶⁰ Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,04.

¹⁶¹ Aventuramos como posible hipótesis que esta característica puede estar relacionada con el proceso de emigración que tuvo lugar durante las décadas de los cincuenta y los sesenta. Dichos desplazamientos fueron el resultado de la industrialización y el desarrollo que impulsó a los individuos a trasladarse desde las provincias y regiones agrarias a las grandes ciudades – Madrid; Barcelona; Valencia; Bilbao; Sevilla; etc.

Por otra parte, la adscripción a Madrid en segundo lugar suele superar la identidad religiosa (salvo en el tramo de los cuarenta años).

y la marroquí gozan del mismo número de menciones. No obstante, la jerarquía de preferencias permite ver la primacía de la identidad religiosa sobre la nacional. El cien por cien de los entrevistados, señala *musulmán* en primer lugar, y *marroquí* en segundo

Por el contrario, entre los más jóvenes, se observa una diversidad de respuestas. Aunque el 77,8% sigue identificándose como musulmán en primer lugar, existe un 20% heterodoxo. Cifra que se distribuyen entre el resto de las categorías de respuesta: 3,7% *marroquí*, 7,4% *madrileño*, 7,4% *español* y 3,7% *Ns./Nc.* Esta heterogeneidad de posiciones también se aprecia en el siguiente tramo de edad, aunque en menor proporción. La mayoría se decanta por *musulmán* (84,0%), frente a un 8,0% que lo hace por *marroquí*, un 4% *madrileño* y otro 4% por *Ns./Nc.* Por el contrario, tanto en el tramo de las personas situadas en la treintena, como en los cuarenta, la escasísima divergencia (inferior a un 10%) se sitúa en la dimensión de *marroquí*; ningún encuestado señala, a partir de los treinta años *español*, *madrileño* o *Ns./Nc.* en primer lugar.

Es relevante señalar que, al comparar los resultados de los españoles y los marroquíes, los datos parecen apuntar la hipótesis que el proceso de construcción de la identidad sociocultural personal tiene lugar antes de las décadas de los treinta y los cuarenta años.

Por último, la observación de la identidad en tercer lugar permite ver la importancia que adquiere el elemento local, es decir, el lugar donde se reside, entre los encuestados marroquíes. Así mencionan esta categoría, el 55,6% de los menores de diecinueve años, el 48,0% de los que están en la veintena, el 37% de quienes se sitúan en la década de los treinta, un 64,5% de las personas en los cuarenta y un 40% de los entrevistados en los cincuenta.

Este dato es ilustrativo porque refleja la inconsistencia del esencialismo manifestado por mi informante acerca de la imposibilidad de “sentirse” español. Es paradójico que uno no deba sentirse español porque es contrario al Islam, pero sí pueda identificarse como madrileño. La incongruencia es evidente. Con probabilidad, muchos entrevistados no se consideren españoles porque todavía no lo son *de iure*. Uno no

puede adherirse a una identidad, si ni siquiera posee la nacionalidad. Sin embargo, también cabe la posibilidad contraria, es decir, que no se adquiriera la nacionalidad *de iure* porque no se sientan españoles. Por otro lado, y dado que gozan de la mayoría de los derechos básicos (sanidad, educación), desde un punto de vista práctico, no resulta imprescindible adquirir la nacionalidad para mejorar la situación vital en España.

En todo caso, se aventura que se encuentran ambas tendencias. La cuestión es averiguar cuál de éstas supone la pauta dominante.

Tabla 3.55: Identificación religiosa, nacional y local por etnia

Identificación	Árabe		Bereber		Identidad dual	
	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%
<i>Musulmán</i>	57	28,8%	26	28,6%	12	35,3%
<i>Marroquí</i>	56	28,3%	24	26,4%	10	29,4%
<i>Madrileño</i>	45	22,7%	20	22,0%	8	23,5%
<i>Español</i>	40	20,2%	21	23,1%	4	11,8%
<i>Base</i>	198	100,0%	91	100,0%	34	100,0%

Fuente: Elaboración propia.

N=323

Contrastados los datos por etnia, la pauta general está marcada por las semejanzas. En los tres grupos, las dimensiones más mencionadas son las mismas, es decir, y por este orden, *musulmán*, *marroquí*, *madrileño* y *español*. Las ligerísimas diferencias son de índole cuantitativa y referidas, exclusivamente, a los duales con respecto al resto. Por ejemplo, los duales mencionan la adscripción religiosa siete puntos porcentuales por encima (35,3%) de los árabes y los beréberes (28,6%). La identidad religiosa en primer lugar es señalada por un 92,3% de los duales, frente al 88,5% de los beréberes y el 85,2% de los árabes.

Por otra parte, los duales también destacan por identificarse menos como españoles (11,8%) que los árabes y los beréberes (20,2% y 23,1%, respectivamente). De hecho, en el grupo dual, la adscripción a *español* no aparece hasta el tercer lugar de identificación con un escasísimo 7,7% mientras que, entre los árabes, se encuentran dos casos en primer lugar (3,3%) y seis en segundo. (9,8%). Por último, también resulta

relevante destacar que el 76,9% ¹⁶²de los duales señala *Ns/Nc* en cuarto lugar, lo cual indica con toda probabilidad, que la identificación con España es casi inexistente.

3.5.3 Conclusiones de las normas sociales de conducta

Las fronteras interculturales encontradas reflejan la distinta concepción que tienen las muestras de ambos grupos culturales sobre las normas sociales de conducta.

En relación a los tres indicadores escogidos para medir el vigor de la institución patriarcal se observa que ésta sigue vigente en los comportamientos de ambas colectividades. Aunque entre los españoles, la intensidad es cuantitativamente menor. Los datos acerca de quién es el cabeza de familia denotan que el hombre continúa detentando un lugar preeminente en las relaciones de poder conyugales (48% de españoles, frente al 58% de los marroquíes). Entre los marroquíes se aprecia una diferencia por motivos étnicos relativa a la mayor patriarcalidad ostentada por los duales (69,2%) en relación a los árabes (55,7%) y los bereberes (57,7%). Desigualdad entre el hombre y la mujer que se manifiesta en la asunción asimétricas de las tareas domésticas, tradicionalmente, atribuidas al sexo femenino y que continúa como la pauta dominante en ambos grupos culturales. Aunque los españoles se caracterizan por la convivencia de tendencias frente a la homogeneidad patriarcal, entre los marroquíes se detectan escasas fisuras.

Las fronteras interculturales más marcadas entre los encuestados se encuentran en el trabajo femenino fuera del hogar. Según lo afirmado por los hombres marroquíes, las mujeres marroquíes amas de casa son la amplia mayoría del colectivo (69,0%). Mientras, entre las españolas, se trata de una minoría (19,5%). El trabajo femenino fuera del hogar es una pauta minoritaria, como también lo señalan las propias marroquíes (el 55,1% de las mujeres marroquíes aseguran no trabajar fuera del hogar). Motivo por el cual todo análisis que se realice ha de partir de este dato básico. No obstante, una vez puntualizado este aspecto fundamental, las diferencias interculturales entre quienes desempeñan una labor profesional no es grande. Los hombres españoles no vinculan la cantidad de dinero aportado por la mujer a la unidad doméstica con la valoración que se

¹⁶² Chi-cuadrado es significativo al nivel de 0,005.

hace del mismo. La conceptualización realizada apunta hacia una visión integrada de las necesidades del hogar basado en el estándar de vida deseado. En el colectivo marroquí, no se observa diferencia en la percepción del varón entre los porcentajes que lo señalan como *fundamental* (14,5%) frente a aquellos apuntados como *ayuda* (16,3%). Tampoco se detecta una minorización de la propia mujer acerca de su actividad remunerada, sino más bien lo contrario: el 27,5% lo considera *fundamental* frente al 17,2% que lo conceptualiza como *ayuda*. La diferencia cuantitativa entre españoles y marroquíes posiblemente se deba a que el dinero percibido por la mujer supone menos del 50 por ciento de los ingresos de la unidad doméstica en un 84% de los casos, según afirman los hombres, y de un 71,4% que declaran las mujeres. Es decir, existe la posibilidad de no considerarlo fundamental porque se trata de una cantidad de dinero menor al del hombre en la mayoría de las ocasiones. En todo caso, los datos parecen apuntar a que, a pesar de no ser minorizado, tampoco se le concede el valor de “nivel de vida” que parece existir entre el grupo de los españoles.

En relación al grado de apertura grupal se observa que, en ambos grupos, el mantenimiento de la homogeneidad cultural y la consanguineidad es un factor importante. No obstante, existen fronteras interculturales e intraculturales. La frontera intercultural viene determinada por el grupo cultural de referencia: los españoles constituyen grupos semiabiertos y los marroquíes crean agrupaciones semicerradas. Las mujeres españolas se muestran más receptivas a no condicionar su elección (57,7%), frente al 50,8% de los hombres marroquíes. El factor religioso que circunscribe los enlaces de las marroquíes a personas de su mismo credo religioso, indudablemente influye y mucho, pues sólo una tendencia minoritaria de mujeres (12,8%), tiene una conducta social alejada de las normas sociales de conducta establecidas y manifiestan una total disposición hacia cualquier modalidad de matrimonio con personas del exogrupo cultural y/o étnico. Se intuye que las causas de esta postura no apuntan tanto hacia un posicionamiento ideológico sustentado en la ruptura cultural como principio de relación con los demás, sino en la necesidad. Es decir, ante la inadecuación entre el principio moral y la circunstancia vital, se opta por la segunda en detrimento del primero.

Sin embargo, tras esta gran variable explicativa cultural es común en ambos colectivos la mayor inclinación por parte de las mujeres a formalizar matrimonios dentro del endogrupo, por lo que la moral religiosa no puede ser la única causa explicativa de la tendencia de las mujeres marroquíes a contraer matrimonio con personas de distinta cultura. Además, de esta frontera intracultural por sexos, se observa otra debida al factor étnico: los duales y los bereberes se casan menos con personas de otra religión (38,5% y 34,6%, respectivamente) que los árabes (29,5%).

El indicador de la endogamia matrimonial apunta hacia la constitución de grupos semicerrados por parte de los marroquíes de la muestra, pues, aunque la tendencia predominante pone algún tipo de obstáculos a los matrimonios fuera del grupo, existen suficientes quiebras y heterogeneidad en las tendencias para concluir que no se trata de un grupo cerrado. No obstante, la apertura es relativa porque la mujer del exogrupo que contrae matrimonio con un marroquí, en tanto que esposa y futura madre, es introducida en un entorno en donde, en la mayoría de los casos, ha de comprometerse a que los hijos sean educados en la fe musulmana. La perpetuación en la transmisión de la fe no implica cerrazón cultural en sí misma, pues la religión sólo es uno de los elementos constitutivos de la estructura básica de la cultura. Sin embargo si el componente religioso se confunde, como sucede entre algunos marroquíes, con la cultura en general (un ejemplo de ello es la identidad nacional), entonces sí se puede concluir que el modo de entender la religión tiene un poder civilizatorio que impregna otros ámbitos de la cultura e influye en el mantenimiento de conductas sociales menos abiertas.

En todo caso, parece que al margen de la endogamia, la importancia de la consanguineidad es bastante importante para ambas colectividades culturales, ya que la tendencia ampliamente mayoritaria se inclina por el familiar (68% de los marroquíes y un 58% de los españoles), mientras que la opción por el amigo es francamente escasa (12% de españoles y un 7% de marroquíes). Resultados coherentes con la lógica familiarista de ambas culturas.

Los referentes identitarios de los encuestados ratifican la importancia de las categorías que constituyen la cosmovisión nacional en cada país y que supone una frontera intercultural destacada. Los españoles de la muestra se adhieren a la respuesta

que prima la identidad nacional, frente a los marroquíes quienes se decantan por la religiosa. Desde una perspectiva intracultural, se aprecia que la edad es, entre los españoles, un importante factor explicativo en la última franja de edad, en donde las preferencias nacionales y religiosas se sitúan a la par. Por su parte, entre los marroquíes, los resultados indican un conflicto de lealtades que las técnicas cualitativas han de explorar con mayor profundidad. No obstante, se detecta una frontera cultural de los duales con respecto al resto, ya que sólo un 7,7% se siente, en alguna medida, español.

CAPÍTULO 4: RESULTADOS DEL ANÁLISIS CUALITATIVO

4.1 INTRODUCCIÓN

El siguiente capítulo se corresponde con los resultados de los cuatro grupos de discusión (G1, G2, G3 y G4) y los dos *focus* realizados (G5, G6). La descripción y el análisis de la información se presenta por dimensiones culturales y en cada apartado la información se ha dividido por nacionalidades. El objetivo del análisis cualitativo que se presenta es contextualizar los datos cuantitativos obtenidos en las franjas de edad seleccionadas (20-39 años) para a través de la perspectiva *emic*, indagar en los elementos que los propios participantes consideran relevante a través de una perspectiva *emic*.¹

Cabe añadir que, como se señala en la metodología, todos los nombres son ficticios para garantizar el anonimato de todos los participantes.

4.2 DIMENSIÓN EMOCIONAL

4.2.1 Las creencias

Los datos obtenidos mediante los grupos de discusión corroboran que las creencias supersticiosas se encuentran culturalmente determinadas, tal y como se apunta en el capítulo tercero. Ambos colectivos creen en sucesos mágico-supersticiosos, pero en qué se cree varía en función del colectivo cultural de referencia.

¹ *Lectura de resultados:*

1) El signo (...) significa la omisión de palabras en el texto. Es importante distinguirlo del de la transcripción, donde tal símbolo se refiere a una pausa en el habla. Las pausas en el discurso, se han señalado en el presente capítulo, con tres puntos, pero sin corchete.

2) Las palabras en mayúscula dentro de los fragmentos de conversación significan un énfasis en la entonación. Las palabras en cursiva dentro de los extractos seleccionados corresponden al énfasis que la doctoranda quiere realizar sobre algún aspecto concreto.

3) Los entrecomillados dentro de la conversación hacen referencia a palabras en las que no se ha podido distinguir al hablante.

4) Los corchetes y/o paréntesis son anotaciones estimadas necesarias por la doctoranda. Para mayor información acerca de cómo leer los resultados, acúdase a la metodología

a)Españoles

En el colectivo español de la muestra, se observa una mayor predisposición en el sexo femenino a creer en acontecimientos mágico-supersticiosos. Entre las participantes, la pauta predominante es adherirse a algún tipo de creencia. Sólo tres posiciones discursivas dijeron no profesar ningún tipo de creencias. El resto admite si no creer en ello firmemente, al menos, no sentirse cómodas ante determinadas circunstancias. En este sentido, la impresión que se desprende del discurso refleja, por una parte, la existencia de cierto pudor para reconocer abiertamente creer en estas cuestiones. En una sociedad altamente racional, confesar que se tienen creencias firmes en asuntos mágico-supersticiosas puede no proyectar a los demás una auto-imagen de persona sensata. Por lo tanto, las opiniones favorables tienden a inhibirse o expresarse con cautela. Por otro lado, se observa como las creencias son vividas con desasosiego. Se argumenta que no se cree en ello, pero se cumple con el rito porque aporta tranquilidad (ej: no pasar por debajo de un andamio). El fenómeno se denomina sotería, pertenece al inconsciente colectivo, y consiste en la reacción injustificada de protección que se obtiene de un determinado estímulo (Vallejo-Nájera, 2006:43).²

Asimismo, también se observa otra corriente, minoritaria, que consiste en la creencia ciega en estos temas como consecuencia de una experiencia personal previa. Ante la desesperación que produce en el sujeto determinado acontecimiento, por ejemplo, la enfermedad de un hijo, se aferra a una determinada creencia como estrategia para hacer

² *Los talismanes, amuletos, fetiches, mascotas, el tocar madera, colgar una herradura, etc., son elementos sotéricos. El sujeto sabe que no existe ninguna relación de causa-efecto entre el objeto o acto sotérico y la protección, suerte, etc., que se dice derivada de él, pero se siente más tranquilo utilizándolo. Muchas supersticiones tienen esta dinámica. Hay personas supersticiosas, familias que lo son y colectividades (regionales o nacionales; en España los andaluces son más supersticiosos que los castellanos, y los italianos, más que los daneses), en las que se transmite por contagio emocional la tradición supersticiosa como un elemento socio-cultural, y forma parte del inconsciente colectivo (Vallejo-Nájera, 2006:43.).*

frente al problema.³ Aunque también se sostiene esta postura sin ninguna razón particular (Sandra). El siguiente fragmento es un ejemplo de lo mencionado.

Nuria: Yo no digo que crea o no crea, pero esto de que ves un gato negro y ves una escalera y dices: “no voy a pasar por debajo” (...). Más que el decir voy a tener mala suerte y tal, es como decir, *¿qué puede pasar si paso por debajo de esto?*

“Te da respeto” [voz sin identificar].

Sonia: O pasar por debajo del andamio.

Andrea: Sí o que te pasan cosas malas juntas y luego dices tú, ¿no? y...

Alicia: Yo, en el mal de ojo, sí creo (...). Yo no creía, pero sí *me ha pasado una cosilla con el niño* y, a raíz de ahí, ya creí... de ahí la verdad, es que sí. Además, es que a mí me tuvieron que decir una oración que se hace y todo (...) porque es que mi hijo era todos los viernes, que se ponía pero malísimo y sí que es cierto...

Sandra: Y sí, tú viste que se le quitó.

Alicia: Es que sigue todavía, sigue todavía... tiene dieciséis años y seguimos todavía... y yo porque creo que eso es lo que tengo que hacer.

Sandra: Es que yo estoy en eso 100%. Todos esos temas sí. Todos esos temas, sí. Además es que he visto casos. Sí, yo eso, cien por cien.

Alicia: ¿Qué fuese eso o no? Pues no lo sé, pero mi hijo estaba muy malo, estaba muy malo. Que fuese eso o no, no lo sé, pero mi hijo llevaba quince días... Mira, cuando hizo el año, lo tuvimos que ingresar y no levantaba cabeza, dejó de andar, dejó de hablar, dejó de todo. Y una vecina de mi madre lo hacía [el mal de ojo] y tal y, bueno (...).

Sandra: Por probar...

Alicia: Qué te cuesta llevarlo, qué te cuesta hablar y le echó una oración esa que hacen y la verdad es que sí.

³ La creencia popular sostiene que los niños son especialmente vulnerables al mal de ojo (Pimentel, 1998). No es, por lo tanto casualidad, que dos mujeres, una en cada colectivo cultural, base su creencia en los temores que despierta en ellas las repercusiones del aojamiento sobre sus hijos.

(G2: Mujeres españolas; 20-39 años).

Entre los hombres, sólo una posición discursiva manifestó creer en el mal de ojo, como explicación posible a una mala racha que atravesaba.⁴ A diferencia de lo reflejado por los datos cuantitativos, entre los varones, sólo dos componentes de la estructura social niegan tajantemente este tipo de creencias mágico-supersticiosas.

En ambos sexos, se ha encontrado una característica bastante significativa y que consiste en revestir la creencia con argumentos pseudocientíficos. Si bien, se trata de una corriente dominante entre los hombres y muy minoritaria entre las mujeres. La racionalidad es el canal que facilita la aceptación de la creencia por parte del individuo. De este modo, se tiene la percepción no de creer en cuestiones mágico-supersticiosas, sino en acontecimientos no comprensibles por el individuo pero que tienen, en realidad, una explicación científica.

Román: (...) lees estudios de Parapsicología y demás, y ¡Joder! Están documentados y demás. Bueno, se supone que vienen de fuentes serias y demás y es cómo... o tienes presentimientos como algunas veces, algunas casualidades son muy grandes como, ¿simple casualidad? (...) o, ¿qué pasa aquí? Cosas raras como de esto que tengas un sueño muy extraño, muy improbable y luego suceda. No es que yo haya hablado de una cosa y esa misma noche cene espinacas y esa noche sueñe con las espinacas. “Estuvimos hablando de las espinacas hace unas horas, ¿te acuerdas?” Pero que tengas un sueño [carraspea los dedos entre sí]. A veces pasan cosas raras (...) ¿Que yo crea? Sí, yo creo que es muy raro, pero no sé lo que es.

(G1: Hombre español; 30-39 años).

Relacionado con lo que se acaba de ver, se observa como las explicaciones siempre se encuentran no en el “más allá” sino en el “aquí;” entendido éste como el interior del ser humano y la capacidad que tiene el propio hombre/mujer para moldear el ambiente. Se ha

⁴ *Ramiro:* “Pues yo en el mal de ojo, sí que creo porque últimamente (...). Yo mira que intento ser positivo, en plan de vamos a mirar las cosas desde otro punto de vista. Vamos a ser positivos y cada vez “pun, pun, pun” y una vez detrás de otra y ¡Joder! Y eso es una temporada, que no me voy a tirar así toda la vida, pero a lo mejor dura un año, pero ¡Maldito año!”

denominado como “creencias antropocéntricas,” es decir, la necesidad de explicar aquellas cuestiones que no se entienden desde parámetros racionales que tienen su origen en habilidades sobrenaturales. Se trata, en todo caso, de la reconstrucción ad hoc de concebir el mundo que se ha mencionado en el primer capítulo (Pérez Agote, 2000:535) y del sincretismo que se produce entre las distintas esferas, en este caso, de la ciencia y la creencia.

Ramón: Igual que tú tienes tu fuerza de aquí [Se refiere a Román. Señala el corazón], hay mucha gente con mucha más fuerza que tú... Son gente que tienen tanta *fuerza mental* que son capaces, en un momento dado, de joderte la vida porque, a lo mejor, estás en una época de oscuridad, de no tienes nada claro en la vida y tal y cual, y como haya alguien que te pueda pisotear mentalmente, te va a pisar.

Román: Yo estoy un poco de acuerdo contigo [Ramón] en el “chi” que llaman los chinos. En *la energía* y así.

(...).

Investigadora: Y los demás, por otros sectores...

Eduardo: Yo tampoco creo en el tarot, ni en los brujos y todo eso. Yo me voy más por el tema que te ha dicho él: quién te hable, cómo te hable, cómo te lo diga, pues te influye más o menos. Y te influye en el estado que estés, también. Influye mucho (...), el poder mental en eso.

(...)

Jaime: Yo creo que *todo tiene una explicación lógica*, digamos. Entonces, pues es posible que *haya energías*. La verdad es que la mente es muy poderosa, muy poderosa (...), no lo sé, no creo que haya que recurrir a ningún tipo de esoterismo ahí para que te (...).

(G1: Hombres españoles; 20-39 años).

Fede: No creo en eso, la verdad. Ni en horóscopo, ni en cartas, ni en (...). Yo creo en el rollo de karma, que lo puedes llamar karma o ir de buena onda. No creo, en absoluto, que por ser Libra vayas a encontrar más fácil el amor con una Cáncer.

(G5: Hombre español; 20-29 años).

En el caso de la posición discursiva encontrada en el grupo de mujeres, no se trata tanto de creer en las habilidades particulares de determinados sujetos, sino que la misma ciencia opera como una creencia. Y funciona de este modo, porque el sujeto no entiende el porqué de las cosas, simplemente, acepta su verdad porque se trata de ciencia.

Paloma: Yo creo mucho en la ciencia, la ciencia me dice cómo hacer cómo no hacer, no sé, el Punset, no sé, un poco de...es un poco la mezcla de un poco de psicología, un poco de neurología, un poco de cómo reaccionamos, no reaccionamos, cómo nos relacionamos, cómo nos comportamos, cómo no nos comportamos por qué nos comportamos de tal manera, por qué no. Yo creo en eso...No sé, me da una base, me da también unas respuestas a ciertas actitudes, pues una forma de buscar la felicidad, de cómo estar más a gusto, de cómo hacer que la gente que está a mi alrededor sea más feliz, no sé...

(G2: Mujeres españolas; 20-39 años).

Finalmente, hay que mencionar que no se han descubierto diferencias por edad en ninguno de los grupos analizados. Sin embargo, se ha detectado una semejanza cualitativa con respecto a las encuestas que muestran como los creyentes en Dios tienen una ligera tendencia a creer más en las supersticiones (sólo el 66,7% no cree en ninguna), mientras los ateos eran menos propensos (77% no cree en ninguna). Los resultados cualitativos reflejan que, efectivamente, los no creyentes no se adhieren a las creencias mencionadas por la investigadora, como el tarot, el horóscopo o el mal de ojo, pero sí se inclinan a aceptar otro tipo de creencias que tratan de justificar racionalmente.

b) Marroquíes

En el grupo cultural marroquí se han apreciado fronteras intra-culturales tanto en el tipo de creencias sostenidas por los hombres y las mujeres, así como por las causas que explican las distintas posiciones discursivas.

Por sexos, el grupo de las mujeres (G4), tres posiciones discursivas afirman creer en el mal de ojo, mientras otras tres no, lo cual indica que no existe una tendencia dominante

clara. Cuando se habla de la cuestión, Fátima pregunta a las demás si creen en ello, lo cual parece indicar que ella misma no opina lo mismo. Por su parte, Loubna no se pronuncia respecto al mal de ojo, pero sí en relación a la magia. Señala que no cree en ello. La líder del grupo, asegura que la magia no existe y con sus palabras finaliza el tema, pues las demás están de acuerdo con ella. La crianza de la mujer en la sociedad tradicional está fuertemente impregnada de elementos mágico-supersticiosos, ya que éstos son junto a la maternidad, uno de los escasos medios de los que dispone la mujer para hacer frente a su situación de debilidad en la sociedad (Moussaoui, 1985). La diversidad de respuestas no hace sino poner de manifiesto que la cultura de origen se encuentra en pleno proceso de cambio.

Las creencias propias de España como son el tarot o el horóscopo no son admitidas por las marroquíes porque tratan de averiguar el devenir ámbito que, según su cosmovisión, sólo corresponde a Dios. En este sentido es relevante que en aquellas creencias-mágico supersticiosas no pertenecientes a su universo cultural, se apele a Dios para invocar como un hecho evidente su no existencia. Por el contrario, no se aplica el mismo esquema dentro de las creencias insertas en el sistema cultural de pertenencia. Es decir, en este aspecto de la emocionalidad se observa que la puesta en cuestión se produce con elementos extraños al propio sistema de creencias, pero basándose en argumentos de índole emocional (religión).

Salima: A no, no, es sobre el futuro, el futuro solamente lo sabe Dios. Entonces yo no creo.

(...).

Zawra: Yo he visto el horóscopo, pero son para jugar, no lo creo.

Salima: Sí.

Zawra: Es sólo para verlo.

Fátima: Sí para leer.

(G4: Mujeres marroquíes; 20-39 años).

Las mujeres que creen en el mal de ojo encuentran en esta maldición una explicación a acontecimientos cotidianos de índole negativo que, aparentemente, no pueden ser aclarados desde la lógica. Es relevante destacar las diferencias desde el punto de vista de la práctica religiosa. La líder del grupo que no es practicante habitual del Islam tiene, sin embargo, convicciones que son calificadas de “exageradas.” Por último, quien niega abiertamente y en público ser musulmana, no cree en ninguna superstición mágico-religiosa, pero sí se adhiere a las posiciones que se han denominado como “creencias antropocéntricas.”

Sayyida: Yo creo en el mal de ojo, tía. Yo, a mi hijo, le digo cualquier cosa y de repente está jugando y se cae, y digo: ayyy, y se cae (...), yo sí que creo en el mal de ojo.

Salima: Exageras mucho también.

Sayyida: No, no exagero.

(...).

Zawra: Yo creo en el mal de ojo lo creo mil por cien, porque me pasan cosas, por ejemplo, si me río me voy a llorar después, sí por ejemplo veo algo que me gusta, se desaparece o se corta o algo la verdad que me...Eso no es bueno porque si lo crees va a pasar, pero cuando no lo pienso, pero que lo pienso o no lo pienso, me pasa.

(G4: Mujeres marroquíes; 20-39 años).

Salua: Yo no, yo en lo que creo es en la energía de cada uno, que puedes atraer el bien o atraer el mal, pero esa es energía de cada uno.

(G6: Mujer marroquí; 30-39 años).

Por el contrario, el discurso de los hombres mostró una convicción respecto a la existencia de la brujería, mientras que nadie mencionó creer en el mal de ojo. A diferencia de las mujeres, se aprecia un esfuerzo por la búsqueda de argumentos mediante los que justificar su opinión, es decir, supone una similitud con respecto a la actitud mantenida por los hombres españoles, pero que fundamenta su sentido, no en la racionalidad científica,

sino en el Libro Sagrado. Esta perspectiva es propia del Islam popular marroquí que se caracteriza por una serie de creencias enraizadas en costumbres ancestrales cuya fuente de legitimidad piensan que se sitúa en el Corán aunque, de hecho, procede del sincretismo arabo-bereber (Sierens, 1991):

“El Islam de las clases dominantes representa la ortodoxia, mientras que el de las clases populares se reduce a los ritos que han conservado un escaso sentido simbólico residual, y al mismo tiempo, se enriquece de creencias arcaicas y paisanas o mágicas que se transplantan. El conocimiento de los fundamentos espirituales de la Iglesia oficial (ya sea Cristianismo o Islam) requiere de un aprendizaje libresco (catecismo o escuela coránica) que ha sido siempre muy parcelario en las sociedades rurales; conocimiento que, por otra parte, estas sociedades han pasado bien, en la medida que los ritos, prohibiciones, tabúes y preceptos se integran en un fondo sincrético comunitario” (Taboada-Leonetti, 1987: 66)⁵.

A través de las creencias, se aprecian dos características de la estructura cultural básica, una de la dimensión emocional y otra del orden social en general. En primer lugar, el desconocimiento de la ortodoxia religiosa. En segundo lugar, la concepción de lo social que los musulmanes contemporáneos tienen del Corán y que se ve como verdad absoluta, y por lo tanto, incuestionable.⁶

Abdellah: El mal de ojo sí, el mal de ojo sí.

Rachid: Yo no creo en esas cosas.

Abdellah: Porque *está escrito en el Corán, hay pruebas que hablan de eso*, hay historias, yo creo, ¿no? ¿Estás de acuerdo conmigo o no? [Mira a Mulay].

Abdesalam: Yo creo en la brujería.

Mulay: La brujería existe, es la verdad. O sea, con pruebas, la brujería existe es la realidad. Es la realidad.

⁵ Traducción del francés (L.F.P)

Sierens destaca que tales rasgos también son característicos de las personas de la ciudad (Sierens, 1991).

⁶ Hoy en día, algunos musulmanes cultos ponen esta afirmación en tela de juicio, entre otras cuestiones, gracias al descubrimiento de unos fragmentos coránicos escritos en árabe antiguo donde se ha demostrado que la escritura original fue borrada, y posteriormente, reescrita (Eickelman, 2003:358).

Abdesalam: Existe porque sí, porque lo vi con mis ojos. Yo estoy seguro que la brujería existe (...). No la brujería que hacen esa (*hablan varios a la vez, no se entiende*), no, no, la brujería de verdad.

Ahmed : Claro que existe (muchos asienten).

Nassim: Claro que sí. Existe.

Mulay: Hacer, como hacen aquí en Marruecos, que puedes afectar en su salud, o yo que sé, que pasen cosas con su esposa, o yo que sé.

(...).

[*Hablan varios a la vez, faltan entradas, no se entiende quién dice qué y hacen caso omiso a las peticiones de respeto al turno de palabra de la moderadora*].

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

Sin embargo, aunque el mal de ojo apenas es mencionado entre los hombres marroquíes, el conocimiento del campo obtenido mediante la observación y la interacción con los alumnos en las clases de español sirve como contrapunto para asegurar que la creencia persiste y es relevante, además de reflejar una determinada concepción de la mujer. La mujer marroquí es temida porque se considera que utiliza artimañas mágicas para controlar al hombre y revertir el orden social en su favor. Resulta ilustrativo que A. apele al Islam como salvaguarda ante la amenaza. Es decir, se observa el uso instrumental que se hace de la religión con la finalidad de mantener y reforzar la sociedad patriarcal, y por tanto, de mantener el predominio del hombre.

Nota observacional: A. me ha contado una anécdota curiosa. A su modo de ver: “*De todos los países árabes y musulmanes del mundo, en Marruecos es el lugar dónde la mujer practica más la brujería y el mal de ojo. Casi el 75% lo hace.*” Interesada, le pregunto por qué se realiza tanto. Su respuesta fue clara: “*Las mujeres quieren controlarlo todo, pero el Islam lo corta*” [se ríe]. Finjo no entenderle y aclara: “*El Islam es contra, es contrario. Así estamos a*

salvo.” Y añadió como explicación que lo han aprendido de los judíos que son “*muy brujos.*”⁷

Las palabras de A. revelan una realidad acerca de la sociedad tradicional marroquí. La mujer crea una subcultura para hacer frente a la desigualdad existente entre los sexos en el plano social. De hecho, para sobrellevar la situación de dominación a la que se encuentra sometida se aprende el ocultismo, ya que su buen manejo implica ganar el respeto del hombre, quien teme caer bajo el influjo de sus malas artes (Moussaoui, 1985).

Si se centra el análisis en la variable de la etnia, sólo se detectan diferencias en una de las posiciones discursivas duales que expresa no creer en ninguna de estas cuestiones. No obstante, no nos atrevemos a sugerir la etnia como factor explicativo, pues se reúnen en esta variable otros factores que han de ser tenidos en cuenta. Se ha visto en el análisis cuantitativo que exista cierta relación entre nivel socioeconómico y la convicción en el mal de ojo (no así, para las demás creencias). En tanto que se adscribe al nivel superior de ingresos, dentro de los parámetros establecidos (véase la ficha de la participante en los anexos), y su mayor nivel cultural es posible que estos aspectos estén jugando un papel relevante. Asimismo, también es posible que la no creencia tenga como explicación su momento vital, pues se encuentra en un proceso activo de ruptura con la cultura de origen. Finalmente, no cabe mencionar ninguna diferencia respecto a la variable de la edad.

4.2.2 La religión

a) Españoles

a1) Características generales: El discurso de los españoles respecto a la religión se caracteriza por dos cuestiones principales que marcan la vivencia del hecho religioso, sea cual sea la posición discursiva (atea, agnóstica o creyente). En primer lugar, la influencia

⁷ Debo agradecer a Ignacio Castián por contarme ritos populares marroquíes y explicarme como el miedo a la mujer se centra en los dos ámbitos de la vida, donde ésta entra dentro del hombre, y por tanto, el varón se encuentra en situación de debilidad: la sexualidad y la comida. En ambas circunstancias el hombre se ha de salvaguardar de la mujer para evitar los daños que le pueda ocasionar, ya que son las dos únicas esferas de la vida que el hombre no puede controlar.

que la doctrina católica ha tenido en la socialización de los participantes aunque, posteriormente, se haya abandonado en la vida adulta. En segundo lugar, el rechazo abierto y manifiesto hacia la institucionalización religiosa que, como es obvio en el contexto español, se vincula con la Iglesia Católica. Rasgo que según Beckford, Garelli, Giner y Hervieu-Léger *et.al.* (Arroyo, 2006) es común a diversos países de Europa Occidental caracterizados por la transformación de las creencias y experiencias religiosas en línea con la cultura moderna, lo cual lleva aparejado el alejamiento de la ortodoxia marcada por las Iglesias (Arroyo, 2006).

Ambos rasgos se aprecian en las tres reuniones (G1,G2, G3). De los resultados emerge que lo religioso, en tanto que vinculación con lo sagrado, es prácticamente inexistente,⁸ mientras que el valor social de la religión como tradición cultural es una corriente presente no sólo en el grupo con edades comprendidas entre los treinta y los treinta y nueve años, sino también en el de las personas en la veintena. Por lo tanto, no parece confirmarse en esta investigación la hipótesis de exculturación del hecho religioso; al menos, en las franjas de edad estudiadas. Más bien, se confirman los datos cuantitativos de España como país “culturalmente católico” donde sólo el 22,2% de las personas entre veinte y veintinueve años y el 20,0% de los de treinta y treinta y nueve (véase capítulo tercero), se adscriben al catolicismo formalmente, aunque luego el 53,8% de los individuos en la veintena y el 70,6% de las personas en la década de los treinta se considere creyente. No obstante, pese a que dicha tendencia sea mayoritaria a nivel social (también en nuestros resultados cuantitativos, no así en cualitativos), está en declive y puede desaparecer en un futuro si los “católicos culturales” no transmiten esos mismos valores a sus hijos.

⁸ Es significativo del poco arraigo social que tienen las posturas institucionales o los nuevos movimientos carismáticos neoconservadores que, en ninguna de las reuniones mantenidas, surge alguien que represente esta parte de la estructura social. Si bien es posible que una posición discursiva (varón, 30-39 años) fuera un católico practicante o miembro de alguno de estos grupos y no lo expresara. No obstante, de ser así, es relevante que no lo manifieste porque denota el pudor con el que la fe es vivida por algunas personas cuando se saben en minoría. Para saber más sobre la emergencia de los movimientos de recristianización que han tenido lugar desde los años ochenta, así como comparar esta realidad con el mismo fenómeno en el judaísmo o en el Islam, véase: Kepel (2003).

Pronóstico difícil de vislumbrar, dada la esquizofrenia religiosa que se observa en los comportamientos.

Juan José Tamayo señala cuatro tendencias en el Catolicismo español actual: cultural, integrista, institucional y crítico (Tamayo, 2010).⁹ La corriente cultural entiende el catolicismo como un elemento fundamental para la identidad social y cultural de España. Dentro de esta postura se encuadra la vivencia de los Sacramentos (funerales, bodas, bautizas, primeras comuniones) como un acto social puntual sin continuidad y cuyo cumplimiento no implica adhesión a la doctrina, dogmas o moral de la Iglesia. Como se verá, la mayoría de las participantes mujeres se inscriben en esta tendencia, sean o no creyentes. También se detecta entre los hombres, pero como fenómeno minoritario. Por su parte, los integristas se caracterizan por no desear la separación Iglesia-Estado, defender los símbolos católicos en el espacio público, la papolatría, así como el ensalzamiento de la tradición y los concilios.¹⁰ En los grupos de discusión ninguna persona se adhiere a este parecer, lo cual resulta indicativo de lo minoritaria que resulta en el conjunto de la sociedad, aunque por su presencia en los medios de comunicación parecen más vigorosos de lo que en realidad es.¹¹ La versión institucional aboga por la centralidad de la jerarquía en un sentido patriarcal-vertical con el objetivo de salvaguardar el *status quo* de las instituciones religiosas: obispos, parroquias, congregaciones religiosas, etc. Por último, el catolicismo crítico está formado por redes cristianas de base, corrientes teológicas renovadoras, sacerdotes obreros, grupos de diálogo ecuménico interreligioso, etc. Debido a razones sociales, geográficas, étnicas, sexuales e ideológicas, la pluralidad es la nota distintiva. Apela al Evangelio como norma de conducta y criterio ético, concede una mayor

⁹ *Redes Cristianas*: TAMAYO, J.J. (2010): “El pluralismo en la Iglesia Católica” <<http://www.redescristianas.net/2010/07/31/el-pluralismo-en-la-iglesia-catolica-juan-jose-tamayo-director-de-la-catedra-de-teologia-y-ciencias-de-las-religiones-%E2%80%9Cignacio-ellacuria%E2%80%9D-universidad-carlos-iii-de-madrid/>> [Consultado: 28 de agosto de 2010].

¹⁰ No se incluye el Concilio Vaticano II que es visto como herético, reformista y desviado de la tradición”. (Tamayo, 2010).

¹¹ En España destaca el movimiento carismático de Kiko Argüello conocido como *Camino Neocatecumenal* que realiza una evangelización <<desde abajo>>. Existen otros grupos neoconservadores con gran cantidad de fieles, aunque no pueden ser definidos como carismáticos, entre otras cosas, porque su labor se realiza <<desde arriba>>. Dos ejemplos de esto último se hallan en el *Opus Dei* o los *Legionarios de Cristo*.

importancia a la orto-praxis frente a la ortodoxia, critica la institucionalización, la patriarcalización y la clericalización de la Iglesia. En la muestra seleccionada para las reuniones de grupo, nadie se ubica en estas coordenadas, lo cual, es sintomático de su escasísima relevancia tanto dentro de la Iglesia como en la sociedad.

Las posiciones discursivas encontradas responden a la misma realidad hallada en los datos cuantitativos, es decir, hay participantes creyentes, agnósticos o ateos aunque las proporciones no se corresponden con lo visto en el capítulo tercero. Los creyentes (una mujer y un hombre)¹² fueron una tendencia minoritaria y en el G2, minorizada. De los resultados se desprenden dos sensibilidades. La primera se caracteriza por ser una expresión formal de creencia que no se acompaña con el cumplimiento del dogma, esto es, los católicos no practicantes. Si bien, también se incluyen en esta corriente muchos practicantes que no siguen ni en la teoría ni en la práctica algunas directrices que la Iglesia Católica considera de gran importancia (Recio, 1995) y cuyo mejor ejemplo son las relaciones sexuales prematrimoniales. Se trata de la versión cultural ya mencionada. La creencia religiosa vivida por las personas que se adscriben a esta corriente “cultural” es denominada “*crístianismo de ajuste existencial*” (Aparicio y Tornos, 1995) y se caracteriza por vivir la fe “*a ráfagas*” esto es, “*recurrir espontáneamente a Dios en situaciones límite, como son las de notable necesidad o gran alegría. El alivio o ensanchamiento experimentado con ese recurso a Dios, realimenta, mientras dura, esta clase de fe*” (Aparicio y Tornos, 1995:41). En la sociedad española contemporánea es la tendencia con mayor número de seguidores. En este fenómeno de “*creencia sin pertenencia*” (Davie, 1994), los preceptos son vividos en clave alienante (“*algo que te meten*”) y se percibe que ejercen una influencia más allá de la capacidad de elección del individuo.

Alicia: Practicante porque me están metiendo. Yo, por ejemplo, mi hijo se está preparando para la Confirmación y tal, para ser

¹² Ya se ha señalado que probablemente, una posición discursiva se corresponda con la de un católico practicante. No obstante, como él no lo afirma verbalmente en ningún momento, no se cuenta su postura como creyente, dado que la técnica sólo puede analizar el discurso de lo que se dice. Aquello que no se dice debe ser señalado, pero no se puede poner en boca de alguien información no expresada de forma abierta y evidente.

catequista y tal...y bueno... Entonces todavía tiene una edad que hay que llevarle y hay que traerle. Entonces, estoy un poco más metida por eso. Vamos, no (...), pero bueno, *no soy practicante, pero sí soy creyente.*

(G2: Mujer española; 30-39 años).

Además de los rasgos mencionados, el extracto refleja una clara tendencia contradictoria. El rechazo de la Iglesia se vive en clave personal, pero en lo referente a la educación de los hijos, se opta por transmitir esos mismos valores descartados como modelo de vida para uno mismo. Las sucesivas encuestas del CIS sobre la religiosidad corroboran esta actitud paradójica de los padres españoles.

La otra posición discursiva “creyente” es de índole más espiritual y vincula la creencia con un sentimiento cuya función es ejercer como punto de apoyo en la vida. Elemento percibido por el sujeto como forma de convertirse en mejor persona. Se observa, por un lado, una clara individualización de la fe reflejada en el sentimiento religioso entendido en clave intimista. El rezo es el elemento que pone al individuo en contacto con Dios. La Iglesia como institución mediadora no aparece mencionada en modo alguno. Por otro lado, se aprecia como la religiosidad popular es el cauce a través del cual se expresa este sentir espiritual.

Juan: Pues yo, la verdad, yo soy creyente. Yo la verdad, sí que la he tenido. No es que me haya ayudado, ¿sabes? Pero *siempre me ha dado un punto de apoyo*, ¿sabes? El creer en algo, ¿sabes? Yo opino que eso de darle tu dinero a la Virgen de Los Dolores y yo tengo una casa en el Escorial y antes de pasar a mi casa, siempre voy a verla, ¿sabes? A coger agua del manantial y eso. Entonces, yo no creo que es así como él lo está diciendo [se refiere al *audio*], ¿sabes? Es la fe que tú quieres tener para ir allí a verla y demostrarla que quieres pedir por ti, ¿sabes? Por *mejorarte a ti mismo*. Entonces es como pedirle a una persona. No lo sé cómo explicártelo, ¿sabes? Tienes otro punto de apoyo, igual que tienes un punto de apoyo con tus padres, con tu familia, amigos y demás porque les cuentas qué te ha pasado el fin de semana o lo que tal. Pues también tienes un punto de apoyo en el sentido tuyo, ¿sabes? En el sentido de “quiero razonar yo solo,” ¿sabes? De voy a expresarme con mi fe,

¿sabes? (...). Para mí es una cosa que es importante tener en la vida. Tener fe en algo, ¿sabes? No te estoy diciendo en el cristianismo, ¿sabes? Porque igual que los moros tienen a Alá o lo que sea.

(G5: Hombre español; 20-29 años).

El trabajo cualitativo no ha detectado diferencia alguna por razón de edad, mientras que sí se reflejan divergencias o fronteras culturales por sexos a la hora de posicionarse como ateo o agnóstico. En primer lugar, se aprecia un ligero matiz que denota una mayor proximidad de la mujer con el mundo emocional-religioso y la tradición. En esta investigación, cuatro posiciones discursivas afirman no ser creyentes, una agnóstica y la última creyente. A diferencia del grupo de hombres (G2), la distensión en el grupo de mujeres facilitó que cada una se auto-definiera con libertad.

Andrea: Es que yo creo que es lo que te toca, ¿no? (...). Eres de aquí, pues somos cristianos o católicos, ¿no? Yo es que *creencias no tengo ninguna*, principalmente.

(...).

Paloma: Hombre (...) a mí por ejemplo me han educado, como a la mayoría de mis amigos, en una educación cristiana, vamos apostólica, nos llevaban a misa, no sé qué, no sé cuanto...y llegamos a la adolescencia, nos planteamos ciertas cosas, en el *instituto se da filosofía*, se da...no creemos en la Iglesia, *somos respetuosos con la gente que es creyente porque creemos que es bueno creer en algo*...nos alegramos que haya gente que tiene fe, porque no tiene dónde caerse muerto y menos mal que tienen fe porque si no, no tendrían nada. *Pero no creemos en nada*. Es más, sabemos de más religiones y la única que... (...) de las mejores *religiones la que mejor me parece es la budista* y eso que a mí me han educado en la cristiana, pero que *yo respeto a mis padres que son creyentes y tal, pero a mí no me van a vender, ¿el Infierno?* es que no sé que vivo aquí, ¿sabes? Es que no sé, me cuesta creerlo, no sé (...). Además me educaron en un mundo en el que el rico no cabía en el alfiler de (...) ¿sabes? Que no iba a entrar al reino de los cielos un rico y eso es mentira, aquí la Iglesia tiene mucho dinero...no sé, básico. La incongruencias no me...

Sol: Es que *para mí la religión es una cosa y la espiritualidad es otra*. Yo, en mi caso, no me considero atea. Los ateos son los que solamente (...), lo que ves (...). No me considero atea. O sea, no

soy religiosa, pero yo no me considero atea. La espiritualidad sí va conmigo. Es otra historia diferente, es un poco complicado.

[Se ríe].

Sandra: Yo en mi casa, por ejemplo, he vivido los dos bandos. Mi madre, por su parte, si es creyente...mi padre, sin embargo, no. Yo me bauticé porque quise con diez años porque quise hacer la Comunión; típico de los regalitos y todas esas cosas, pero en la Iglesia no creo ni creeré...*pero yo creo que hay ALGO, que hay algo, no sé dónde*, pero donde sea...pero, a mi modo, no al modo de cómo te digo, los curas o...pero bueno.

(G2: Mujeres españoles; 20-39 años).

El grupo varones (G1) está dominado por las posiciones discursivas de ateísmo, lo cual influye, claramente, en el silenciamiento de otras posturas contrarias. Un elemento de la estructura social no está de acuerdo con lo se dice (claramente expresado mediante el lenguaje corporal y los gestos), pero decide no manifestarlo. A nivel social, el perfil del ateo y del indiferente coincide *grosso modo* con los hombres asistentes a las reuniones: varones activos, menores de treinta y cinco años (Montero, 1986). Dinámica que se diferencia del *focus* (G5) donde una persona que se autodefine como creyente, mientras el otro individuo expresa una vaga necesidad espiritual, no canalizada formalmente, aunque señalaba cierto sentimiento de proximidad con el taoísmo. Se aprecia cómo, en la modernidad, la religión se convierte en un conjunto de creencias en donde cada uno decide qué elementos toma y cuáles no para elaborar un sistema de creencias personalizado.

Fede: Yo, por ejemplo, me bautizaron porque bautizarte no te bautizas tú. Yo me bauticé, hice la Comunión y incluso me confirmé, sin llegar a entender exactamente por qué. Porque estaba yo de adolescente, pues un poco de seguir la dinámica, ¿no? Entonces, yo me confirmé. A mí todo este rollo de... (...). A mí tu argumento (por Juan) me parece de puta madre. Yo, por ejemplo, *no tengo ese tipo de fe, así en ninguna institución en particular, pero yo sí creo que está bien, como base, tener algo en lo que creer*. Yo me rallé mucho y me puse a leer un montón de cosas de filosofía y de religión y de tal y encontré una cosa que a mí me gustó mucho porque me parece súper razonable y te deja muy en paz, que supongo que de alguna manera es cómodo, que es todo el rollo del taoísmo y todo eso, ¿no? No puedo decir que sea taoísta,

porque no he estudiado el Tao ni pollas. Es decir, es simplemente una cosa que a mí me parece súper bien y es un poquitito punto de apoyo. Es decir, yo creo que tú tienes tu vida interior y tus movidas y tener una cosa que, como poco, es un contraste con lo que tú piensas, está guay, ¿no? Porque tú tienes tus movidas, tus paranoias personales y tener algo que te *creas más o menos, estable que es fijo, pues está bien como contraste (...)*.¹³

(G5: Hombres españoles; 20-29 años).

Román: Yo creo que todo el mundo anda más o menos igual. *Quien tiene necesidades espirituales se busca sus alternativas.* Su imagen de Dios o de la figura que adore y luego lo que es la religión en sí, la siguen como quieren. Pero, las instituciones, las acaban abandonando porque no tienen sentido, o eres un fanático, en cuyo caso tampoco tienes tanta independencia para pensar y analizar como para pensar...

(G1: Hombre español; 30-39 años).

Del mismo modo, las posiciones ateas no se caracterizan por ser militantes, sino que se expresan como una mera toma de postura individual que no pretende imponerse a los demás, pero tampoco se acepta el proselitismo.

Ramiro: Yo creo que *nos han metido*¹⁴ el cuento de la caperucita roja y todos nos lo hemos creído. Pero, yo no creo ABSOLUTAMENTE EN NADA de eso. Yo creo que es una secta como tantas. Lo que pasa es que ha sido en mayor tamaño.

[Asienten todos menos Rogelio que se queda callado].

(...).

Ramón: Con poco que te informes, te das cuenta que todo es mentira. Nos lo han metido (...). Bueno, nos lo han metido a quien se lo ha querido meter. A mí es que, *unos años me lo han metido* como a cualquier (...).

Ramiro: [Asiente e interrumpe]: Como a cualquier niño.

¹³ La búsqueda de algo fijo en un mundo cambiante es uno de los motivos señalados en la literatura científica por el cual el Islam resulta atractivo a las personas de segunda generación. Es relevante encontrar el mismo discurso en una persona no musulmana. Se observa como, el fenómeno religioso actúa del mismo modo sobre individuos jóvenes, que viven un mismo contexto, el europeo, con independencia al grupo cultural de pertenencia.

¹⁴ Vuelve a aparecer la religión como algo alienante que actúa en contra de la voluntad del sujeto.

(...)

Ramón: Un poquito de querer informarte y yo no es que sea, que no llevo comisión, pero que para eso, *Internet hace mucho*. Muchas versiones, puedes ver mucho, muchas cosas. Además, si tú te fijas, *la gente de alto intelecto, no cree en nada de eso*. (...). Yo creo que la gente, quizá porque venimos, por lo menos aquí en España, de una Guerra Civil. Hubo mucho analfabetismo en esa época, y de alguna forma, ahí fue cuando se creó todo. Aquí, en España, sobre todo, el tema de la Iglesia era “pi,pi,pi,” a piñón.

Román: Asiente.

(...).

Eduardo: Se va evaporando.

Ramón: Ya es muy difícil de derruir. *Yo no me voy a encargar de derruirlo. Paso. Directamente, paso.*

(...).

Jaime: Yo soy ateo. A ver no me interesa (...). No sé, yo la manera que tienen ellos de intentar, eh (...) yo que sé de embaucarte o de prometerte o yo que sé, de la religión. Unos te prometen unas cosas, otros te prometen otras, con tal de conseguir adeptos.

(G1: Hombres españoles; 20-39 años).

En los extractos de G1 y G2, se puede apreciar un rasgo común, la contraposición entre racionalidad y creencias religiosas que llevan a cabo algunos miembros de los dos grupos. Ya sea el estudio de la filosofía que le hace replantearse sus creencias,¹⁵ ya la información disponible a través de Internet son vistas como opuesto al hecho religioso. Se vincula éste a la falta de racionalidad por parte de quien lo sostiene. Hecho que es una evidencia, dado que lo emocional es de suyo, no racional. El dato resalta otro aspecto más de la secularización, caracterizado por la creciente racionalización y universalización de las conciencias, cuya clave está en el abandono de la mentalidad dogmático-apriorística, que hacía de la fe la única guía del conocimiento (Montero, 1986:134.). Las ideas deben

¹⁵ Resulta ilustrativo que la líder del grupo, en este fragmento, hable en primera persona del plural para referirse a una circunstancia que quiere transmitir como algo, no circunscrito exclusivamente a ella, sino también a su círculo social cercano.

someterse a la prueba de los hechos. En todo caso es relevante que, precisamente, en las personas con una postura más “racionalista” puedan detectarse otro tipo de creencias como se vio en el consiguiente apartado. Si bien no son conscientes de que la creencia opere en ellos mismos como tal. Aunque los participantes no lo expresan de este modo, se pone de manifiesto la asociación entre religión y retraso. Circunstancia en la que se aprecia una similitud transcultural con los marroquíes. Retraso que se vincula con la irracionalidad o como resultado histórico de un determinado contexto sociopolítico.

La segunda frontera intracultural está de algún modo relacionada con la primera. Las mujeres manifiestan un mayor respeto hacia el hecho religioso (lo cual no es impedimento para que aflore la crítica a la Iglesia por encima de cualquier otra consideración) derivado del contacto directo con alguna institución y el afecto por los seres queridos, así como el mayor apego a las tradiciones. De hecho, este rasgo denota que la existencia del catolicismo cultural engloba no sólo a los creyentes no practicantes, sino también a los ateos. Algunos autores han hablado del <<poder civilizatorio>> de la religión.

Sol: (...) Por circunstancias (...) no he vivido nunca la religión católica. (...) Y, sin embargo, yo he tenido...bueno, por supuesto no creo en la Iglesia y en el Vaticano (..), soy antipapa...y, sin embargo, *he tenido muy buena experiencia con gente creyente* (...). Incluso he sido voluntaria de Caritas, sé un poco como funciona el tema...que una cosa es ser como corrientes humanistas, yo estoy de acuerdo con...me parecen genial las religiones, si sirven para eso, ¿no? Que, en teoría, están para ayudar a los demás. *Pero lo que no creo es en la jerarquía.*

(...)

Paloma: Yo por ejemplo que no soy creyente sí que he tenido contacto con la Iglesia porque me han... educado en ese ambiente he conocido a curas muy buenos, muy sociales, que sí que se han dedicado a ayudar a la gente. Sí que he tenido buen contacto con gente. Entonces, yo respeto también a las personas pero no creo en (...) ni en Dios, ni en fuerzas, ni en espíritus, ni en la reencarnación, ni nada...

(...).

Nuria: (...). En mi caso, yo no mezclo la creencia que tengas cristiana con la Iglesia.

Sandra: Yo tampoco.

Nuria: Y los curas y el Papa y las...

Sandra: Eso es. Eso, no creo en nada.

Nuria: Si tú te tienes que influir por lo que ellos te están contando, no vas a creer nada.

Sandra: Y mejor que no lo creas.

Nuria: Y no, no. Yo por lo menos, no lo creo [Iglesia].

(...)

Andrea: Y mejor que no lo creas...porque...

(...)

Nuria: Yo creo también, que un poco, existe la TRADICIÓN. Que más que creamos en algo o dejemos de creer en algo, por lo menos en mi caso, es un poco la tradición. *En mi casa estamos todos bautizados, todos hemos hecho la Comunión y todos estamos casados por la Iglesia.* Y un poco más que tú creas o no creas es un poco la tradición, qué más me da casarme en el juzgado que casarme en la Iglesia o vivir en pareja, cuando a mi madre, *le voy a hacer una ilusión tremenda si me caso por la Iglesia.* Pues me caso por la Iglesia, o sea es un poco tradición...es un poco, pues así.

Paloma: En mi caso, yo tengo una hermana, mi hermana es creyente y yo, por ejemplo, *sí guardo la tradición de la Cuaresma,* ella no...y yo vamos de la Cuaresma.

Nuria: Ya pero esa es tradición, no es que creas o dejes de creer. No es que creas en la Cuaresma, es la tradición, simplemente, y lo haces porque mi madre lo haría o mi abuela lo haría, ¡Pues lo voy a hacer!

(G2: Mujeres españoles; 20-39 años).

En definitiva, no se quiere terminar el apartado sin mencionar las críticas que recibe la Iglesia como institución. La característica de rechazo a la institucionalización religiosa es

una pauta de experiencia religiosa propia de las clases obreras urbanas que se ha extendido al resto de la población como tendencia mayoritaria (Davie, 1994: 106). No obstante, se trata de críticas estereotipadas¹⁶ en donde, tal y como señalan Aparicio y Tornos (1995:61), se muestra “*la distancia hacia un aparato eclesiástico cuyo funcionamiento, por lo demás, no interesa mucho conocer*” (Aparicio y Tornos, 1995: 61).

Resulta relevante que no emergieran críticas a la estructura jerárquica y patriarcal de la Iglesia, lo cual se ha interpretado como fruto de la casualidad. Aunque también muestra como la percepción de incoherencia entre un modo de vida predicado y la riqueza institucional son elementos peor aceptados que los relativos a la organización interna. Por último, y en relación a esta cuestión, se ha tenido ocasión de ver en todos los grupos que la vinculación del término Iglesia se realiza con su faceta institucional y de poder. Característica por otra parte, propia de la sociedad española, como ya han detectado otras investigaciones cualitativas previas (Aparicio y Tornos, 1995). No obstante y en contraposición a la opinión tan negativa mostrada en términos generales, Cáritas fue mencionada de forma muy positiva por su labor asistencial. Recio (1995) asegura que la organización ejerce de forma latente como puente entre las Administraciones Públicas y la jerarquía eclesial. Los resultados aquí obtenidos parecen estar en consonancia con esa apreciación.

a2) Matrimonio religioso: La opción por el matrimonio religioso es una corriente claramente minoritaria. Sólo una posición discursiva masculina afirma que se casaría por la Iglesia. Entre las personas ya casadas o que se casarían por la Iglesia, los motivos aludidos se circunscriben a la tradición (G1 y G2) y la percepción de practicidad que ello conlleva. Las mujeres no mencionan si se casarían o no en un futuro, pero coinciden en señalar su preferencia por este tipo de enlace porque “*son más bonitos*”. Es más, no se trata de algo

¹⁶ La incoherencia entre los valores de pobreza que predica la Iglesia y la riqueza del Vaticano sale en los grupos en G1 y G2. Asimismo, el poder del que goza también es cuestionado. Para más información: véase las correspondientes transcripciones.

que se cuestione. Sólo una posición discursiva menciona el valor del acontecimiento como algo intrínsecamente religioso y otra posición discursiva asegura preferir el juzgado por ser una opción menos onerosa. Entre los casados, únicamente una participante menciona estar casada por la Iglesia (véase cita ya mencionada). Los demás no se pronuncian, aunque suponemos casi con total seguridad, que dos elementos de la estructura lo estaban. En todo caso, y con independencia del enlace contraído, sí se observa una mayor preferencia por el matrimonio, y en concreto, por el de tipo religioso en las dos mujeres de más edad del grupo, casadas y con hijos. Aunque todos los que apuestan por un matrimonio religioso, la razón esgrimida es la tradición.

Eduardo: Yo, la verdad es que mi familia me (...). Estoy confirmado, estoy bautizado. Pero a partir de ahora, yo (...). *Y me caso por la Iglesia, pero NO porque yo crea en la Iglesia, sino porque es una metodología de España* y [no se oye porque Ramón interrumpe].

Ramón: A la larga te trae problemas no casarte por la Iglesia.

Eduardo: Ya, efectivamente. Te miran mal y...

Ramón: No y a niveles estamentales también muchas cosas, según tengo entendido, también te da problemas

(G2: Hombres españoles; 20-39 años).

Nuria: (...) Pues me caso por la Iglesia, o sea es un poco tradición...es un poco, pues así.

Sandra: Por tradición.

(...).

Sonia: (...) vestido blanco lo puedes llevar también en un juzgado si te casas.

Alicia: Pero no es lo mismo.

Sonia: La Iglesia es más bonito, la ceremonia más...pero vamos...

Nuria: Es menos frío.

Alicia: Es distinto.

(G2: Mujeres españoles; 20-39 años).

En definitiva, y pese a que ciertos estudios hablen de exculturación del catolicismo en la vida social, dichas conclusiones no pueden ser extraídas de los resultados de esta investigación. En las personas con las edades comprendidas en este estudio, todas ellas salvo una mujer han recibido una educación católica. Muchos han pasado por los ritos preceptivos y, quienes tienen hijos y personalmente afirman desvincularse de la tradición recibida, transmiten a sus hijos esos mismos valores que ellos han rechazado.

b). Marroquíes

b1) Introducción: En este tema, como en otros que se verán a lo largo del capítulo, a los hombres les cuesta ceñirse al tema propuesto, ya que hablan entre ellos prestando escasa atención a las directrices de la doctoranda. Circunstancia que durante la moderación se entiende en clave negativa. Sin embargo, llegada la fase de análisis se ha podido comprobar como el “haber matado al padre” que sugiere Ibañez (2003), refleja que las interacciones entre ellos han creado un auténtico grupo de discusión. Elementos como el control y la deseabilidad social, se muestran en toda su plenitud. Quieren evidenciar que hablan en nombre de los marroquíes y algunos participantes se auto-designan portavoces. Comunidad de la que se desea ofrecer una imagen concreta: aquella de musulmanes piadosos cumplidores con las exigencias de su fe. La lógica de esta dinámica se encuentra en mostrar una conducta socialmente adecuada en la cual se ofrece una buena imagen individual y colectiva, y por lo tanto, el mal comportamiento de un miembro es reprobado por los demás, ya que se percibe que afecta al resto del grupo (Castián, 2003:182).

La reunión de los varones (G3), se desarrolla en una continua tensión latente entre dos posiciones discursivas. Por un lado, la del líder del grupo, a quien se va a identificar como corriente de afirmación identitaria de tipo religioso. Por otro, el contralíder oscila entre el enfrentamiento verbal y el sentimiento de vergüenza por no ajustarse a los cánones establecidos, y por ello, la disposición a guardar silencio en otros momentos, e incluso, dar la razón al líder, ya que la mayor locuacidad de éste, le deja fuera de juego. Aspecto que es

de especial relevancia en la profesión de fe (*shahada*) y en determinadas prácticas (como por ejemplo, la oración). En todos los casos, se hace más hincapié en el deber ser, que en lo que efectivamente, ocurre. Las intervenciones del resto suelen ser puntuales, para matizar algo, o para expresar una opinión contraria cuando se sienten directamente aludidos. Lo más frecuente, no obstante, es el silencio estructural en un primer momento y la algarabía después. Como consecuencia, hay información perdida porque hablan a la vez y ha sido imposible transcribir y/o entender todo lo que se dice.

El siguiente extracto es un ejemplo de las características generales mencionadas y la tónica general del grupo. Asimismo, se observa un rasgo significativo, la asociación de la religiosidad con el retraso (igual que entre los españoles), así como la ya conocida vinculación entre occidentalización e irreligiosidad. Esto es, pese a la afirmación musulmana común a todos los participantes varones, se desprende un deseo de libertad que tiene el modelo occidental como referencia.

Mulay: (...) Yo creo que no somos todos iguales aquí somos también de diferentes zonas de Marruecos, y cada uno yo creo que tenemos diferentes ideologías, ideologías no, quizás, pero...

Abdellah: ¿¿¿Cómo???? ¿Cada zona más o musulmana o qué?

(...)

Nassim: Sí, sí...Son de hacer la primera calera [los del norte]. hasta la última. De hacerlo, todo, todo.

Mulay: Sí, los del norte siempre decimos que somos más conservadores que los de *dahiliya* (el interior), o sea, los del interior. Eso siempre (...) somos nosotros más conservadores, hay más intimidad entre personas. Lo que es el interior de Marruecos *está más occidentalizado*, es como Francia, es como algo...

Nassim: Un segundo, tú vas a Tánger y es impresionante y más que aquí. Aquí, a lo mejor las chicas van con una mini falda hasta aquí pues, ahí, ahora van hasta aquí (señala que

las faldas de las chicas españolas son más largas). *A ver si me entiendes, que hay más libertad, más...*

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

En este sentido, lo que menos importancia tiene es la “verdad” de la opinión del líder del grupo acerca del distinto nivel de religiosidad en función del lugar de procedencia geográfica,¹⁷ sino su actitud, considerada a sí misma como experta y el inmediato cuestionamiento de ésta. La intervención que matiza la realidad expuesta refleja la vinculación inconsciente entre religiosidad y falta de libertad, lo que se trata de contrarrestar ofreciendo una visión de la realidad marroquí que se intuye más moderna, y por lo tanto, más adecuada para reflejar en el grupo. Modernidad cuyo cauce de expresión entre los hombres, no se sitúa en cambios dogmáticos o de principios, sino que utiliza la forma de vestir como indicador de cambio.

En el grupo de mujeres G4, así como en el *focus* femenino (G6), el control social también será una característica presente, pero no se aprecia todo el tiempo, ni con enfrentamientos tan directos. De hecho, si no fuera por la reacción que generó la negación de la profesión de fe (G6), se habría interpretado los datos argumentando una mayor tolerancia femenina hacia las desviaciones. Rasgo que todavía se sostiene, pero al que se ha de incluir una salvedad, excepto en la profesión de fe.

b2) Primer pilar: Profesión de fe (Shahada): La profesión de fe goza de la unanimidad entre los participantes, a excepción de la posición femenina dual. El acuerdo en este punto es fundamental, pues se trata de la característica que determina que un individuo sea considerado miembro del grupo. No es extraño, por lo tanto, que se trate del principio más olvidado o menos citado (Bariki, 1986). Probablemente, se debe a que se da por supuesto. Por este motivo, hasta las posiciones “desviadas” y no observantes convergen en este

¹⁷ En todo caso, no deja de ser sorprendente que se asocie la menor religiosidad a la occidentalización y no a los procesos de secularización endógenos de la propia sociedad marroquí (Tozy, 2000). Aunque no se explicita un juicio de valor al respecto, se intuye cierta asociación de lo occidental en términos negativos, pues conlleva una pérdida de la religiosidad, representada ésta como lo “tradicional marroquí”. Esta última idea acerca del Magreb como atalaya islámica que, en un momento de su historia, debió de sufrir la colonización francesa puede verse en Tozy (2005:99).

aspecto. De hecho, la líder del grupo G4 que, expresa en algún momento beber alcohol y no rezar, considera motivo de ofensa lo que percibe como un cuestionamiento de su condición de musulmana.

Moderadora: Ahora sí vamos a hablar un poco del Islam ¿Los cinco pilares? (...). *Shahada*, sí o no...

Salima y Zawra: Sí.

Salima: Es la primera porque si no, no eres musulmana.

Moderadora: Bueno, pero a lo mejor hay alguien que no...

Sayyida: No, yo sí (...), tampoco me vengáis a ofenderme (...).

(G4: Mujeres marroquíes; 20-39 años).

La religión tiene, por lo tanto, un valor simbólico de pertenencia a una comunidad (Pumares, 1996a:148; Lacomba, 2001:223) donde casi todos se declaran musulmanes aunque se vulneren sus principios (Lacomba, 2001). No en vano, como asegura un participante, si la profesión de fe no se cumple, “se rompe todo.” Nótese, en el siguiente extracto, cómo acapara el discurso el líder del grupo, sin ofrecer posibilidad al disenso.

Mulay: La fe, lo más importante la fe.

Moderadora: ¿Todo el mundo se considera...?

Mulay: Sí, la creencia fundamental en Dios y en su profeta Mohamed.

Moderadora: Y en general, ¿se comparte?

Mulay: Sí, si no se comparte este pilar *se rompe todo*.

(...)

Mahfud: Yo la verdad en mi caso, esto de la fe lo tengo claro, lo tengo ya fijo, y espero que no voy a cambiar (...). Yo cuando nací ya soy musulmán.

Abdesalam: Sí, la fe la tenemos todos.

Abdellah: La tenemos, la tenemos todos.

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

En la actualidad, la identidad islámica está en alza. El estudio realizado por el *Pew Research Center* muestra como el 79% de los musulmanes en España (*Pew Research Center*, 2006: 9) cree que el sentido de pertenencia religioso es muy o bastante fuerte y un 75% valora este hecho de forma positiva (*Pew Research Center*, 2006: 10).¹⁸ Por su parte, las sucesivas oleadas de los estudios de *Metroscopia* revelan como, desde que comenzaron a realizarse estos estudios de opinión en 2006,¹⁹ la religiosidad de la población musulmana en España ha aumentado un punto. En 2009, se situaba en 7.8 en una escala de uno a diez, frente al 6.8 de 2006 (*Metroscopia*, 2010).²⁰ Datos que, desde *Metroscopia*, han sido interpretados en clave cultural como: “(...) *expresión de una seña de identidad cultural, profunda y difusa, que como indicación explícita e inequívoca de práctica religiosa efectiva. Es decir, más como signo de identificación con un marco cultural y valorativo muy amplio y plural que un conjunto dogmático específico, rígido y cerrado*” (*Metroscopia*, 2010:10). Sin embargo, discernir de qué manera se vive esa identificación se encuentra más allá de las posibilidades del análisis cuantitativo. Los resultados de esta investigación parecen mostrar un tipo de instalación migratoria de índole grupal, lo que en Francia fue identificado a finales de los ochenta (Lévau, Kepel, 1987) como una relación con la sociedad de acogida fundamentada en la inserción comunitaria y no en la integración individual. Esta perspectiva es otra forma de interpretar los datos apuntados.²¹ Ante la realidad que se presenta caben dos interpretaciones: una de ellas, ya ha sido explicada por *Metroscopia* y se trataría de un mero sentimiento de pertenencia cultural.

¹⁸ No se disponen de datos desagregados para el colectivo marroquí en particular.

¹⁹ Se recuerda al lector que las estadísticas, se publican un año después. De modo que los resultados de 2006, aparecen citados como de 2007, año de la publicación, y así sucesivamente.

²⁰ Los datos correspondientes a los años situados entre 2006 y 2007 son los siguientes: 7.6 en 2007 (*Metroscopia*, 2008), 7.7 en 2008 (*Metroscopia*, 2009).

²¹ Una literatura que refleja los mecanismos a través de los cuales, la identidad religiosa se refuerza dentro del contexto migratorio, especialmente en la gente joven, pues aporta seguridad en un contexto de adaptación, puede encontrarse en: Mirza (1989), el estudio de Mc Grown citado en Zine, (2002); Jacobson (1998). Asimismo, en ciertos casos identificados como ampliamente minoritarios y correspondientes a segundas generaciones, se ha podido apreciar una asertividad musulmana reivindicativa y agresiva (Jacobson, 1998).

El Islam marroquí tiene una serie de características que marcan las dinámicas sociales, y por lo tanto, se reflejan en lo que se expresa en grupo. En primer lugar, se caracteriza por la búsqueda del consenso social (Dassetto, 2004). Así se interpretan los silencios, ya del contralíder (G3), ya de la líder (G4), que en determinados momentos, no quieren generar más tensión. El consenso social es, según Eickelman, fruto de la noción de igualitarismo de todos los creyentes (Eickelman, 2003). Por lo tanto, aunque no se esté de acuerdo con el comportamiento de otra persona, nadie puede expulsar a alguien de la comunidad de creyentes (*Umma*) si, previamente, la persona en cuestión no se ha auto-excluido.

Zawra: Conozco gente que es musulmana y beben. Tú sabes que es prohibido en el Corán, pero yo no quiero, por ejemplo, decir tú no eres *muslim*.

Fátima: No, no puedes [varias asienten].

Zawra: Porque es algo entre tú e Dios...

(...)

Sayyida: Un día seré como tú y me pondré el pañuelo en la cabeza y todo. E, ¡Dejar de pegarme!

(G4: Mujeres marroquíes; 20-39 años).

En segundo lugar, la religión se vive de manera comunitaria (Tozy, 2005; Sayad, 1987; Sierens, 1991). Sin embargo, en inmigración la fe se individualiza, o como mínimo, surge una autoconciencia que obliga a ejecutar determinadas reelaboraciones. Lacomba (2001:218) habla del “*paso del creyente tradicional al actor religioso que pone en práctica acciones religiosas fundamentadas en explicaciones que tratan de buscar su propia racionalidad*”. La fe se transforma en algo personal, porque a diferencia de la sociedad de origen, el “ser musulmán” ya no es un hecho automático, sino que, “(…) *les exige reflexionar sobre ello y plantearse su acomodación y manifestación en el nuevo marco*”

(Martín *et. al.*, 2003: 130).²²Proceso reflexivo que es consecuencia de tener que amoldarse a una sociedad plural y que discurre paralelo a otros fenómenos como las dinámicas de reelaboración identitaria (Vertovec, 2001).

Por los motivos mencionados de supeditación al grupo, sólo quienes se encuentran en un proceso de ruptura con la cultura de origen expresan su no adhesión en público. Es significativo lo visto en el extracto anterior, la líder del grupo se siente atacada y quiere reflejar cómo terminará acatando las normas del grupo. Por eso se afana en buscar la aceptación y comprensión del resto asegurando que algún día cumplirá con lo que ella misma dice considerar que es lo correcto, la moral islámica. Por el contrario, la mujer dual representa la contestación abierta y manifiesta, pues aunque admite un deísmo vago, se niega a vincularse a religión alguna. La afirmación es considerada como un hecho grave por la otra participante, quien no ocultó su enfado ante tal declaración. Este hecho tuvo lugar en el tema de la identificación como marroquí y/o musulmana, que en el grupo de discusión tuvo lugar antes que las preguntas acerca de los pilares. Semejante declaración supuso el inicio de una hostilidad entre las participantes, abierta en un principio, y encubierta después. Cabe añadir, que desde entonces, la participante habla en clave personal y se refiere a la comunidad marroquí como algo ajeno a la posición discursiva rupturista, aunque evita entablar conflictos con su compañera. De hecho, al conocer la posición de la dual, opta por no continuar con la discusión en el momento en el que se trata el tema de los pilares. Se explica este detalle minuciosamente, pues en esta parte de la transcripción no se refleja la contrariedad que esta circunstancia supuso en la dinámica grupal, reducida en el *focus* (G6) a ellas dos y la moderadora (véase el apartado de la identidad).

Salua: Hombre, yo los pilares pues la verdad es que yo no practico el Islam, no, para nada, o sea *no voy a decir que practico o que creo*, que creo bueno creo sí en algo, no sé exactamente qué, pero hay algo, yo es que para mí las religiones, cuando me parece que

²² Tendencia señalada por Muñoz que, efectivamente, existe, pero que sólo es atribuible a las clases medias (Dasseto, 2004) y que hemos tenido ocasión de comprobar en el campo (Ferreiro, 2010). Para más información acerca de las causas que han llevado a vivir el Islam sólo como religión, véase: (Roy, 2002).

son todas un poco parecidas, o sea, siempre hay algo en común entre todas las religiones, y por eso, *yo en tema de religión no creo ni en una ni en otra, ni en el Islam ni en ninguna otra.*

(G6: Mujeres marroquíes; 30-39 años).

En definitiva, no existen diferencias por sexo y edad. Sólo la posición discursiva, inserta en la variable étnica, en su modalidad dual, refleja variación donde se han apreciado dos tendencias: rupturista y de afirmación identitaria islámica.

b3) Segundo pilar: oración (salat): El rezo preceptivo consta de cinco oraciones diarias que se han de realizar en distintos momentos de la jornada y cuya finalidad religiosa consiste en adorar a Dios y recuperar el ritmo creador (Vega, 2004:69-70). Desde el punto de vista social es el principio más conocido, seguido de la peregrinación a la Meca, el Ramadán y el *zakât* (Bariki, 1986), pero también el que antes se abandona en inmigración. Si bien, en los últimos años, la observancia habitual se ha incrementado once puntos. Así, la autodefinición de “musulmán muy practicante” ha seguido una tendencia de ascenso de un 41% en 2006 a un 52% 2009 (Metroscopia, 2010:10).²³ A principios de los noventa, Sierens (Sierens, 1991:166) apuntó que el incremento de la práctica religiosa es uno de los rasgos que definen el Islam vivido por la primera generación, ya que el aumento de la devoción tiene como finalidad trascender la incertidumbre y/o el carácter provisional del proceso migratorio. Por lo tanto, concluye este autor, no se trata de una reafirmación de la fe en cuanto a tal, sino un repliegue comunitario adoptado como estrategia para hacer frente a los desafíos, tensiones y desarrollos culturales que tiene la familia marroquí inmigrada (Sierens, 1991:166).

En los grupos realizados, se detecta que la práctica ocasional, posiblemente, es la pauta dominante. Pero dado que este comportamiento no es lo “ortodoxo” ni lo propio de un buen musulmán, requiere de una justificación auto-exculpatoria. Como se desprende del fragmento que se muestra a continuación, la incompatibilidad entre vida laboral y oraciones es señalada por los no practicantes. Hecho que se ha entendido como una excusa por no

²³ Los datos de 2007 y 2008 son 49% (Metroscopia, 2008 y 2009).

cumplir lo que se ha interiorizado como un deber. Los datos cuantitativos señalan que únicamente un 14% (Metroscopia, 2010)²⁴ considera que existen obstáculos para la práctica religiosa en general, y el encaje de la oración con el ritmo social tan sólo es mencionado por un 4% (Metroscopia, 2010).

Por el contrario, los “muy practicantes” anteponen el deber religioso a las exigencias de la vida social, sea cual sea la circunstancia. A modo de ejemplo, se relata una anécdota de una entrevista en profundidad realizada por la doctoranda donde el entrevistado (varón, 29 años, arquitecto) contaba que rezaba en el baño, sin el conocimiento de sus compañeros (españoles), pues no quería que estuvieran al tanto de su práctica religiosa (Ferreiro, 2010).

Mulay: Pero yo siempre he rezado, cuando era la hora de comer, y cuando eran las cuatro, pues le digo [al jefe], mira, son las cuatro, el otro va a tomar, yo que sé, a fumar, pues digo “tú te has tomao tus cinco minutos, yo voy a rezar”.

Abdesalam: Pues tú tienes un jefe que es bastante bueno.

Mulay: A mi jefe no tengo ni por qué contárselo, tú empiezas a las ocho a lo mejor y nosotros paramos a la una para comer, pues te quedas hasta la una y diez, y ya está, y luego compensas.

(...).

Mahfud: Hablo en mi caso, por ejemplo, yo *la verdad lo del rezo lo llevo sagrado ya, yo por ejemplo mi religión está ENCIMA DE TODO ESTO, y eso lo tengo muy claro.* Si por ejemplo yo estoy en el trabajo, y antes de trabajar hablo con el jefe “pues mira, tengo esto, esto, esto”; si él no está de acuerdo, pues le digo hasta luego. Esto, lo digo en la entrevista, y la verdad es que he tenido problemas, claro, porque hay jefes que no te aceptan, ¿me entiendes? (...). Porque rezos en nuestro país no hay ningún problema, y esto es una cosa importante (...).

(...).

²⁴ Los datos correspondientes a olas anteriores son los siguientes: 13% (2006 y 2007) y 17% (2008). Fuente: Metroscopia (2007, 2008, 2009, 2010).

Abdesalam: Yo veo una cosa, lo más importante yo creo que es para practicar una religión aquí en España es MUY difícil. Y ya está (...). Porque yo viví eso, en una empresa, porque estuve en una empresa ocho años de encargado y vi cómo la gente no, no, no dejaban a la gente rezar. Es que no dejaban. Es que no dejaban. En Ramadán, cuando llegaba la hora de comer, pues no dejaba a la gente comer en la hora, y es un forjado que están echando hormigón y van a dirigir tres personas que van a comer, pues van a dejar el forjado...

Mulay: Pues, cámbiate de trabajo.

Mahfud: Hay casos difíciles.

Mulay: No lo exageréis tanto, porque yo también he estado en las obras y tampoco lo he visto tan...el que quiere práctica, el que no se aferra a esto. Es que no, es que no.

Abdesalam: Un electricista se puede escapar, pero un encofrador no se puede escapar, por ejemplo.

(Hablan varios, no se entiende).

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

Cumplir con las oraciones es motivo de estima social en la colectividad de referencia. Quien lo hace es elogiado por los demás. Un claro ejemplo puede verse en el siguiente fragmento, donde se aprecia la opinión que merece ante el grupo el comportamiento de una posición discursiva cuando narra cómo reza en los recreos del trabajo subida a una silla.

Salima: Yo sí, yo sí practico, pero solamente la manera de vestir no está bien, bien.²⁵ Yo rezo mi tiempo, si estoy trabajando también rezo en el trabajo.

Zawra: Eso, bien (...). Eso muy bien.

Loubna: Eso es practicante.

(...).

²⁵ No se entiende a qué se refiere. La persona en cuestión llevaba el velo puesto y ropa que le cubría brazos y piernas. Si bien es cierto que su atuendo era de estilo occidental y no utilizaba chilaba.

Sayyida: Esa sí que es practicante.

Salima: Yo he hecho un curso de auxiliar de enfermería (...). Entonces *yo rezo encima de la silla*, no pasa nada. Cuando salimos en recreo...yo...rezar.

(G4: Mujeres marroquíes; 20-39 años).

Por su parte, Castián relata la anécdota de un conocido suyo, ateo y militante de izquierdas, quien cuenta al investigador la buena opinión que tiene de su futuro cuñado, ya que es una persona practicante (Castián, 2004). Cumplir con el rezo es ensalzado y bien considerado socialmente porque denota fortaleza de carácter (Castián, 2001). Por lo tanto, resulta lógico que quien se autodenomina practicante, cuando no cumple con el precepto, aduzca razones ajenas a uno mismo. Cuestión en la cual se apreció una frontera cultural entre hombres y mujeres. Para algunas practicantes habituales (opinión con la que se identifica una posición discursiva), la falta leve en el precepto se encuentra asociada a un sentimiento de culpabilidad. Inobservancia vivida con desasosiego. Ante la incomodidad evidente que produce esta circunstancia al individuo, que actúa en contra del orden de la conciencia (Poveda, 1998:276-277), se justifica lo que se ha interiorizado como una falencia atribuyéndolo a causas externas a la propia voluntad y transfiriendo la culpabilidad. En el caso que se expone a continuación, al demonio. Tradicionalmente, *saytan* o Satán es presentado por los hadices como una “*fuerza solapada del mal que se infiltra en las actividades humanas, especialmente, en la oración*” (Fontaine, 2004:431). Desde la perspectiva social, remitimos una vez más a Sierens (1991) quien señala la rigidez formalista como algo propio de la vivencia del Islam de la primera generación en contexto migratorio.

Zawra: Yo, muchas veces con el pañuelo y todo, practicar y rezar, pero hay veces, por ejemplo, que no lo guardo para la noche. Hay veces, que lo guardo a la noche y después...ay estoy cansada ...

Salima: Porque tenías algo que hacer ...

Zawra: Sabes por qué, porque el diablo está conmigo.

Sayyida: Porque tienes a *saytan* ahí. Tienes a *saytan* en la cabeza.

(...).

Zawra: Eso (asiente con Sayyida). Y no me gusta eso, porque cuando me duermo en la noche sin rezar hay que tener más pesadillas y no me gusta. O, por ejemplo, cuando no estoy limpia, por ejemplo, sabes, ha pasado otro día que tiene que ducharme para rezar y dices vale, voy a ducharme. Luego, hay dos cosas que me voy a hacer otra cosa o me cómo se dice...

Sayyida: Te da pereza...

Zawra: Yo, sabes que me voy a acostarme con mi marido o algo y dice: “voy a acostar y después duchar... Lo dejas.

Loubna: Eso pasa con los jóvenes (ríe).

Sayyida: Pero ella reza, pero por lo menos ella, reza.

Zawra: Pero esas son cosas que no son bien y lo admito y no me gusta.

(G4: Mujeres marroquíes; 20-39 años).

Circunscribiendo el análisis a la variable de la edad, se han detectado diferencias. En el grupo de mujeres, se observa que la observancia preceptiva del rezo es escasa y las personas que dicen orar siempre o casi siempre están casadas y en la década de los treinta. Las personas con edades entre veinte y veintinueve o no se pronuncian, como es el caso de dos de ellas, o si lo hacen, manifiestan abiertamente no practicar. No obstante, y como se recalca en la metodología, las participantes de esta investigación son representativas sólo de las mujeres en contacto con la esfera pública, trabajadoras (o en busca de empleo) y en el caso de dos posiciones discursivas con características de nivel de estudios o de entorno propios de las clases medias. Por lo tanto, no se pretende extraer conclusiones de la mujer marroquí en general, sino sólo del perfil concreto que ha asistido a la reunión. En realidad, el mismo hecho de querer participar en una investigación ya es signo de apertura e interacción con el entorno. Explicitadas estas advertencias, los datos reflejan una pertenencia religiosa de índole cultural en la juventud y cultural tras el matrimonio. Destaca

en todo caso, que las mujeres divorciadas, sí rezaban en el pasado. Aunque no se explicita a qué pasado se refieren, si cuando estaban casadas o al momento en el que vivían con sus padres en Marruecos. No obstante, parece evidente que el divorcio supone, no sólo el fin de una historia matrimonial, sino un distanciamiento importante - aunque no ruptura-, con los usos y costumbres anteriormente proseguidos.²⁶

En el grupo de hombres (G3), líder y contralíder divergen acerca de la facilidad para rezar durante la jornada laboral (ya analizado más arriba). Discusión en la que los demás intervienen poco y cuando lo hacen es imposible de escuchar porque hablan al mismo tiempo. La posición discursiva del líder encarna el control social y no deja espacio para vivir la fe de forma individualizada, sino que debe de hacerse tal y como lo entiende la ortodoxia islámica vigente hoy en día. En el siguiente extracto, se aprecia la percepción negativa que se tiene de los no observantes.

Mulay: No, pero no ha dado ninguna opinión, no ha dicho por qué no lo hace, lo siento ¿eh? (refiriéndose a Abdesalam).

Moderadora: Bueno, pero entra dentro de la libertad de cada uno (...).

Nassim: Hay que ser sincero y ya está...Por pereza. Yo antes rezaba, o sea, no me miréis así mal (refiriéndose a Mulay).

Mulay: No, no, sí...

Abdesalam: (Se dirige a Mulay) Cada uno tiene su libertad.

(Hablan todos a la vez y no se entiende)

Nassim: Yo antes rezaba. Yo no tengo ningún problema con mi jefe porque es egipcio, ¿sabes?, y es musulmán, y si yo quiero rezar, bajo de la barra o bajo al almacén y rezo, de hecho, sus hermanos rezan, ¿sabes? Pero yo no rezo, antes rezaba, por ejemplo, yo llegaba de mi curro, tampoco es una excusa, pero yo qué sé, me da pereza, ya no puedo, no sé... A lo mejor de aquí a dos días vuelvo a

²⁶ *Sayyida:* “No, yo rezaba antes, pero ahora mismo no lo rezo”. *Hafeza:* “Yo, tampoco, como el pañuelo”.

rezar y ya me organizo pa' rezar directamente, ¿sabes? Pero es mi opinión.

(...).

Mulay: (Ignora las consignas de la moderadora). Es que eso no se puede hacer. No es así.

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

Pautas que, posiblemente, también se encuentren en el grupo femenino. Sin embargo, en las mujeres es más común no manifestarse al respecto. El silencio estructural, seguramente, indica la inobservancia, pues dadas las connotaciones negativas que conlleva afirmarlo en público para la estima de los demás, algunos prefieren guardar silencio. En todo caso, no se detecta un silencio selectivo en función de la edad.

La observancia ocasional no se observa en los grupos realizados, si por ello se entiende, la práctica irregular o con motivo de acontecimientos especiales. Según Metroscopia, los datos de 2009 reflejan un 34% de musulmanes irregulares (Metroscopia, 2010). Lo que sí se encuentra es una tendencia practicante, pero caracterizada por anteponer las necesidades de la vida social, ya sea el trabajo, ya la actividad que se esté ejecutando, al deber religioso.²⁷ En la posición discursiva masculina se refleja en las modificaciones prácticas realizadas para lograr una acomodación pragmática, mientras la postura femenina enfatiza aquello que considera básico al sistema de creencias (rezar y practicar el Ramadán), y dice cumplir para disminuir la falta de aquello que no realiza. En definitiva, el sujeto define por sí mismo qué es importante o hasta qué punto ha de seguirse con mayor o menor laxitud una práctica.

Ahmed: Yo rezo todos los días, pero cuando salgo de trabajar todos juntos a la vez. A veces trabajo desde las seis de la mañana hasta las cuatro y media de la tarde, fíjate. Cada uno su horario me entiendes,

²⁷ Esta tendencia rechaza considerarse practicante ocasional pero, a la vez, que muestra cierto distanciamiento con la ortodoxia. Creemos que se ha de entender como un rasgo más de secularización y de la concepción subjetiva de lo religioso donde el individuo racionaliza los dogmas y prácticas y decide qué elementos toma y cuáles deja aparte.

cuando salgo de trabajar si, si lo juntas todo a la vez te cuesta mucho.²⁸

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

Nur: (...) Nosotros muy importante rezar (...). Nosotros es importante rezar y Ramadán. Los dos. Es muy importante para musulmán. Muy importante.

Moderadora, ¿rezas?

Nur: Sí, sí, y el Ramadán también. Sí, sí, todos los días (...). No... Tiene razón, cuando hay playa todo el día tiene razón yo no puedo rezar (...). Cuando nosotros sabes que está mal, cuando sales por la noche, cuando vas a la playa, cuando no hay tiempo. Si eres de verdad de verdad musulmán, musulmán, musulmán, la playa no, no puedes ir (...).

(G6: Mujeres marroquíes; 30-39 años).

c) Tercer pilar: ayuno del Ramadán (sawn): El Ramadán es una práctica que, como ya se ha visto mediante el análisis cuantitativo, realizan prácticamente todos los participantes (97,9%). En las reuniones de grupo, el conjunto de los hombres y, con la excepción de la dual, también todas las mujeres.

Con la excepción del primer pilar del Islam que es el más importante, en tanto en cuanto le confiere a uno la categoría de musulmán, las obligaciones que emanan de la adscripción al Islam, no gozan de una jerarquía en su cumplimiento. Si bien, en la literatura revisada y los resultados obtenidos de los grupos, indican, claramente, la mayor relevancia social que se le concede al Ramadán, en contraste con el rezo. Incluso, la dual en un primer momento, duda y dice realizarlo, aunque enseguida cambia lo dicho y se expresa con sinceridad. Por lo tanto, se confirma una ida barajada en el capítulo cuantitativo y basada en lo narrado por un informante: su realización es entendida como un símbolo de pertenencia al grupo Y por este, motivo también lo realizan los no practicantes porque “*sino ya no*

²⁸ Como se ve en las normas sociales de conducta, Ahmed vive con su novia, lo cual es una costumbre no bien vista en la sociedad marroquí. Por lo tanto, el análisis hecho acerca del distanciamiento de la ortodoxia realizado por los individuos no se basa únicamente en el hecho de que la posición discursiva reúna las oraciones del día en una sola.

haces nada.” No hacer el Ramadán implica la auto-exclusión definitiva del grupo de referencia, es decir, la *Umma* o comunidad de creyentes -no específicamente del colectivo marroquí-. Ruptura que la dual manifiesta tanto en el aspecto cultural (profesión de fe), como en el cultural (Ramadán).

Audio

Nur: (Interrumpe y se dirige a Salua) ¿Pero tú haces Ramadán? ¿Rezas?

Salua: Mira yo sí hago Ramadán... (pausa larga). No, no lo hago porque, yo no me considero musulmana. Es que no.

(G6: Mujeres marroquíes; 30-39 años).

Sayyida: Yo, por ejemplo, hasta Ramadán no me paso, Ramadán sí que lo hago SIEMPRE... pero (...) hombre, eso segurísimo, *sino ya no haces nada...*

(G4: Mujeres marroquíes; 20-39 años).

Entre las mujeres, practicantes o no, las motivaciones religiosas de solidaridad con el necesitado y purificación se entremezclan con las sociales. En concreto, se alude a su naturaleza anual, lo cual le concede un carácter de excepcionalidad que hace de éste un acontecimiento especial e ineludible. Este último aspecto también se ha detectado en el grupo de los hombres.

Moderadora: ¿Y el Ramadán?

Loubna y Fátima: Sí. (Asienten las demás).

“Sí, es una cosa obligatoria para cualquier musulmán...”

Sayyida: El Ramadán es más importante...

“Ramadán más, Ramadán más.”

Hafeza: Sí.

Moderadora: ¿Por qué más?

Zawra: Es un mes, un mes al año (...).

Loubna: ¡Un mes al año!

Salima: Porque Ramadán viene porque para sentirte que tienes hambre, para que te sientes que alguien (...).

Sayyida: Hay gente que tiene hambre.

Salima: Sigue con hambre, para ayudar a ese pobre que necesita.

Sayyida: Es todo, yo creo que el Ramadán tiene de todo...costumbre, te sientes bien, te sientes...

Loubna: Limpia...

(G4: Mujeres marroquíes; 20-39 años).

Mahfud: Existe pero no es una cosa, que digamos la norma general. Por ejemplo, *el Ramadán es que es una vez al año*, ¿me entiendes?, el resto es cada día, entonces ahí le cuesta a muchos. El rezo es más difícil, porque hay que mantenerlo cada día y toda la vida, pero por ejemplo el Ramadán es una vez...

(G3: Hombre marroquí; 30-39 años).

El exceso de escrupulosidad con el que, algunas mujeres, llevan a cabo el precepto, conduce a considerarlo una neta frontera cultural con respecto a los hombres. Varias aseguran practicarlo en contra de las indicaciones médicas. Aspecto que enfatiza la importancia social del fenómeno, ya que se observa tanto en las posiciones practicantes como en las no practicantes. No obstante, las motivaciones son diferentes: la escrupulosidad exacerbada y lo que se ha interpreta como una voluntad por contrarrestar la no observancia habitual. De hecho, la realización del Ramadán en estos términos de compensación, ya ha sido identificada por otros académicos (Castián, 2001).

Loubna: Una cosa también, por ejemplo, el médico de aquí por la migraña que tengo muy fuerte necesita pinchar, necesita muchas cosas, dicen que yo...ellos saben, los médicos de aquí saben de Ramadán (...) el momento en que tocarme Ramadán, dice: tú no puedes hacer Ramadán por la enfermedad que tienes y eso, pero *no puedo (...)* esa cosa no puedo.

(...).

Zawra: Como me dice el médico que, por ejemplo, que tenía anemia me falta hierro, si no como puedo desmayarme, puedo perderme. *Y me dice que tiene que comer... Pero yo no puedo.*

Sayyida: (...) Yo me fui a urgencias, el primer día embarazada, a urgencias.

Zawra: No, aquí nuestra...el Corán, por ejemplo, por urgencia se pasa, no importa que la mujer esté embarazada o... (...). Pero, no puedo.

Salima: El que está de viaje, el que está enfermo (...). No puedo hacerlo.

(G4: Mujeres marroquíes; 20-39 años).

Entre los motivos no religiosos señalados se encuentra la imitación social o la voluntad de dar gusto a un ser querido. Aspectos que se han encontrado en los grupos de hombres. Asimismo, realizar el Ramadán es una manera de evitar verse señalado con el dedo por los demás.

Mulay: Es más importante el rezo, la *oración primero, porque es más primero que el Ramadán.*²⁹

(Hablan todos a la vez, no se entiende quién dice qué).

(...).

Moderadora: (...) ¿Por qué haces el Ramadán? (...).

Rachid: Pues no sé.

Mulay: No lo sabe dice (Mulay y Rachid están situados uno frente al otro y Mulay parece cohibir a Rachid).

Abdesalam: Da que pensar.

Rachid: Porque todo el mundo lo hace y...

²⁹ Las palabras del líder el grupo G1 son otro ejemplo más del desconocimiento religioso, incluso de la persona auto-designada como voz experta. Tampoco se le contradice, lo cual significa que se desconoce el error doctrinal en el que incurre.

Mulay: Claro, y le da vergüenza que lo vean comiendo, ¿no?

Nassim: Puede ser uno de los motivos, también. O sea, también lo hago no porque no me vean comiendo (*Mulay* se ríe con sorna) también lo hago porque ha estado mi madre haciéndolo toda su vida. Entonces, yo lo hago.

Rachid: Sí, eso.

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

b5) Cuarto pilar: el zakât: La limosna legal o *zakât* es el pilar que goza del menor índice de cumplimiento, según lo revelado por nuestros datos cuantitativos.³⁰ Los resultados cualitativos obtenidos muestran que ningún participante cumple con el *zakât*. Es más, se aprecia un gran desconocimiento en referencia a cuánto se ha de pagar, como refleja la confusión entre el *zakât* y *zakât-al-fitr*, (ya detectado en las encuestas),³¹ así como entre el impuesto anual (*zakât*) y la limosna ocasional y no reglamentada (*sadaqa*), como puede ser la ayuda económica a los familiares. Algunos trabajos empíricos realizados en Francia corroboran que se trata del precepto menos conocido (*Bariki*, 1986) en una población con escasas nociones religiosas (*González Quijano*, 1987, *b*: 67) y que apenas conoce el Corán (*Cesari*, 1989).³² De hecho, sólo el líder del grupo (G3) conoce bien en qué consiste.

En el siguiente fragmento se observa como una participante confunde el envío regular u ocasional de dinero a los familiares en Marruecos con el *zakât*. Equivocación común a la zona de Oriente Próximo, donde el donante suele tener un contacto directo y personal con las personas a quien ayuda (*Eickelman*, 2003:363, *op.cit.*). La líder del grupo (G6) le corrige (“*es otra cosa*”), pero ella misma piensa en el *zakât-al-fitr* y no el *zakât*, al asegurar que sólo son cinco euros.

³⁰ En rigor, la peregrinación es la obligación menos cumplida. Si bien se trata de un requisito que ha de hacerse una vez en la vida por lo que es lógico que todavía no se haya cumplida en las personas de las edades que se están investigando.

³¹ Se recuerda al lector que el *zakât-al-fitr* es una pequeña cantidad de dinero, equivalente al precio de dos kilos y medio de arroz, que se ha de pagar al final del Ramadán.

³² El escaso conocimiento religioso entre los marroquíes es una de los aspectos que más llaman la atención de la doctoranda durante la realización del campo.

Nur: *Zakât* yo (...) si tengo puedo, si no tengo, no puedo el *zakât* (...). si tengo es importante ayudar a la gente que no tiene.

Salua: Hombre, es una cosa que yo, por ejemplo, ya te digo que no creo mucho en las religiones pero la hago, pero no la hago por el tema religioso, sino porque aprovecho, digo que es una oportunidad para hacer un bien, o sea es un dinero que dejo a un lado. Como hacer una cosa una vez al año, por hacer una cosa buena por año.

(...)

Nur: (...) Yo, por ejemplo, si tengo dinero, mandar a mi hermana, a mi madre, eso es *zakât*, no espero todo el año para dar cinco euros, no. En realidad nosotros siempre musulmanes, siempre dar *al zakât*, hay gente que lo hace casi todo el año, mandar dinero a los padres³³.

Salua: Claro, pero eso es otra cosa.

(...).

Nur: Sí, eso también. Por ejemplo hay gente aquí que tiene dinero y nunca mandar dinero para hermanos, para... (...). Si en Ramadán tienes dinero, mucho dinero.

Salua: Hombre, mucho dinero no, pero el que esté trabajando tiene unos ingresos y de esos ingresos, pues *aunque sean cinco euros al año...*

(G6: Mujeres marroquíes; 30-39 años).

Asimismo, se refleja una cuestión interesante, la dual cumple con lo que ella cree que es el *zakât* por motivos éticos. Es significativo porque al haberse declarado no-musulmana, pone de manifiesto, que sin embargo, se adhiere a unos valores que emergen de la fe islámica. Es decir, ha secularizado una práctica religiosa para cumplir por imperativo ético con algo conceptualizado en términos positivos: la solidaridad. Es cierto que

³³Las estadísticas de la ENI (2007) revelan que 90,696 de los marroquíes residentes en España, envía remesas, al menos, una vez al mes, otros 11,949 individuos cada seis meses y 1,750 una vez al año (no existen datos porcentuales). Cabe añadir a esto, la investigación de Lacomba (2004:105-106) que, aunque con categorías de respuesta más ambiguas, también refleja un envío bastante habitual de remesas: un 39% lo hace *regularmente*, un 43% *alguna vez* y menos de un veinte por ciento (18%) *nunca*. Por último, Álvarez-Miranda señala que un 52% ha enviado regalos o dinero a familiares y organizaciones en Marruecos durante los últimos doce meses (Álvarez-Miranda, 2007: 6). En definitiva, los datos muestran un vínculo transaccional habitual con el país de origen.

se puede argumentar que dicho valor no es propiamente islámico, sino universal, pero el pago lo hace en el momento religiosamente establecido para ello. De ahí, la conclusión de la secularización del principio moral islámico y su pertenencia a lo culturalmente musulmán, pese a su continuado esfuerzo por distanciarse.

Cabe añadir que la confusión entre los tipos de *zakât* es mucho mayor entre los hombres que en el colectivo femenino. Se produjeron casos de silencio estructural que se interpretan como una no observancia del precepto (en ambos sexos). La práctica del *zakât-al-fitr* se encuentra bastante generalizada entre los hombres: seis posiciones discursivas dicen cumplir con ello. En el siguiente extracto se aprecian las características ya mencionadas, la presión social sobre quien lo practica mal y la voluntad de hablar en nombre de lo islámicamente ortodoxo, reflejado en el afán por aportar información verídica.

Moderadora: ¿Zakât? (...)?

Nassim: Sí, sí.

Mulay: El zakât es el 2,5% de los ahorros anuales, y equivale a ochenta y cinco gramos de oro. Más o menos, hoy en día, eso son 1,000 euros.

Mourad: Es obligatorio normalmente.

Moderadora: ¿Y lo practicáis o no lo practicáis?

Abdellah, Mourad, Mahfud: Sí, sí.

Mourad: Por lo menos cinco euros o seis euros.

Mulay: No, no, no. A ver, ¿Cómo que cinco euros?

Mourad: Por lo menos.

Mulay: A ver, vamos a explicarlo, esto. Me gustaría explicarlo mejor, esto del zakât, o sea, la cantidad ahorrada durante un año; primero, tiene que llegar mínimo a mil euros y que lo tengas en la caja sin que lo hayas tocado. Porque si tú, si te hace falta y lo vas tocando y tal. Tú por ejemplo, teniendo... (...). Porque hay gente

que no llega a mil euros, nunca, ¿sabes? Y, por lo tanto, no tiene que quitar los veinticinco euros, es el 2,5% de 1,000 euros. Pero los 1,000 euros no es solamente este mes cobro 1,000 euros tengo que poner veinticinco euros, no; si le mantienes en la caja y durante un año.

Mourad: (asiente).

Moderadora: ¿Y los demás cumplís o no cumplís el *zakât*?

Rachid: Yo no. *Mulay:* No

Nassim: Yo tengo mi padre que está en Marruecos y lo hace todos los años por mí, pero mi madre también aquí coge dinero y se lo da a alguien necesitado y ya está, también (...) ¿Sabes?, si yo quiero también puedo, pero yo me basta con mi padre, lo hace.

Nassim: ¡Escúchame! No, no. Escúchame, si no tienes hijos o no tienes una familia propia, tu padre es el que te mantiene; en mi caso mi padre ahora no me mantiene, me mantengo yo mismo, ¿no?

(Hablan varios a la vez, no se entiende quién dice qué).

Mulay: A ver estamos hablando del *zakât* en general.

(Hablan varios a la vez, no se entiende quién dice qué).

Mahfud: Es que estamos hablando de otra cosa, es otra cosa.

(Hablan todos a la vez y no se entiende bien salvo a Mulay quien dice: Eso es zakat-al-fitr. Eso es otra cosa).

Moderadora:...No se trata de conocimientos religiosos, se trata de lo que la gente hace.

Mulay: No, ¿sabes por qué? Porque se están equivocando. La información que te está dando él es falsa, no tiene nada que ver una con otra.

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

En el extracto se observa una cuestión relevante ya detectada haciendo las encuestas. La gente joven no lo suele pagar porque los padres ejercen esta obligación por ellos. En su momento, se pensó que la circunstancia era propia de quienes todavía no

ganaban un sueldo y no estaban independizados. La experiencia del participante muestra que la situación puede perdurar en el tiempo, aunque se tenga un trabajo.

Sin embargo, en el grupo de mujeres (G4) no queda claro qué no se practica, si el *zakât-al-fitr* o el *zakât*. La lógica derivada del sentido de la conversación conduce a pensar que se habla del *zakât*. En todo caso, ni siquiera las más religiosas lo pagan aunque sí lo habían hecho en el pasado. Como se ha hallado en los hombres, las razones esgrimidas para no cumplirlo fueron la falta de recursos. A diferencia de sus compatriotas masculinos, se desprende cierto tono de auto-justificación. Por ejemplo, una posición discursiva se corta algo de pelo a modo de compensación. Asimismo, otras dos manifiestan incomodidad por la pregunta y se niegan a mencionar la cantidad que dan o habían dado como limosna. Cuestión que, por otra parte, no se pregunta. Esta reticencia se interpreta en un doble sentido; por una parte, la cantidad no se adecúa al deber legal que corresponde a los ingresos percibidos; por otro lado, es posible que no se desee decir la cantidad en alto porque ésta denota estatus (o falta de él).

Sayyida: Ah no, yo no.

Hafeza: Si tienes mucho oro en casa...

Fátima: Yo no tengo nada así que no practico...

Loubna: Pues esta cosa es un poco secreta, sabes, que hay quién puede decir, hay que no.

Sayyida: Cuando sea rica lo hago, pero ahora...

(...).

Zawra: La verdad que yo no la hago, pero (...) por ejemplo.

(...).

Salima: Porque no tienes ¿no?

Zawra: No tengo, pero sí en mi país cuando yo tenía mi salario, cuando tenía mi salario puedo dar algo, no voy a decir cuánto, pero puedo dar algo para decir que... (árabe).

Salima: Pero cada año...

Zawra: No, sí cada mes...

Salima: Sí, sí, por eso te digo el *zakât* es cada año no cada mes, es cada año.

Zawra: Pero no tengo dinero al banco, no tengo, por ejemplo, oro. No tengo dinero ni oro.

(...).

Loubna: Para la gente que es rica es obligatoria. Y la gente que no es limosna, es la *salut* (palabra árabe), cortar el pelo, eso también se llama *musla*.

Zawra: Es cortar un poco de mi pelo (...) o (...) depende (...).

(G4: Mujeres marroquíes; 20-39 años).

En definitiva, el desconocimiento del precepto probablemente tenga por causa la escasez de individuos sujetos a dicha obligación. Se da por supuesto que pocas unidades familiares marroquíes cuentan con unos ahorros superiores a 1,000 euros.

b6) Quinto pilar: la peregrinación (hâj): La tensión y la dificultad de moderar el grupo de hombres con las constantes interrupciones hicieron que la doctoranda tuviera que cambiar de tema de forma un tanto brusca (véase la transcripción). Ello tuvo como consecuencia que en el grupo G3 no se planteara la cuestión. Insuficiencia que se solventa mediante las llamadas telefónicas a los ocho participantes masculinos del grupo (véase transcripciones en los anexos).

Los resultados muestran una frontera cultural respecto al significado que la peregrinación tiene para los hombres y las mujeres de la muestra. Cumplir con esta obligación religiosa supone para los varones un deber religioso que se ha de acometer en aras de cumplir con los pilares del Islam. De ahí que las expresiones más frecuentes aludieran al componente de requisito ineludible, “para cumplir mi religión por cien;” “no es porque me apetece. Es que es un, es el quinto pilar del Islam.” Por el contrario, el discurso

de las mujeres no hace alusión al elemento de obligatoriedad, sino sólo a la ilusión que supone.

Moderadora: ¿Y el Hajj?

Salima: El que pueda, el que pueda con todo, con dinero, con salud.

(...).

Zawra: Ojalá, si pueda yo (...).

Loubna: Yo también, es el sueño que tengo de la vida.

(G4: Mujeres marroquíes; 20-39 años).

A diferencia de la ignorancia generalizada sobre otras obligaciones religiosas, las cuestiones relacionadas con la peregrinación son bien conocidas. Como se desprende de los fragmentos seleccionados, se sabe que se ha de realizar una vez en la vida. También conocen las excepciones en las cuales es posible no realizarlo, esto es, si no se dispone de los recursos económicos necesarios o si no se goza de buena salud. Entre quienes lo quieren hacer, se indicó que se realizará cuando se disponga del dinero necesario; a saber unos 4,000 euros por persona.

Como en otras variables, no se han encontrado diferencias cualitativas por edad y la diferencia étnica remarcable se inscribe en la dual no musulmana. No cumple con este requisito como tampoco lo hace con los demás. La única diferencia digna de mención se halla en el contralíder del grupo (G3), quien se identifica a sí mismo como creyente, aunque la impresión de la doctoranda fue muy distinta. Situación que la conversación telefónica mantenida con el participante, reafirma. Ya se ha comentado la fuerte influencia del grupo como ejecutora de presión social y el efecto que ello tiene sobre los individuos.

Abdesalam: No. No, no la he hecho.

Doctoranda: ¿Y te gustaría hacerla en algún momento de tu vida?

Abdesalam: No es necesario para mí.

Doctoranda: Oye, y me podrías decir el porqué.

Abdesalam: Ehh...pues, por nada...porque tampoco soy...bueno, pues...No sé. No me lo planteé nunca jamás en mi vida. Entonces, no es una cosa, yo que sé...No es importante para mí.

(Conversación telefónica, 11 de septiembre de 2010).

Por último, y como ocurre también con el Ramadán, se ha de considerar el valor social de la práctica que, pese a no haberse detectado, en este caso, como pauta corriente, sí se pudo encontrar en una posición discursiva.

Lucía: ¿Y por qué te apetece hacer la peregrinación?

Rachid: Como todo el mundo. Todos sueña con hacer esa cosa.

Lucía: Pero, ¿cuál es la razón por la que te apetece?

Rachid: Yo quiero conocer cómo es, ¿sabes? Porque es una zona sagrada para los musulmanes. Por eso lo quiero conocer.

(Conversación telefónica, 11 de septiembre de 2010).

4.2.3 La moral

a).Españoles

La moral entendida como la aplicación de los valores religiosos a la propia vida, y a través del individuo a la sociedad, no se detecta en ninguno de los asistentes a las reuniones de grupo realizadas. Cuestiones como el matrimonio por la Iglesia refleja que se trata de un acto con un valor social. Es más, el elemento religioso está casi totalmente ausente.

Este distanciamiento se ha produce en la edad adulta como consecuencia de un proceso reflexivo de cada uno. Todos los participantes salvo una persona habían sido socializados en un entorno católico. Los datos de esta investigación no corroboran las hipótesis de exculturación del hecho religioso, por lo menos, en las franjas de edad

estudiadas, pues el distanciamiento de las participantes se produce respecto a algo que se conoce.

No obstante, las encuestas sugieren que existe en torno a un 20% de la población definida como católica practicante. Debido a lo limitado de los grupos, no se ha conseguido una representación estructural en este sentido. Sólo una persona parecía ser católico practicante y no lo manifiesta, otra posición discursiva reflejó su observancia ocasional. Creemos que la escasa repercusión de la moral católica hallada en los usos y costumbres de los participantes en las reuniones, no se corresponde con el impacto real que la religión tiene todavía en la sociedad española.

b). Marroquíes

La moral gira en torno a dos cuestiones: el no consumo de cerdo y el *hiyab*. Ambas emergieron por sí mismas, sin ser previamente posicionados por la doctoranda. Casi la totalidad de los participantes muestra un rechazo tajante al consumo de dicho alimento. La siguiente cita es ilustrativa:

Moderadora: ¿Queréis añadir algo más? ¿No estáis de acuerdo con algo que hayan dicho?

(...)

Nur: Pero una cosa, sólo cerdo no como, nada, nada. (...).Cerdo, nada de nada.

(G6: Mujeres marroquíes, 30-39 años).

En el grupo de hombres (G3), desde el principio, se tiene que intervenir en varias ocasiones,³⁴ no sólo para reorientar al grupo hacia los intereses de la investigación, sino para evitar la estrategia de “acoso y derribo” llevada a cabo por el líder del grupo apoyado en determinados momentos por un participante, contra el contralíder. Más allá de las prohibiciones sobre determinados alimentos, sancionados por la doctrina religiosa, el tema

³⁴ La primera tiene lugar tan sólo a los cuatro minutos de haber comenzado el grupo de discusión.

sirve para poner de relevancia el gran peso que el control social tiene entre los individuos marroquíes. Presión que los sujetos disconformes acatan con tal de no verse excluidos del grupo. A lo largo de la investigación, se percibe que esta actitud sancionadora genera una situación de hipocresía social, donde se hace lo que se desea con tal de no mostrarlo en público.³⁵

Desde el punto de vista religioso,³⁶ la importancia simbólica de la prohibición de consumir determinados alimentos es capital dado que remite a una preocupación por la pureza interior (Galindo 1991:3). En esa dualidad, puro-impuro, el cerdo no sólo es un animal impuro, sino que produce en los musulmanes una reacción psicósomática de rechazo (Galindo, 1991: 3.). La explicación sociológica del fenómeno señala que los orígenes de la prohibición coránica se encuentra en antiguas tradiciones semíticas, como parece indicar la interdicción de la que es objeto en la tradición judía (Levítico 11, 1-47; Deuteronomio 14, 7-21), y en una experiencia negativa como consecuencia de haber consumido el citado animal, responsable de enfermedades y muerte (Galindo 1991:5).³⁷

En ciertos casos, la repugnancia por el cerdo se traduce en miedo y en las opiniones manifestadas, se observa, además de una reivindicación hacia el respeto de esta norma por parte de la sociedad de recepción, una asociación entre alimentos prohibidos y el perjuicio para la salud derivado de su ingesta.

Mulay: (...) lo único que no podemos comer por la religión, que ese es otro tema, lo que es el cerdo y el alcohol. Pero hay otro problema que pasa con los niños en el cole,

³⁵ Afirmación que se sostiene desde el conocimiento adquirido en el trabajo de campo, así como de las novelas y películas contemporáneas marroquíes que se han visto.

³⁶ Las prohibiciones alimenticias aparecen en el Corán en las siguientes suras: Los Rebaños (C.6,145); La Vaca (C.2,172-173); Las Mujeres (C.4161); La Mesa Servida (C.5,1 y 3 a5).

³⁷ La jurisprudencia malekí - la escuela jurídica que arraigó en Marruecos y se encuentra vigente hoy en día - extrae las siguientes conclusiones de la normativa coránica y establece como comestible lo que, a continuación se señala: "Están permitidos: 1º los alimentos puros; 2º los alimentos marinos, aunque se cojan muertos; 3º los animales salvajes no carnívoros, como el gerbo, el topo, liebre, erizo, puerco-espín, culebras no venenosas; 6º pequeños animales terrestres, escorpiones, hormigas, etc...Es haram (prohibido) como alimento: todo lo que es impuro, sólido o líquido, el cerdo, la mula, el caballo, el asno...Se condena el consumo de animales feroces que atacan a la persona como el león, la hiena, el zorro, el lobo, el gato, el elefante marino." (Galindo:1991: 5).

¿sabes?, que a lo mejor no tienen (...) la comida que deberían tener ¿sabes? Que a lo mejor les dan comida pero, imagínate que les dan judías o lentejas pero mezclándose con... (*intervienen otros, no se entiende*). Arroz con salchichas o con algo, y luego a los niños, como son niños pues les engañas rápido. En vez de darles judías con salchichas, pues le quitan las salchichas y les dan las judías ¿sabes?

Ahmed: Eso pasa en los colegios. En todos.

Mourad: Sí claro, eso pasa con mi hija también y ahora está enferma.

Mulay: En principio yo he aconsejado a todos los padres, ¿sabes? (Se le interrumpe).

Abdesalam: Igual está enferma de otra cosa, no porque come cerdo.

Mourad: Sí, está enferma, por la comida, la comida, porque come...

Abdesalam: Perdón un momento, no es por el cerdo, será por otra cosa.

[Se interrumpen].

Abdesalam: No, yo estoy contestando a este señor que dice que está enferma por el cerdo.

[Hablan todos juntos].

Abdellah: No porque antes comía la comida natural, la de nosotros, marroquí. Verdura, fruta... (*Hablan todos juntos, no se entiende quien dice qué*) No digas eso, se enferma por la comida.

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

Como se puede ver en este extracto, la reivindicación de la especificidad islámica se lleva a cabo desde una visión agudizada de la alteridad. Dicha diferencia conlleva vivir lo marroquí como “natural,” y por lo tanto, conceptualizarlo como “bueno”, frente a las costumbres de la sociedad de recepción. Esta distinción, comida “marroquí-buena,” “comida española-mala” supone una de las diferencias más importantes con respecto a la

sociedad mayoritaria y, por lo tanto, una neta frontera inter-cultural, ya que es un motivo de resistencia cultural.³⁸ Si bien esta reivindicación sólo se produce en el contexto del grupo de discusión. El padre, cuya hija está supuestamente enferma por comer cerdo, no toma medidas para exigir una comida adecuada al credo musulmán en el colegio o ante las autoridades públicas, a lo que tiene derecho en virtud de la legislación. Este hecho, parece indicar que la demanda de Islam es un fenómeno que transcurre paralelo al proceso de sedentarización (Kepel, 1991) como modo de asumir la estancia definitiva y resistir la presión asimilacionista (Van der Veer, 2001; Vertovec, 2001; Léveau, 1988; Schnapper, 1988). De ahí, la razón del conservadurismo religioso, que no sería más que una forma para mantener la propia identidad. Tal y como explica Bariki:

“Desde el punto de vista de los inmigrantes, precisamente, parece que la aceptación de la integración, la ruptura con el mito del retorno puede ser mejor asumido y disculpado en tanto que no signifique la asimilación pura y simple, renuncia de las raíces y apostasía”. (Bariki, 1986:429).³⁹

La hipótesis de Bariki es que esta “demanda de Islam,” es protagonizada no sólo por el líder del grupo,⁴⁰ lo cual es una constante en su discurso, sino también por uno de los pocos participantes masculinos con hijos, y que no se caracteriza por su observancia. En todo caso, esta afirmación identitaria o demanda de Islam, sólo es exigida por los hombres. No se detecta esa posición entre las mujeres. La mera circunstancia de que los participantes deseen venir al grupo de discusión y se auto-erijan en portavoces que se ven a sí mismos cualificados para hablar en nombre de sus compatriotas, denota un deseo de interaccionar con el entorno, y que la sociedad dominante les conozca. No se trata de una dialéctica de enfrentamiento, sino de afirmación desde la identidad religiosa. Schnapper (1988) indica que tal conciencia de sí mismo, no sólo es un síntoma inequívoco de asentamiento, sino

³⁸ Esto explicaría que el factor religioso esa la variable dependiente y la identidad sociocultural la independiente, de tal forma, que de no existir una diferencia de confesiones entre ambas sociedades, la reivindicación habría buscado otro punto donde asirse, pero seguiría existiendo, aunque manifestada de otro modo. En determinados colectivos, como la diáspora vasca en Cataluña y según se desprende de la investigación realizada por Mediana (2002) se correspondería con la hipótesis planteada.

³⁹ Traducción del francés no literal (L.F.P).

⁴⁰ También en el grupo de mujeres G4, la líder que es no practicante, sin embargo, asegura que una de las cosas que no le gustan de España es el escuchar el sonar de las campanas, pero no admitir el adán musulmán.

también de participación en lo político, si por esto se entiende el conjunto de la vida social, ya que para los emigrantes, lo que estaría politizado es lo no político –problemas de vivienda, condiciones laborales, relaciones con la Administración, etc- (Schanapper, 1988:202).

Otra hipótesis que explica esta realidad de creciente visibilización religiosa es aquella que contempla el papel del Islam como un refugio identitario, cuya función es evitar la alienación en un contexto amenazante (Étienne, 1987). En el contexto español, una investigación cualitativa reciente que se puede adscribir parcialmente a esta línea corresponde a Fernández y el Colectivo Ioé (2010).⁴¹ Análisis que desde el marco teórico de esta investigación corresponde al rechazo cultural, mientras que las aseveraciones de Bariki son de aceptación conflictiva, es decir, de resistencia cultural.

En España, a través de los Acuerdos de Cooperación de 1992 (Ley 26/92. B.O.E. 12/11/92) firmados ente el Estado y la CIE, la legislación española regula las principales actividades y prácticas religiosas. La normativa alimentaria aparece en el artículo 14 en donde se garantiza que los alimentos habrán de ser conformes a la normativa islámica. Para asegurar el cumplimiento de los requisitos se dispone que este tipo de mercancías cuente con un distintivo *halal* (permitido) expedido por la Comisión Islámica de España. En la actualidad, setenta y tres firmas tienen artículos acreditados y superficies como *Alcampo* o *Carrefour* disponen de determinados productos aptos para el consumo de los musulmanes.⁴² La importancia concedida por los marroquíes de la muestra a la cuestión puede verse en la cita anterior. Existe una preocupación por parte de los padres para tener la seguridad que la alimentación de sus hijos en los centros educativos cumple con las prescripciones islámicas. Siguiendo a Schnapper (1988), la académica francesa argumenta que existe un “núcleo duro” en cada cultura, que varía en función de la época histórica y las circunstancias, resistente al cambio procedente de la racionalidad -recibida a través de la

⁴¹ Se dice parcialmente, pues el Islam como refugio identitario es sólo una de las cuatro fracciones discursivas detectadas por el colectivo, entre otros modos de instalación en la sociedad española.

⁴² <<http://www.webislam.com/?idt=7671>> [Consulta: 20 de junio de 2010].

educación formal-. Dicho “núcleo duro” se corresponde con lo que Calduch adscribe a la dimensión emocional (Calduch, 2007a). Lo relevante de este núcleo duro es que se transmite a través del orden moral porque éste se refiere, a su vez, a toda una cosmovisión, es decir, a un orden social. En el Islam, como en el Judaísmo, el orden está encarnado en las prohibiciones alimenticias. No obstante, la conducta social refleja que la doble moral en estos temas resulta bastante común.⁴³ La doctrina penaliza de igual modo el consumo de alcohol como el de la carne de cerdo, pero a nivel social, la gravedad que implica infringir una norma u otra no es la misma. Los marroquíes de la muestra establecen una graduación de las prohibiciones en el imaginario colectivo, donde frente a la retórica del *deber-ser*, el consumo del alcohol, está bastante normalizado en determinados estratos.⁴⁴ Hecho que como se aprecia en el siguiente fragmento. El ideal islámico es una cosa, la realidad otra, lo cual indica que “*la normalidad social marroquí se construye de forma contradictoria*” (Carmona, 2007: 18).

Salua: (...) los musulmanes de aquí, que dicen yo no como cerdo pero sí tomo alcohol, entonces decídetelo o una cosa o la otra.

Nur: ¿Si toma alcohol no es musulmán? Mi marido toma alcohol.

Salua: Se supone que el Islam prohíbe las dos cosas, el alcohol y el cerdo.

Nur: Pero el rey de nosotros bebe alcohol... fumar.

Salua: (...) no sé lo que hace el rey, no vivo con él. Es una idea equivocada, el Islam prohíbe comer cerdo y tomar alcohol, pero parece que es más grave comer cerdo que tomar alcohol. O sea, no como cerdo y sí tomo alcohol y pues decídetelo pues si tomas alcohol ya puedes comer cerdo y lo que sea.

⁴³ Mourad el participante que aseguró que su hija está enferma por consumir comida inadecuada bebe alcohol como relata su esposa Nur.

⁴⁴ Una vez más, la observación participante sirve para apreciar que no es infrecuente el consumo de alcohol y/o hachís entre los hombres jóvenes y solteros. También se detecta que la prostitución está más o menos tolerada. Aunque esta última cuestión no ha sido observada con asiduidad. A modo de ejemplo, un extracto del diario de campo (20 de junio de 2010): “*Yo no problemas. Cuando quiero sexo, prostitutas y hacen lo que quiero.*”(CI: Hombre, 22 años)

Nur: El cerdo lo dice el Corán. El alcohol, no mal. El alcohol lo tenemos en mi país.

Salua: El alcohol también.

Nur: Pero cerdo no tenemos en Marruecos.

(G6: Mujeres marroquíes; 20-39 años).

Asimismo, hay que destacar la cuestión del *hiyab* que emerge espontáneamente en el grupo de hombres (G3) y en el de las mujeres (G4). El análisis de los datos refleja opiniones muy distintas. Los hombres parecen mostrar cierto acuerdo por defender el derecho de la mujer a utilizarlo libremente. Por el contrario, el posicionamiento de las mujeres es distinto.⁴⁵ Su uso o no refleja disensiones entre unas y otras. Del total de las ocho participantes (G4 y G6), sólo dos posiciones discursivas acuden a la reunión con velo, ambas están casadas y tienen hijos. Circunstancia que no es casualidad, pues con el matrimonio se “asienta la cabeza.” Ponerse el *hiyab* es una manera de mostrar al mundo que se pertenece a una determinada comunidad y se sigue un estilo de vida moral concreto (Aixelá, 2001, Abu-Lughod, 2002).⁴⁶ Como se verá, para algunas que no lo llevan, su no utilización requiere una justificación, ya ante las demás ya ante sí mismas. Los motivos señalados para no usarlo son variados, desde pasar inadvertida, las ventajas percibidas que su no uso puede tener para buscar trabajo, la transgresión juvenil o simplemente, no querer llevarlo.

Nur: Nosotros musulmanes es muy difícil. Como yo musulmán, muy difícil, para no poner pañuelo, ir a la playa salir a discotecas es...otra pone pañuelo y decir (...). Mucha gente pregunta a mí, porque los dos musulmanes, y tú como española,⁴⁷ ella. Nosotros no somos iguales, cada

⁴⁵ Una de las preguntas realizadas por el Pew Reserch Center de 2008 pregunta acerca de si la mujer debe tener derecho a elegir o no el llevar velo. Desafortunadamente, Marruecos no se incluye en la muestra. Los resultados obtenidos en otros países del área reflejan notables diferencias en función del Estado de que se trate, pero la opinión mayoritaria en todos ellos abogaba por la libertad de la mujer para decidir. Turquía quedaba situado en primer lugar con un 95% de turcos que estaban de acuerdo. Tras ellos, los libaneses (85%) y a gran diferencia de estos, los egipcios (55%) y los jordanos (59%).

⁴⁶ Abu-Lughod (2002) se hace eco de una investigación realizada por Hana Papenek sobre la utilización del burka en Afganistán.

⁴⁷ Se refiere al cuestionamiento que recibe por parte de miembros de la comunidad por no utilizar el *hiyab*.

uno depende, cada uno musulmán, cada uno tener una vida, como pensar, no sé cómo explicar esto. Nosotros muy importante rezar.

(G6: Mujeres marroquíes; 30-39 años).

Hafeza: Yo antes estoy en Marruecos, estoy así [tal como está en la reunión es con manga corta y escote] pero cuando estaba casada vino aquí en España con el pañuelo y todo...y cuando me he divorciado, me fui a vivir a una residencia de Comunidad de Madrid, en que hay chicas españolas, sólo yo tengo el pañuelo. Y el pañuelo no *hay también para buscar trabajo*, para... ¿entiendes? Hay que quitar pañuelo. Yo no tengo problema con poner el pañuelo o quitar el pañuelo o vístete así, a mí no tengo problema o vístete así. A mí no tengo problema (...). Ellos no dicen que tienes que quitarlo [se refiere a la residencia de la Comunidad de Madrid], no, yo quito sola (...) y ahora puedo poner pañuelo, yo no quiero, yo no quiero ahora. No piensas nada hacer el pañuelo, yo quiero así.

(G4: Mujeres marroquíes; 20-39 años).

El tema del *hiyab* sale a relucir como una cuestión intracomunitaria polémica, en donde se observa que lejos del discurso que se mantiene ante la sociedad mayoritaria, la voluntad de su uso no siempre es fruto de la libre elección de la mujer.

Zawra: Yo, también, lo que no me gusta, por ejemplo, antes yo tenía toda una historia en mi cabeza que un día cuando me caso, no sé, puedo casarme con un hombre que, por ejemplo, me dice que tengo que salir con el pañuelo con el vestido perfecto, es eso...eso es lo que tenía en mi cabeza, era eso...demás, mi madre y mi padre, mi madre...que no le gusta que yo sale con la falda corta y todo, pero yo cuando mi madre me dice que no, dice que...¿sabes?...cuando me sale pero no, no, cómo dice, ¿japé? escondida eso no, yo quiero...eso no me gusta, hacer cosas escondidas.

(...)

Zawra: ¿Pero, por qué tú has puesto el pañuelo? por ejemplo (...) tú marido qué es (...).

Hafeza: Eso, yo antes cuando estaba casada mi marido quiere...sí tengo problemas con el marido, él dice: pon el pañuelo, y yo no...pañuelo, yo no.

Zawra: Yo no. Lo he cogido con confía, pero la verdad es que mi marido me dice: sí.

(...).

(Hablan todas, no se entiende).

(G6: Mujeres marroquíes; 30-39 años).

Es preciso mencionar que las dos mujeres divorciadas se presentan a la reunión con tirantes y escote. Dato importante a tener en mente a la hora de leer el fragmento que se presenta a continuación, pues en el contexto social, al que pertenecen, el comportamiento es interpretado como una transgresión evidente. De ahí, que ambas muestren una actitud general en el transcurso del grupo de defensa ante lo que consideran como ataques (véase el apartado religión). Por lo tanto, más allá de la ruptura de la norma que supone la manera de vestir de las dos posiciones discursivas divorciadas es plausible pensar que, el mero hecho de estar divorciadas, sea interpretado por las demás como una transgresión y exista una voluntad de distanciarse de sus opiniones cuando no se conforman a lo establecido por el Islam, mientras que la soltera no portadora del *hiyab* no es objeto de crítica, al asegurar que se lo pondrá dentro de unos años.

Fátima: (...) bueno yo me gusta vestir así, pero pienso con el tiempo voy a cambiar como me gusta así...

Sayyida: ¡Qué lista eres!...

Fátima: ¡No, qué lista eres! Yo digo como pienso.

(risas)

Sayyida: ¿Pero tú crees que para ser musulmana tienes que estar así vestida? [con velo].

(...).

Zawra: Esa es la idea que tienes tú.

Sayyida: No, no, no es la idea la que tengo YO; la idea que tengo incorporada es la del Corán, la que me enseñó mi padre... ¡A ver!

Zawra: Sí, mira, yo estaba antes con el bikini, me gustaba, estaba *proud* como dicen en inglés, andando con los chicos (...), pero todavía llevo esta idea en mi cabeza, esto no es nada que ver con el *muslims*.

(...)

Fátima: Con el tiempo voy a cambiar, no digas eso, porque cada uno tiene su vida, si no te gusta vestir así, yo no, yo me gusta vestir así porque tengo veinte, porque yo pienso voy a tener veintitrés u me voy a casar y luego voy a poner pañuelo y mi ropa, así, yo siempre pienso, ¿sabes?

(G4: Mujeres marroquíes; 20-39 años).

Como se desprende del extracto de conversación seleccionado, la opinión del marido, de la madre con respecto a sus hijas, o en general, el parecer de los compatriotas, son factores que no pueden ser excluidos del análisis a la hora de interpretar el convencimiento de la mujer a este respecto. Existe, por lo tanto, una innegable presión social. Si bien es cierto que la decisión acerca del momento en que se lleva a cabo esta determinación es tomada por la propia mujer. Una vez adoptada la decisión, la voluntad de llevarlo no puede interpretarse como fruto de la imposición, sino de la interiorización de unos valores y principios morales que conducen a comportarse de un modo correcto, no sólo a ojos de los demás, sino también de uno mismo. Las palabras de Zawra son reveladoras a este respecto.

No obstante, remitimos estas conclusiones única y exclusivamente a nuestros resultados, es decir, a mujeres inmigrantes llegadas en la edad adulta. Las jóvenes criadas en España puedan estar haciendo otro uso del *hiyab*, como reivindicación identitaria, frente a la sociedad dominante. Idea que se desprende de los foros creados en apoyo a Najwa Mahla en Facebook.⁴⁸ No obstante, el trabajo de observación realizado por la doctoranda

⁴⁸ <www.facebook.com/#/pages/Apoyo-a-Najwa-Malha/11000175372569?ref=ts> [Consultado en agosto de 2010]. Najwa Mahla es una adolescente marroquí cuya decisión de llevar el velo en su instituto de Pozuelo

durante el campo parece mostrar que la tendencia mayoritaria no es la reivindicativa que aparece en los medios de comunicación, sino el tratar de pasar inadvertido. A modo de ejemplo, relatamos una anécdota ocurrida con motivo de una reunión en una asociación juvenil. Una adolescente de primero de la ESO comenta a la investigadora que, para evitar problemas, lleva el velo en la mochila. Al llegar al instituto se lo quita, cuando sale del centro, se lo vuelve a poner.⁴⁹ Hecho coherente, pues tal y como señala Abu-Lughod, “(...) *las personas utilizan el tipo de vestimenta adecuada para sus comunidades sociales y se guían por criterios socialmente establecidos, creencias religiosas e ideas morales, a no ser que deliberadamente lo transgredan para resaltar algo o porque económicamente no se lo puedan permitir*” (Abu-Lughod, 2002:785).⁵⁰

ocasiona su expulsión del centro. Se trata del último caso de estas características que tiene lugar y ocurre en el tiempo en el cual se realiza el trabajo de campo (abril 2010).

⁴⁹ Para saber más acerca de la reconstrucción de la identidad en los adolescentes marroquíes véase: Ruíz Román (2004). En esta tesis doctoral, el autor habla de la *identidad de camuflaje* que consiste en una serie de estrategias seguidas por los menores de edad para evitar el rechazo de la sociedad, y a la vez, ser fiel al legado recibido en casa. Modelo por el que, finalmente, se termina optando. Entre la bibliografía extranjera, véase: González-Quijano (1987,*a*) y Taboada-Leonetti, (1987) que investigan a la población magrebí en Francia; en G.B, Mirza (1989) y Jacobson (1998) han trabajado con jóvenes paquistaníes. en Canadá, Zine (2002). El momento de la definición es denominada significativamente como, “la tiranía de la elección” y la decisión es vivida como una “fatalidad dolorosa”: González-Quijano (1987, *a*: 74).

La experiencia con la que se vive la alteridad es muy intensa y genera una serie de conflictos internos que tardan en ser resueltos. El siguiente fragmento es un claro ejemplo de lo señalado por los académicos: *Nadia Harboulli*: “Soy española, he nacido en España y siempre he ido a colegios, a institutos públicos. Yo siempre tenía la sensación de *estar entre dos mundos* porque en mi casa mis padres me enseñaban unos valores, por ejemplo que el beber no estaba bien. Sin embargo, cuando salía a la calle con mis amigos, y en plena adolescencia que estaba, la manera de relacionarse, pues era bebiendo. Entonces, claro, había un momento en el que encontrabas la diferencia, ese conflicto interno que no sabía para que lado tirar o cuál era el camino correcto, ¿no? Y, claro, ahí fue cuando tuve, necesitaba [enfatisa], hacer un balance dónde me sentía más a gusto y vi que era con lo que mis padres me contaban, ¿no?” [“Mujeres con pañuelo”, *Documentos TV*, parte 3/6, “5:33”]. *Extracto 2*: “En el cole, cuando estudiábamos historia y nos tocaba la parte de *Al-Andalus*, para mí era un dilema, el ir a clase porque me veía como la enemiga. Como siempre se estudia los invasores, los moros y los cristianos, claro, yo era mora y era musulmana. Entonces, más claro que el agua. Yo era la enemiga y .Por eso, *yo siempre trataba de ocultar* y siempre que me hacían una pregunta. “Bueno, Nadia, tu que eres musulmana ¿qué significa esto? A lo mejor, cuando se hablaba del Islam y yo “pues no sé, no...Intentaba siempre, no sé evitar respuestas o que me relacionasen con ello. El *desligarme con mi pasado*, para no tener...para tener la aceptación de mis *compañeros*. [“Mujeres con pañuelo”, *Documentos TV*, parte 4/4, min. 3,48]. <<http://www.youtube.com/watch?v=uG6kieQ0SsQ>> [Consultado: 28 de marzo de 2008].

⁵⁰ Traducción del inglés (L.F.P).

4.2.4. Conclusiones de la dimensión emocional

La dimensión emocional muestra tener un especial vigor en el colectivo marroquí. La situación migratoria genera una conciencia de alteridad, vivida con intensidad por los inmigrantes. Por el contrario, entre los participantes españoles, la dimensión emocional no tiene especial vigor en circunstancias de normalidad, pero cobra dinamismo, ya sea en momentos importantes de la vida que implican ya de cambio. Si bien en términos generales, cuando esta dimensión de la cultura se activa lo hace en un sentido de fidelidad a la tradición y no como un apego a lo sagrado.

Como se ha tenido ocasión de comprobar en el capítulo cuantitativo, las creencias se encuentran culturalmente determinadas. Es decir, la pertenencia a un grupo cultural u otro determinan no sólo lo que se cree, sino también en qué no se cree. No obstante, existen semejanzas interculturales en razón del sexo. Entre los hombres hay una tendencia a querer explicar, a través de argumentos racionales, cuestiones propias de la dimensión emocional. Sin embargo, esa voluntad racionalizadora tiene distinto origen. Mientras los españoles acuden a argumentos que pretenden revestir de científicidad las creencias, los marroquíes hacen lo propio con lo que consideran la fuente incuestionable de legitimidad y racionalidad, el Corán. Asociación que indica la sumisión de la razón a la fe, lo cual refleja cómo los emigrantes toman elementos de la Modernidad (el racionalismo) y lo reinterpretan conforme a claves de la cultura de origen (Schnapper, 1988).

El afán racionalista por encontrar un sentido coherente al mundo emocional, también se detecta entre las mujeres españolas pero, en este caso, como corriente minoritaria, sólo atribuible a una posición discursiva donde, además, se observa cómo la ciencia puede actuar igual que una creencia, pues su verdad es aceptada como hecho incontrovertido. Este es un simple ejemplo que demuestra la porosidad de las dimensiones de la estructura básica de la cultura. La realidad refleja la interacción constante entre los elementos. Por el contrario, la voluntad argumentativa de tipo racionalista se encuentra

ausente en los discursos de las mujeres marroquíes, lo cual se interpreta como una mayor cercanía a la sociedad tradicional (salvo en la posición discursiva femenina dual).

Las reuniones verifican la hipótesis de pertenencia religiosa cultural por parte del conjunto de los españoles, pero también de la mayoría de los hombres marroquíes y una minoría de mujeres de la muestra. La tendencia mayoritaria en ambos sexos es el distanciamiento de la observancia propia, por otra parte, de los migrantes jóvenes y/o solteros y que se encuentran en una primera fase de asentamiento. Es decir, las características que comparten casi la totalidad de los participantes en las reuniones. Si bien, no se expresa en público por la penalización social que conlleva. Los grupos ponen de relieve que el crecimiento de la identidad islámica reflejado por las encuestas es de índole cultural en la fase de la vida en que se encuentran y se interpreta la demanda de Islam como una afirmación identitaria que va acompañada de la voluntad por querer entrar en la sociedad, es decir, en clave de resistencia cultural abierta y no en términos de refugio identitario, esto es, como rechazo cultural. Asimismo, las encuestas señalan también un aumento de la observancia religiosa, por lo que el retorno al Islam se encamina igualmente en sentido cultural. Por lo tanto, la realidad apunta hacia una islamización cultural y cultural de los marroquíes de la muestra. Islamización caracterizada por una aparente vivencia comunitaria de la fe, en donde el control social deja poco espacio a la libertad individual. No obstante, la fuerte presión hacia la conformidad parece también indicar la gran heterogeneidad y variedad de los comportamientos. Es decir, se baraja como hipótesis que la presión social se refuerza como consecuencia de la migración y de la individualización *de facto* del comportamiento religioso, como estrategia de autodefensa frente a una conducta social cada vez más alejada del *deber-ser* establecido por la doctrina islámica. La afirmación identitaria es síntoma de una evidente autoconciencia de la diferencia, pero el hecho de no ser expresada políticamente, refleja la condición de emigrantes en un país extranjero. Circunstancia en la que se aprecia un cambio con los individuos de generación uno y medio que, o bien se distancian de la herencia cultural recibida, o la reafirman con énfasis.

Las fronteras por edad son prácticamente inexistentes en ambos colectivos. En franjas de edad contiguas, como es el caso estudiado en este análisis cualitativo, el estado civil es más importante para comprender las posiciones estructurales, tanto de los marroquíes como de los españoles. En especial, en el grupo cultural marroquí se trata de una diferencia determinante para hombres y mujeres, aunque es más categórica en el colectivo femenino. El matrimonio marca el inicio de una etapa donde la mujer ha de comportarse de manera respetable y ello implica cumplir con los deberes religiosos. Por lo tanto, el tipo de pertenencia religiosa hallada en las mujeres casadas, en todos los casos, es de índole cultural. Sin embargo, y pese a la escasa trascendencia de la edad como variable, la generación entendida en sentido socio-histórico (Manheim, 1993; Aparicio, 2006) sí muestra ser relevante. La *generación uno y medio* hace referencia a aquellas personas nacidas en Marruecos, pero llegadas a España antes de la socialización escolar y los datos empíricos muestran que se trata de una auténtica generación transicional (Aparicio, 2006: 144-145), lo cual parece estar en consonancia con los datos obtenidos en esta tesis.

Por el contrario, entre los españoles, la tendencia general no detecta fronteras culturales por generación. Las excepciones están marcadas en el apartado religioso, por las mujeres casadas entre los treinta y los treinta y nueve años. En su caso, el catolicismo es transmitido a los hijos, aunque sea rechazado como una opción personal de vida o se produzca un uso utilitarista de lo religioso como modo de perpetuar la tradición. La variable del sexo del individuo ha sido poco relevante, aunque se desprende un mayor vigor de la dimensión emocional en la mujer que en el hombre.

La variable étnica refleja es la que cuenta con mayor importancia en esta dimensión. Si bien, como se tiene ocasión de apreciar, su relevancia abarca a toda la estructura básica de la cultura. Aunque se especifica que otros factores además de la etnia deben ser considerados, como el de generación o el nivel de estudios, lo cierto es que los denominados “duales” destacan ya por su fervorosa afirmación religiosa -que no siempre

encarna las posiciones doctrinales más ortodoxas⁵¹ o por encontrarse en un proceso de asimilación cultural a la sociedad receptora. Proceso de ruptura con la cultura de origen que no conlleva una declaración de ateísmo explícito sino, simplemente, la negación de la condición de musulmán. Afirmación que realizada en público supone la auto-exclusión del grupo de referencia. No practicar es una realidad que se encuentra, en cierta medida, tolerada (aunque es criticada), especialmente, entre los varones jóvenes. Presión hacia la convergencia que prevalece sobre la fe. Esto es, los imperativos de la vida social, son más importantes que las demandas religiosas. Por otra parte, respecto a las fronteras intraculturales que se esperaban encontrar respecto a las diferencias entre árabes y bereberes, revelan tener poca entidad. Los bereberes son algo más practicantes, especialmente las mujeres.

En definitiva, se detecta que las fronteras culturales más profundas están marcadas en primer lugar por el colectivo de referencia. En cada grupo concreto también se hallan fronteras intraculturales, fundamentalmente, determinadas por razón del sexo. Las mujeres españolas se encuentran más cercanas al mundo mágico-supersticioso y espiritual que sus compatriotas hombres, aunque se encuentren más alejadas que los hombres marroquíes y estos a su vez, más distanciados que las mujeres de su misma nacionalidad.

No se aprecia que, entre los marroquíes de primera generación participantes en esta investigación, las fronteras culturales puedan ser susceptibles de convertirse en fracturas sociales, ya que no existen grupos que las utilicen como modo de generar conflicto. Los sujetos más religiosos, y por tanto, quienes podrían ser susceptibles de tener problemas entre la fe y el modo de vida occidental, no son los más reivindicativos. Por el contrario, buscan acomodaciones y adaptaciones de tipo personal. Y aunque en el futuro se pudiera revertir la tendencia en forma de reivindicación, no se estaría sino exigiendo cuestiones (comida en los comedores, poder ir a la mezquita los viernes, etc.) que se encuentran garantizadas formalmente por la ley.

⁵¹ Véase las normas sociales de conducta y compárese la posición del líder del grupo G3 con la postura ortodoxa religiosa.

Resulta más preocupante para la cohesión social, la presencia de grupos islamistas en la Comunidad de Madrid, como *Justicia y Caridad*, que fomentan la no integración en la sociedad receptora y el éxito de sus posiciones entre algunas posiciones discursivas correspondientes a la *generación uno y medio*.⁵²

4.3 ESPACIO MIXTO DE INTERACCIÓN EMOCIONAL-RACIONAL

4.3.1 Artesanía

4.3.1.1. Gastronomía

La gastronomía se elige como tema para comenzar porque se considera que una cuestión “fácil” que genera un sentido de grupo y facilita una dinámica de interacción entre los participantes. Esta decisión, efectivamente, es acertada para el grupo de los españoles. En los diez minutos que se discute el tema, las personas fueron conociendo la opinión de los otros en un ambiente relajado. La distensión creada propicia que se tejan las primeras muestras de empatía entre unos y otros y se perfilen las personas que ejercen como líderes durante el resto del grupo.

Sin embargo, la doctoranda no valora adecuadamente que comenzar con la gastronomía es “fácil” con los españoles, pero no con los marroquíes. De hecho, esta cuestión se revela como un asunto de suma importancia entre los participantes marroquíes, porque define, desde el primer momento, la práctica religiosa de cada uno. En función de este asunto, pivotan las percepciones de los unos sobre los otros y se establece una dinámica marcada por una postura que apela a la ortodoxia islámica y busca imponerse, además de silenciar a aquellos que no comparten la misma opinión. Actitud que es más evidente en el grupo de los hombres, donde se estableció un fuerte componente de control social. De hecho, la presión social emerge como un tema transversal clave en los participantes marroquíes, siempre y cuando la cuestión tratada choque con la imagen que

⁵² El estudio de Gest (2010) señala, precisamente, lo contrario; es decir, el papel positivo que tiene a favor de la integración de los jóvenes marroquíes de segunda generación el grupo ONDA, vinculado a dicho movimiento islamista. Se coincide con el autor en apuntar el interés que puede tener hacer un estudio de caso al respecto.

los participantes quieren ofrecer del colectivo. En cambio, el ambiente entre las mujeres marroquíes es más distendido y aunque las características de presión social también se hallan, la impresión que se obtiene es de un menor castigo moral a los no practicantes.⁵³

La cuestión de la ingesta del cerdo está omnipresente en los tres grupos realizados y se revela de extraordinaria importancia, pues a través de esto se aprecia todo un posicionamiento hacia la sociedad de recepción. No obstante, este asunto no se incluye en el tema de la gastronomía, sino en el de la moral, pues se trata del ámbito que le es propio (aplicación de un precepto religioso). En este apartado, sólo procede recalcar que marca el discurso de un modo que no lo hacen otros alimentos, también prohibidos, como el alcohol.

Por último, se va a realizar una breve recapitulación, que recuerde al lector los resultados del análisis cuantitativo para así comprender mejor la contextualización que se busca mediante técnicas cualitativas. En el capítulo tercero, se observa la gran heterogeneidad de respuestas relativas al plato favorito encontradas en el grupo de españoles, mientras que los marroquíes concentran sus gustos culinarios en el cuscús (38%), especialmente, en las franjas de edades analizadas en las reuniones. En las mujeres españolas se puede notar cierta predilección por la pasta, mientras en las congéneres marroquíes no se distingue diferencia con los hombres de su misma nacionalidad en cuanto a su afición por el plato tradicional alauí. El factor de la edad se revela como importante en ambos grupos culturales. Entre los españoles destaca cierta inclinación por la pasta hasta los treinta y nueve años y en los marroquíes, por el ya se mencionado, cuscús.

⁵³ Esta tolerancia se manifiesta bajo la premisa que la práctica religiosa es un asunto que concierne a la relación de la persona con Dios, y por lo tanto, no compete a los demás juzgarlo. Aunque esta actitud, no exime que la valoración del comportamiento, se realice con más o menos intensidad, desde el baremo de lo “islámicamente correcto.”

a). *Españoles*

Se aprecian diversas pautas características de la dieta de los españoles de la muestra. En primer lugar, la asociación que se establece entre la comida del hogar con la alimentación “buena”. La conceptualización del término “bueno” ha de entenderse, principalmente, desde el punto de vista nutricional, pero también, en un sentido más amplio, en relación a valores como el confort y el bienestar. De hecho, algunos participantes, llegaron a identificar los platos favoritos, no con una especialidad culinaria en concreto, sino con los alimentos consumidos cuando se regresa a la casa familiar o mencionar un plato concreto, si es cocinado por la madre. En tanto que la elaboración culinaria en la sociedad es parte integrante del rol de la madre, el apego a las prácticas alimenticias es una forma de expresar amor a la progenitora (Schnapper, 1988: 191). Si bien Schnapper, circunscribe esta explicación exclusivamente a los inmigrantes y de los resultados aquí obtenidos, parece que puede ser ampliado al conjunto de la población.

Fede: Yo no soy mucho de comer, en realidad. Yo soy rollo carismático de Tenerife y de volver allí a casa y siempre cocina mi padre por alguna razón, para bien de mi madre y son las cosas que hace mi padre así, guay, que de repente hace una fondue, hace una historia de una lasaña y cosas así. Entonces, no sé si es realmente lo que más me mola o es el carisma de ir a casa y estar ahí con el asunto familiar, pero es un poquitito por ahí, por dónde tiraría yo.

(G5: Hombre español; 20-29 años).

Sandra: Yo carne con patatas guisadas de mi madre que,; Joder!

(G2: Mujer española; 20-29 años).

Cuando existe en la unidad doméstica una familia estructurada, donde la mujer ejerce su rol de nutridora, la preferencia por la comida cocinada en el hogar se traslada al ámbito exterior, en concreto, el laboral.⁵⁴

Rogelio: Yo no me puedo quejar porque como fuera de casa. Como en el trabajo, pero me llevo mi *tarterilla*. Mi mujer me prepara la comida y como, suelo comer todos los días de cuchara.

Jaime: Pues, ¡Felicidades!

[Risas generalizadas]

Rogelio: No me puedo quejar.

Eduardo: Es un lujo.

Jaime: [Asiente] Sí, sí. La verdad es que sí.

(G1: Hombres españoles; 20-39 años).

Como se desprende de la cita y pese a los cambios ocurridos en las últimas décadas y la crisis del modelo de *mujer-ideal* difundido por las clases burguesas (Arnaiz 1996:104), la vida cotidiana de la mujer que tiene obligaciones familiares sigue ajustándose a los cánones tradicionales; entre cuyas obligaciones se encuentra la nutrición de los miembros del hogar (Arnaiz, 1996: 29). Obligación que, en algunos casos, se desempeña incluso cuando los hijos ya se han independizado.⁵⁵ Si bien esta última circunstancia sólo se aprecia entre los varones participantes (con madres en la misma ciudad) y en ningún caso fue mencionado que la mujer ejerciera dicho rol con la descendencia femenina, lo cual supone una neta frontera intracultural por razón de sexo.

Ramiro. (...) Y luego los fines de semana, vas a casa de tu madre, pues el típico cocido, lentejas.

⁵⁴ Conclusión que sólo es válida para las personas con un nivel de ingresos medio-bajo y bajo, pues tal y como señala Arnaiz, a medida que se incrementa el salario percibido, la opción por la restauración se hace mayoritaria (Arnaiz, 1996:73).

⁵⁵ La circunstancia de recibir comida de la madre los fines de semana, ocurre tanto entre los solteros de 20-29 años, como en los de 30-39.

“Claro”

Jaime: Y si la puedes sobrar un poco para la semana.

Ramiro: Ahí está [asiente]. Ya aprovechas, ¿no? Con un *tupper*.

[Risas] “Sí la verdad es que sí”

Ramón: Sí, yo también.

(G1: Hombres españoles; 20-39 años).

La dicotomía “comida hogar- bueno,” “comer fuera-malo” es una característica común que se puede apreciar tanto en el grupo de hombres, como en el de mujeres, aunque fue más relevante entre éstas últimas. Pues, en el caso de los hombres con una dieta poco estructurada, el hecho de comer fuera aporta una variedad alimenticia que no se obtiene en el hogar unifamiliar en el que habitan. Por ello, cuando acuden a un restaurante se busca tomar una *comida casera* (Arnaiz, 1996:73).⁵⁶

Ramón: ¡Hombre! De vez en cuando un menú, así, no sé, una vez por semana, bueno me voy a ir al bar de aquí y que me lo den todo hecho, que me pongan unas buenas lentejas que me hace falta [Risas grupo] para el cuerpo. Pero, por regla general, no tío.

(G1: Hombre español; 30-39 años).

Cabe destacar como perviven ciertas pautas tradicionales relacionadas con los roles de género. Es decir, el hombre soltero con dieta desestructurada no suple esta carencia mejorando su destreza en la cocina, sino que busca alternativas que le libren de desempeñar esta tarea. Tal y como se ve con las labores del hogar en el capítulo tercero, parece que el cambio en las tendencias culturales son producto de la necesidad material y no de un cambio ideológico, pues cuando los ingresos económicos lo permiten, se produce una sustitución en la persona que ejecuta el trabajo: asistenta en el caso de la limpieza

⁵⁶ La investigadora especifica que la opción restauradora se vincula al nivel de ingresos, siempre y cuando no se trate de personas jóvenes e independizadas, en cuyo caso, puede ocurrir lo que se verifica en nuestra muestra: tomar fuera lo que normalmente se consumiría en casa, pero que por el motivo que sea, no se hace.

doméstica, restauración fuera del hogar cuando se habla de cocina. De hecho, la desestructuración del estilo alimentario que puede verse entre los solteros independizados es el reflejo de lo que, algunos autores, han denominado como gastro-anomia. El término acuñado por Fischler (1995:120), se corresponde con aquella situación definida por las siguientes características:

1. *Disminución de las comidas familiares, así como del tiempo dedicado a cada ingesta:*

Jaime: ¿Hábitos de comida? (...) Yo en mi caso particular si trabajas y tienes que hacerte un poco, pues la comida y tal, pues muchas veces, *lo primero que pillas, lo más rápido*. Y dejas para comer un poco mejor el fin de semana. Es mi opinión, así, o sea que.. (con duda, abriendo la posibilidad al comentario de los demás). No es una dieta muy equilibrada que digamos.

Ramiro: Si, a lo mejor, se tira más a bocadillos y todo eso. Algo rápido, ¿verdad? Ensaladas. Algo que no tardes mucho porque llegas cansado de trabajar y te pones a hacer lo primero.

(G1: Hombres españoles; 20-39 años).

2. *Incremento del número de comidas realizadas en solitario:*

Ramón: Soy de fuera, soy de Cádiz, y yo vivo solo. Encima vivo de noche y duermo de día por temas de trabajo y tal, que trabajo en discotecas y tal y me levanto a las cuatro de la tarde y como tú comprenderás...No me voy a hacer de comer, ni a...Lo primero que coja del frigorífico de ahí. Hazme un cocido, hecho que ya está hecho [Chasquea los dedos entre sí] ¿Batido de chocolate? También ya me está bien hecho...

[Risas]

Ramiro: No te complicas la vida.

(G1: Hombres españoles; 20-39 años).⁵⁷

⁵⁷ Esta cita también refleja la industrialización de la alimentación propia de las sociedades modernas.

3. Omisión de determinadas comidas o platos:

Eduardo: Yo creo que sí, falla el tema de la alimentación al irte fuera de casa. Te nutres menos, comes lo más rápido posible, más grasa, más...No cuidas lo que es un poco la nutrición que tienes que seguir diariamente. Pero, bueno, eso se intenta seguir. Es lo que pienso.

Ramón: A mí comer, lo que es comer, me encanta. Lo que pasa es que como lo que me cuadra.

(G1: Hombre español; 30-39 años).

4. Cambio en la estructura de las comidas:

Nuria: Tu en casa, dependiendo de qué, si tu pones...por ejemplo, en mi caso...yo pongo lentejas y es un plato único.

[Todas asienten].

Nuria: Pones un poco de pescado o poco de filete, yo qué sé, haces patatas (...) y es un plato único, la mayoría de las cosas son un plato único.

Alicia: Sí, sí.

(G2: Mujeres españolas; 20-39 años).

5. Horario irregular:

Eduardo: Y tampoco los tiempos de las comidas. Comemos a destiempo. También. No respetamos las (...). Tú en tu caso, [por Ramón], igual.

Ramón: Sí, sí, tendría que ir en, realidad, como por ejemplo, si me levanto a las cuatro, pues tendría que ser el desayuno. Pero, no. Igual me levanto y me hago una pizza.

(G1: Hombres españoles; 20-39 años).

Como se puede observar, los resultados permiten verificar todas y cada una de las características mencionadas por Fischler. El estilo alimenticio inadecuado tiene, según los participantes, como explicación principal, la falta de tiempo. Si bien, dicha falta de

tiempo⁵⁸ es alegada con mayor frecuencia por los solteros/as sin responsabilidades familiares, ya sean hombres o mujeres y se encuentren en la veintena o en la treintena. Cabe concluir, que el factor explicativo en el tema gastronómico, así como en otros muchos que no se encuentra en la edad de la persona, sino en su situación personal: soltero o casado, con hijos o sin ellos. Las distintas posiciones discursivas se distinguen en torno a estas cuestiones. En concreto, se pueden identificar dos tendencias:

a) *Dieta sana*: La alimentación más saludable tiene lugar en las unidades domésticas compuestas por padres con hijos, aunque también puede encontrarse en aquellas personas que viven en pareja.

Sol: Yo, o sea, es como lo que decía ella, de que por lo menos cuando vives con alguien es como bueno ya, no es para mí sola, voy a hacer un poquito de esfuerzo, ¿no?

Alicia: Te obligas un poco más.

Nuria: Y cuando tienes niños, más.

Sonia: Sí.

Andrea: (asiente).

Nuria: Cuando tienes niños ya tienes unos menús más estables.

(G2: Mujeres españolas; 20-39 años).

b) *Dieta desestructurada*: Se ajustan a este perfil los solteros en hogar unifamiliar, especialmente, los hombres.

Por último, la tercera cuestión que se pone de manifiesto y que es de especial interés para esta investigación es la disposición hacia la exploración de cocinas no europeas. De los resultados, se desprenden varias cuestiones: el contacto habitual con la comida

⁵⁸ La falta de tiempo como explicación de una dieta insana, ya ha salido a relucir en otras investigaciones. Véase:(Arnaiz, 2002, 15-28).

extranjera⁵⁹ no es fruto de la búsqueda de nuevas experiencias culinarias, sino de la existencia de algún lazo emocional, con la comida de la cultura citada, ya sea porque se ha vivido en el país del que luego se adoptan determinados platos, ya por tener amigos de distinta nacionalidad o por influencia de un ser querido. Se ha encontrado una diferencia intracultural entre hombres y mujeres. Mientras ellas, se muestran algo más abiertas, especialmente hacia lo oriental, entre los hombres, no se desprende la tendencia de la que hablan determinados autores de un multiculturalismo folclórico, expresado a partir del gusto por las comidas extranjeras. Más bien, los resultados de esta investigación muestran lo contrario: una inclinación a circunscribirse únicamente a lo “español.” Si bien, dichas afirmaciones deben ser matizadas. Lo “español” puede ampliarse a la comida rápida (*fast-food*) de origen americano o no, como puede ser el kebab, o italiana, que se ha convertido en algo tan cotidiano que parece propio. En todo caso, ese multiculturalismo folclórico expresado a través de la gastronomía, suele ir asociado con el cenar fuera de casa, circunstancia que intuimos no forma parte de los hábitos de los encuestados. Afirmación que procede, en primer lugar, de la no mención por parte de los participantes de tener esa costumbre, con lo cual, aún en el caso de llevarse a cabo, no se considera relevante. En segundo lugar, del estrato social de procedencia, pues se trata en su mayoría, de personas de estratos medios-bajos y bajos.

Sol: ¡Buah!, Yo es que tengo...vivo con una persona que es un loco de todo lo japonés y yo, en mi puñetera vida, nunca había ido a un japonés, entonces lo más extranjero que como así es todas las recetas japonesas que pueda haber en la vida...

Andrea: Te engancha el japonés yo creo...

⁵⁹ La afición por la comida marroquí, no es un tema que sale por sí mismo, sino que se saca a relucir por la investigadora y, salvo una excepción, no es apreciada por los participantes, pues como menciona una mujer, “en algunos sitios se pasan mucho con las especias.”

Sol: Y ahí hacemos el arroz como los japoneses, con una arrocera, vamos que lo extranjero, todo lo relaciono con Japón, lo oriental.

Sandra y Sonia: El chino... *Alicia:* Sí, el chino.

(...).

Paloma: Yo soy más mediterránea... Pizza, el italiano

Nuria: Yo también... De vez en cuando, chino, pizza...

(G2: Mujeres españolas; 20-39 años)

Juan: Yo la comida extranjera no la como a no ser que esté en el extranjero. De verdad, tampoco te voy a mentir. Yo he viajado mucho y eso y he estado en Marruecos también, y no podía comer las cosas que había allí porque no me gustan. Había cosas que decías, “qué asco”, pero lo probaba porque tienes que probarlo y luego dices, “hombre, está bueno, ¿sabes?” Yo creo que, como en España, no se come.

(G5: Hombre español; 20-29 años).

Eduardo: ¿Inglesa?

*Jaime:*⁶⁰ Aunque parezca mentira hay platos (...). Pero la verdad es que bastante bueno. Y luego también, comida africana. Yo tengo muchos amigos africanos e hindús, también. Lo que pasa es que mucho picante ahí.

Eduardo: Mucha especie.

Jaime: Mucha especie. Pero sí, la verdad que puede sorprender la (...). Las diferentes gastronomías

Investigadora: Uhu. ¿Los demás?

Ramiro: Yo donde esté el producto nacional que se quite lo demás. Además, que a mí España, para comer en España, para mí es uno de los mejores sitios donde hay. En eso no te puedo decir de (...).

Ramón: Hombre, yo la verdad es que no te puedo decir de (...). Encima plantearme el hecho de comer en un hindú o

⁶⁰ Jaime vivió siete años en Gran Bretaña (ver transcripción en los anexos).

buscar comida o hacerme comida hindú, ¡Que no! ¡Me hago un filete!

[Risas].

(G1: Hombres españoles; 20-39 años).

b). Marroquíes

Como ya se ha indicado en la introducción, en este apartado, se obvia toda cuestión relativa a las prohibiciones alimentarias, que son abordadas en la sección correspondiente. Se va a proceder, por lo tanto, a ver si la idea apuntada en el capítulo tercero acerca de la importancia del cuscús pueda o no ser considerada un *plato-tótem*, tal y como lo identifica Calvo, así como dar una explicación al estilo alimentario que se desprende de los resultados. En la parte cuantitativa se indica que el consumo de determinados platos españoles, así como los resultados del M.A.P.A (se señalaba una distribución de comidas donde el 46% correspondía a comida española y el 54% a alimentación del país de origen), parecen indicar un estilo alimenticio mixto, esto es, aquel donde conviven las tradiciones culinarias de origen con las de la sociedad de recepción. No obstante, los resultados obtenidos mediante el análisis cualitativo muestran la imposibilidad de hablar de estilo alimenticio mixto, simplemente, porque se consuman platos del país de origen así como de la cultura dominante. Por el contrario, la realidad se muestra más compleja. Por lo tanto, para interpretar los resultados se sigue la propuesta de análisis de Calvo (1982: 428-429).⁶¹ Calvo señala la existencia de tres estilos alimentarios en inmigración, donde cada uno es indicativo del grado y manera de inserción en la sociedad de acogida, así como del fracaso o éxito del proyecto migratorio. El *estilo dicotómico* se caracteriza por mantener la práctica culinaria de origen, aunque se remplace parcialmente por elementos, contenidos, prácticas y comportamientos de la sociedad de recepción, lo cual se lleva a cabo desde el pragmatismo de la vida cotidiana, y no implica un cambio en los fundamentos culturales

⁶¹ Se recalca que en la literatura revisada, en su mayor parte española, no se ha podido apreciar una innovación teórica desde el artículo de Calvo en 1982. Por el contrario, el académico continúa siendo el punto de referencia acerca de como entender la realidad de la gastronomía en inmigración.

que sostienen los modos de hacer. Se suele corresponder con una etapa de acomodación. El *estilo dual* se corresponde con la coexistencia de las dos culturas que los individuos han incorporado e interiorizado. Por lo tanto, la sustitución cultural se hace desde una base sólida. Suele corresponderse con una etapa de adaptación. Por último, *el estilo anómico* es aquel en el cual se ha producido una pérdida total de las normas de la cultura de origen en el ámbito de la práctica alimentaria, sin que se haya producido una adquisición de los fundamentos ni de los instrumentos de la sociedad de inserción. Esto es, se encuentra determinado por una actitud de desenganche y de ausencia de organización y coordinación en el sistema de valores que determinan las normas alimenticias. Como consecuencia, la práctica alimenticia carece de una fundamentación o significado cultural y obedece a conductas errantes y sin consenso. Esta situación puede producirse de forma transitoria, como sería el caso de los adolescentes, o permanente, en los casos límite de la exclusión.⁶² En cualquiera de las situaciones, se trata del estilo alimenticio de la deculturación que revela la desvinculación social y la exclusión económica.

Para determinar qué estilo alimenticio es el predominante resulta necesario indagar en las causas del cambio. De esta forma, se puede incidir en las motivaciones (ideológicas o puramente pragmáticas) de éste. Esta circunstancia, así como la pervivencia de la cocina marroquí, con la introducción ocasional de algunos platos españoles, revelan que la tendencia mayoritaria de los participantes se corresponde con el *estilo dicotómico*. Hecho que es coherente con los años de residencia en España. La mayoría ha iniciado su proyecto migratorio hace menos de diez años.⁶³ Por lo tanto, se observa una voluntad de adaptación

⁶² Este estilo se corresponde únicamente con dos participantes, un hombre y una mujer. Él vive en un centro de menores de la C.A.M (a pesar de tener veinte años) y ella, sospechamos, que en un centro para mujeres maltratadas (para más información, véase la transcripción correspondiente). En todo caso, y dada la particular situación de ambos, es probable que se trate de una situación transitoria.

⁶³ La observación participante con mujeres rifeñas en el Barrio de la Fortuna en Leganés revela una diferencia sustancial. Como las encontradas en Villalba se trata, en su mayoría, de mujeres procedentes de zonas rurales de la provincia de Alhucemas, que apenas tienen contacto con el exterior, pues se encuentran en sus casas todo el día. Sólo algunas realizan ellas las compras. En este colectivo, apenas se perciben cambios, y lo característico es un trasplante del modo de vida, tal y como se lleva a cabo en Marruecos. Como se deriva de esta circunstancia, la alimentación apenas experimente modificación alguna. De hecho, el aprovisionamiento se realiza casi exclusivamente en establecimientos de venta de comida *halal*. Sólo se producen ligeras modificaciones, como la introducción de algunos platos, muchas veces a petición de los niños, que

reflejada en la búsqueda de similitudes entre ambas cocinas, así como en la introducción de determinados alimentos españoles en la propia dieta. Pero no se produce una auténtica coexistencia (estilo dual). El nivel de los cambios es todavía epidérmico y no afecta al sistema de valores, pues permanece el gusto de origen (manifestado a través de las especie) y sobre todo, no se ha modificado la percepción de lo comestible (véase el apartado correspondiente en la moral).

Mahfud: Yo primero escucha, no sé, creo que antes que entrar en los detalles, entre España y Marruecos no hay ninguna diferencia. También porque es una zona geográfica igual, y en general, comemos lo mismo. Hay diferencias por ejemplo, como decían mis compañeros por temas de religión, y cómo se prepara...

Rachid: De cocinar también.

Mahfud: Y de cómo se cocina, pero, en general.

Moderadora: ¿Y cómo cocináis?

Mahfud: Es que los marroquíes suelen, digo la mayoría, que cocinen en casa, por ejemplo, que comen en casa.

Nassim: Con muchas especies, la comida marroquí siempre lleva muchas especies.

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

Salima: En la...pues en Marruecos y España casi la comida igual, solamente quitamos el cerdo y la paella también en Marruecos se usa, entonces el cuscús los platos preferidos ahí (...)

Zawra: mmm, perdón...

escolarizados y en contacto con la sociedad de acogida, suponen pequeños embajadores entre ambos mundos. De hecho, la figura del niño aculturalizado como mediador ha sido señalada por investigaciones previas (Kaplan, 2002; Calvo, 1982). En definitiva, y dado que existe una red de aprovisionamiento propio, no se puede incluir a un sector indeterminado de la población (como están en sus casas sólo se puede saber qué existen, pero no la cifra que suponen) dentro de la propuesta de análisis de Calvo, dado que ésta da por sentado un proceso de cambio. Nuestros datos revelan que esta circunstancia no tiene por qué ocurrir siempre.

Salima: Hay también ciudades, por ejemplo el norte...igual, casi. Quitamos, por ejemplo, el cocido marroquí igual como el cocido español...quitamos también el chorizo y...

Zawra: No, también como preparar la comida es no igual...

Sayyida: No, a mí la comida de aquí la verdad no me gusta.

Zawra: A mí también no me gusta mucho...

Sayyida: Porque no tiene especies y yo estoy acostumbrada ya a las especies...y eso sí que me encanta, la comida de ahí me gusta más que de aquí.

(G4: Mujeres marroquíes; 20-39 años).

Entre los participantes no practicantes de las reuniones, el cambio se produce por comodidad, no acercarse hasta un establecimiento islámico, o por la mayor facilidad que supone cocinar platos españoles que no son tan laboriosos como los marroquíes. En el caso específico de los hombres, los resultados de la investigación, muestran que el estilo alimenticio está determinado por el estado civil. En los solteros independizados, existe un estilo que se puede definir como anómico en términos de Calvo o gastro-anómico según Fischler, donde se cocina, “lo que se puede”. Hecho que, en todo caso, es transitorio y se modifica con el matrimonio. Entre los casados, la responsabilidad de la nutrición recae enteramente sobre la mujer y en esa circunstancia, se puede hablar de estilo dicotómico, pues ellas se encargan de mantener vivas las costumbres culinarias de origen.

Salua: Es que aquí la gente, bueno yo los marroquíes que conozco los que están en familia pues suelen cocinar igual que en Marruecos, pero para los que nos ha tocado vivir solos ya es un poco más complicado, o sea, que nos tenemos que apañar a la gastronomía de aquí, mmm, eso en mi caso, en mi caso pues como comida de aquí, no me esfuerzo mucho en ir a (...), porque la comida marroquí es muy especial, las especias que se utilizan y no se venden en todos lados, hay que ir a una tienda marroquí, a un carnicero marroquí que te pueda, y yo en mi caso, pues no

me lo puedo permitir, por falta de tiempo, eh porque tampoco el estar sola tampoco me ayuda mucho a seguir con la gastronomía marroquí.

Moderadora: ¿Y tú?

Nur: Yo me gusta la comida de mi país y de también de España, de aquí, me prefiero aquí preparar la comida de España, es muy rápida, la de mi país tarda mucho, es muy difícil. Eh para compra de carne igual, igual, hay gente marroquí tiene carne especial de mi país, yo no, yo es igual compro pollo de España o de mi país.

(G5: Mujeres marroquíes; 20-39 años).

Nassim: Sí, por ejemplo, yo tengo a mi madre aquí y me cocina igual; si no está mi madre también sé cocinar, judías, carne.

Rachid: Yo no.

Abdellah: Los que vienen con su familia sí, el que está sólo, lo que puede.

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

En todo caso, como se puede comprobar, la circunstancia que hace de la mujer marroquí la responsable de la nutrición de la familia, no implica que los hombres no sepan cocinar. De hecho, este es un cambio producido como consecuencia de la emigración y una destreza que, en términos generales, todos dominan (“es que la mayoría, pues saben cocinar”).⁶⁴ Si bien es cierto, que existe una neta frontera intracultural que asigna tal tarea al sexo femenino como se aprecia en los siguientes extractos del diario de campo.

Quedamos a las 14:30 con ocasión de la fiesta de fin de curso de las clases de español para inmigrantes. En un primer momento no hay casi nadie, sólo nosotros, los profesores españoles. Pregunto extrañada si no iban a venir los demás. Nos comentan que ellos, A., R. y el resto, se han ido por el cuscús; que están al llegar. Sorprendida entiendo que lo han hecho ellos, pero Mustapha me contesta que “lo han hecho las mujeres”. Le

⁶⁴ Palabras emitidas por hombre marroquí, 20-39 años.

pregunto si él no lo hace y me dijo que es muy complicado y cuando le contesto que podía aprender, me replicó: “No, no, las mujeres, yo no cocinar” y se echó a reír ante lo que yo interpreté, como mi ocurrencia.

(Diario de campo; 20 de junio 2010, fiesta final de curso).

L. la alumna de mi clase de español, me invita a pasar la fiesta del *Ayd* con ella, *K.*, y su otro hermano, *H.*, que según me cuenta, trabaja en el consulado marroquí. Cuando llego me reciben muy amablemente y *H.* me da conversación durante un par de horas. En todo ese tiempo, *L.* está en la cocina, *K.* ve la tele y da conversación ocasional, mientras *H.*, el cabeza de familia en ese hogar, pone gran interés en atender a la invitada familiar.⁶⁵ En ningún momento veo que *H.* o *K.* ofrezca ayuda a su hermana o que ella la solicite.

(Diario de campo; 28 de noviembre de 2009, fiesta *del Ayd al Kebir*).

Los alimentos españoles consumidos que se incluyen en la dieta de la población marroquí y se citan frecuentemente son la tortilla de patata y la paella.⁶⁶ Ambos cumplen con una serie de características que se ajustan a las necesidades del colectivo marroquí: 1) No son *haram* (prohibido), es decir, se trata de alimentos permitidos según la doctrina islámica; 2) Son económicos, por lo que son acordes a los recursos pecuniarios de los que disponen; 3) Son agradables al gusto.⁶⁷

⁶⁵ Dicha experiencia refrenda la afirmación de Abu-Shams (2009:382) en la cual se señala la apertura, generosidad y hospitalidad de los marroquíes con los invitados.

⁶⁶ La afición por dichos platos se puede contrastar no sólo a través los grupos de discusión, sino por la observación participante, como por ejemplo, en las excursiones realizadas con el grupo de clases de español en donde se ha estado de octubre 2009 a junio de 2010. Por otra parte, también es contrastada con la literatura científica sobre las pautas alimenticias de la población marroquí en España (Abu-Shams, 2009).

⁶⁷ Según los datos manejados por Montoya *et al.* (1998), el 93,7% de los marroquíes encuestados dice sentir aversión por los productos no autorizados. Desde nuestro conocimiento del campo, se interpreta que, por ello, se ha de entender sólo el cerdo y no otros productos como el alcohol, además del fuerte componente de deseabilidad social que esta cuestión tiene dentro del colectivo. Por otra parte, también hay que destacar una tendencia minoritaria, pero numéricamente significativa, un 32% rechaza la gastronomía no propia. En concreto, un 20% hacía referencia a productos muy novedosos para ellos o a bebidas y dulces (Montoya *et al.* 1998:664).

Mahfud: (...). Hay muchas comidas españolas que yo como; como tortillas, por ejemplo, la paella, por ejemplo la mayoría la comen.

Mulay: Claro, la típicas.

Moderadora: ¿Y por qué se come tanto la tortilla y la paella?

Mahfud: Claro, porque están seguros también que no llevan cosas que están prohibidas por ejemplo. Porque la mayoría de las cocinas españolas utilizan vino como decíamos, chorizo también, a veces lleva grasa de cerdo. Entonces, para quitar esas sospechas, entonces, come lo que están seguro de ellas.

Abdellah: Económica también, economía también. Están ricas también.

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

El *plato-tótem* es, según Calvo, aquel culturalmente específico y que sufre un proceso de revalorización cultural como consecuencia de la emigración (Calvo, 1982: 420).⁶⁸ Según los resultados de esta investigación, el cuscús no se revela sólo como un plato típico que tiene un sentido de pertenencia étnica,⁶⁹ sino que ha adquirido un alto valor simbólico. Esta representación casi mítica que señala Calvo (Calvo, *ibid*) se observa claramente cuando se le califica de “sagrado”. La circunstancia de que se consuma tras la visita a la mezquita, como el plato-ocasión para la comida familiar y festiva de los viernes,⁷⁰ día de reunión de la *Umma* (comunidad), parece suscribir la interpretación de su importancia simbólica, más allá del componente étnico.

Abdesalam: Pero uno de los platos más favorito de los marroquíes es el cuscús.

⁶⁸ Traducción del francés realizado por la doctoranda (L.F.P).

⁶⁹ El *tayin* o la *harira* son platos típicos marroquíes, pero en ningún momento han sido mencionados por los participantes en la parte cuantitativa, y en los grupos de discusión, la referencia al *tayin* se hizo como contraste al cuscús. Por lo tanto, pese a poder suponer que constituyeron platos étnicos (no tótem), dichas conclusiones no pueden ser extraídas de estos resultados.

⁷⁰ Acerca de la importancia del viernes para los musulmanes, véase: SABANEH, E.S y GALINDO, E. (1986): “Las fiestas musulmanas y el viernes,” *Encuentro Islamo-Cristiano*, número 70, junio.

Mulay: El cuscús es más famoso, pero el *tayin* es típico, por lo menos para los del norte.

Mahfud: Es que el cuscus es como sagrado, el *tayin* es como rico, ¿me entiendes? Está ahí, la diferencia.

Ahmed:...el cuscús es que los viernes es que no falta, para mí, los viernes es sagrado.

Abdesalam: Es los más favoritos.

(*Hablan a la vez.*)

(...).

Mahfud: No me refiero sagrado, me refiero que los marroquíes, lo respetan para cada viernes. No es que sea algo sagrado por religión, no, no, no. Sagrado es una palabra que la he utilizado para darle importancia (...). No hay casi ninguna familia que el viernes no la prepare, entonces por eso es sagrado.

Nassim: Tiene mucha importancia.

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

Entre quienes llegaron a España hace más de quince años, se produjo una asimilación alimentaria total (estilo anómico). Es el caso concreto de una posición discursiva. Circunstancia que es duramente sancionada y refleja el grado de control social que supone, en la conducta de los individuos, la transgresión del *deber-ser* definido por lo islámicamente correcto. Por último, no se han detectado fronteras intraculturales por razón de la edad o la etnia.

Abdesalam: Yo de las comidas no puedo hablar porque llevo veintitantos años aquí, entonces, no lo sé. Yo comí de todo aquí en España, porque estuve casado con una española y tal.

Mourad: Bueno, hay que también respetar tu religión, ¿no?

Abdesalam: Sí, hay que respetar la religión, claro, por supuesto. Pero una cosa es...

Mourad: ¿Estás casado con española y eso significa que comes todo? (ríe con cierto tono de desaprobación).⁷¹

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

4.3.1.2 Decoración del hogar

En la parte cuantitativa, los resultados reflejan que cerca de un sesenta por ciento de los encuestados (57%) tiene su hogar decorado de un modo mixto.⁷² Se aventura como posible idea para desarrollar que por decoración española y marroquí, probablemente, se entienden los elementos puramente decorativos y no mobiliarios. No obstante, tal asunción es una suposición equivocada por parte de la doctoranda. Los marroquíes que señalan tener una decoración de ambas culturas se basan, precisamente, en los elementos mobiliarios. La razón que lleva a manejar esta posibilidad, probada errónea, es el alto precio de un salón marroquí y los escasos recursos económicos de los participantes. Por otra parte, la investigación de Lacomba (2001) señala, precisamente, el aspecto pecunario como la razón clave para poseer un tipo de vivienda u otra, aunque sin descartar otras motivaciones.

“La clave que separa la “provisionalidad” de la posibilidad de recreación es, sin duda, una cuestión de medios económicos, pero también una cuestión de estabilidad a diferentes niveles –legal, laboral, familiar, en la continuidad de la vivienda...-. La ausencia casi general de elementos distintivos en las viviendas de los inmigrantes, afectados en mayor grado por la provisionalidad, contrasta con la más frecuente recreación decorativa de los más instalados” (Lacomba, 2001:69).

En el siguiente extracto, se observa como la hibridación del hogar constituye, efectivamente, un elemento de estabilidad y voluntad por parte del inmigrante de establecer un proyecto migratorio de larga duración que contrasta con aquellos cuyo objetivo de vida en España se circunscribe, únicamente, al ámbito laboral. Por otro lado, también en esta

⁷¹ Paradójicamente el control social es una práctica que se lleva a cabo con independencia del grado de cumplimiento propio de la persona. La mujer de Mourad, presente en el grupo de discusión G6 y afirma que su marido bebe alcohol. Circunstancia que, evidentemente, atenta contra la moral islámica.

⁷²Entre ellos, el 62,3% eran hombres y el 48,7% mujeres.

cuestión, se desprende la crítica velada que se aplica por parte del grupo hacia quienes rechazan recrear el ambiente de origen en la sociedad de recepción.

Abdellah: Bueno, a mi la verdad me da igual. Si echo de menos a mi país, está aquí cerquita, lo voy a pasar bien y vuelvo para trabajar.

Ahmed: No, hombre, si te vas a tu piso, lo vas a amueblar.

Mourad: Bueno, pero tienes que vivir aquí también. No trabajar sólo (...).

Abdesalam: Estás aquí para trabajar, pero estás aquí once meses y uno allí.

Mulay: Estás diez meses aquí, y a lo mejor bajas una vez al año o una vez cada dos años. Con lo cual (...).

Mahfud: También tiene sentido lo que dice. Hay un problema porque muchos de los jóvenes aquí están preocupados por el trabajo, y claro, va a llegar un momento en el que tienes mucha estabilidad, y a lo mejor estás pensando en, no sé, en tener una familia. Seguramente, que vas a pensar en esto. Pero a la mayoría le da igual.

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

Por lo tanto, el alto precio⁷³ demuestra ser una variable muy importante en esta investigación, pero no la principal, pues cuando se tiene un proyecto de vida con voluntad de permanencia, que suele coincidir con el matrimonio, si se ha superado el periodo de provisionalidad, la casa se torna en un hábitat “para toda la vida,” y por lo tanto, se invierte en este tipo de decoración. Entre las mujeres, se detecta que, cuando por algún motivo, la recreación del hogar no tiene lugar, es motivo de nostalgia.

Loubna: Pues vale, yo también, antes, vivo con mi prima y bueno, en casa de mi prima casi todo árabe, casi todo de Atlas, parte de Marruecos de Atlas, tiene todas las cosas, *jaimas*, cosas así.

⁷³ Según los participantes un salón marroquí cuesta entre 4,000 y 5,000 euros. Este dato es coherente con los precios de la tienda de Fuenlabrada, pues como ya se ha visto, la doctoranda menciona la sorpresa que le supuso el alto precio de un sillón: 600 euros (véase las transcripciones).

Salima: ¡Ay qué bien!

Loubna: Pero cuando yo casome con mi marido, su casa es de mi marido, es europeo es español, es otra cosa. Que es la casa como española es no sé...

Sayyida: Pero hay que darle un toque, ¡ahí!

Loubna: Sí, bueno, yo ahora así cosas así, pero además comida marroquí sí, pero cosas así todo de aquí cosas españolas.

Hafeza: (asiente)

Sayyida: Pero siempre mejor dar un toque de nosotras en casa.

Salima: Si porque uno extraña...Entonces, hay cosas...

Sayyida: ¡Hombre! Pero muchísimo. Yo he puesto una foto de sultán ahí y la he puesto...

(...).

Fátima: Bueno yo no, yo vivo con mi tía pero no tiene nada de árabe, sólo ha alquilado la casa, como está amoblada y ya se ha...

Sayyida: Se ha quedado así...

Fátima: No tenemos nada de árabe, ha quedado así...

Zawra: A coger o a dejar.

Fátima: Yo siempre le digo a mi tía, cuando vaya a Marruecos voy a traer cosas de Marruecos, pero como no va a Marruecos hasta el verano, no tenemos nada de árabe.

(G4: Mujeres marroquíes; 20-39 años).

Asimismo, la vinculación del hogar como algo netamente femenino se desprende de la cita que se acaba de leer y de la circunstancia que, entre los hombres, el cambio de un tipo de decoración a otra está marcada por el hecho de que haya una mujer en la casa. Por el contrario, en el caso de las mujeres, se relaciona con disponer o no de una casa propia (lo

cual, puede o no, conllevar el matrimonio).⁷⁴ Cuando se produce esta situación de estabilidad, el hábitat entendido en sentido funcional, se torna en hogar, y por lo tanto, se añaden todos aquellos elementos con los que uno se siente a gusto. En definitiva, un hogar híbrido suele ser el resultado de la existencia de presencia femenina en la casa, que establece un proyecto de permanencia a través de la vinculación con la sociedad de origen; esto es, recrea el ambiente de procedencia con elementos propios, que se asocian a la calidez emocional y hacen al sujeto “sentirse en casa.”

Mahfud: Yo ahora salón español, y tengo la idea cuando me caso cambiar a salón marroquí.

Ahmed: Yo, antes también estaba viviendo con un salón español, pero cuando me casé pues, toda la gente, los de Marruecos (*varios asienten “claro”*) Con las cortinas, las almohadas, con las mesas...me gusta con los dibujos que lleva (*hablan todos a la vez, no se entiende en la grabación*).

(...).

Ahmed: Yo me siento más y to'. Entra más gente, y es más simpático, hay más espacio. Puedes dormir encima, te puedes echar la siesta más cómodo que en el sofá.

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

Nur: Yo tengo mi amiga, la casa es de ella, yo sólo alquilar. Si tengo mi casa, comprar mí casa, prefiero la mitad de español, la mitad de mi país. Pero sólo sea la casa de alquiler, un día salir y donde poner el salón y muchas cosas, ¿tirar a la calle? No puede ser.

(G5: Mujer marroquí; 30-39 años).

Atendiendo a la variable étnica, no se encuentran diferencias en las posiciones discursivas de árabes o beréberes. La nota distintiva procede de una de la sensibilidad femenina dual que se muestra rupturista con los gustos marroquíes. La actitud mantenida es de tipo asimilacionista.

⁷⁴ Si bien es más frecuente que así sea.

Salua: Bueno, yo la casa la tengo muy sencilla es que nunca me ha gustado como se decoran las casas marroquíes porque van muy cargadas, demasiado colorido y no me gusta mucho, yo tengo todos los muebles en blanco, todo muy sencillo, no, o sea no tengo ningún detalle árabe en mi casa.

(G5: Mujer marroquí; 30-39 años).

No obstante, se ha de recalcar que dadas las posiciones discursivas reflejadas por los participantes, se ha vuelto a acudir a los resultados cuantitativos y se ha cruzado la variable de estado civil por decoración en el hogar para ver si existía algún tipo de relación entre ambas. Cuestión que no se realiza en la parte cuantitativa, pues en ese momento, no resulta necesario para el análisis, ya que no llama la atención de la doctoranda, ni tampoco es una variable contemplada en el marco teórico. Los resultados muestran la inexistencia de relación. Los porcentajes de diferencia son, en todos los casos, inferiores al tres por ciento. Por lo tanto, se ha de reconocer la inconsistencia de los resultados entre el análisis cuantitativo y cualitativo a este respecto.

4.3.2 Arte

4.3.2.1 Gustos cinematográficos

En el capítulo tercero se aprecia la dispersión existente en los datos y la heterogeneidad de los gustos. Entre los hombres, los españoles apuestan por la acción (33%) mientras los marroquíes comparten la afición por este género con otros como las románticas (23%), las de acción (22%) y las de terror (21%). Lo más destacado es hallar ciertas similitudes entre los sexos, esto es, una inclinación femenina por las películas románticas que en ambas muestras es de un 30,8%.

En el análisis cualitativo, el tema de Internet y la revolución que supone a la hora de disfrutar del arte es una cuestión presente en todos los grupos de discusión. El cambio en el modo de recepción conlleva cierta modificación en las pautas del consumidor. Frente al tradicional público pasivo, los individuos pueden elegir *qué* y *cuándo* se visualizan los contenidos. No obstante, en este apartado, el análisis se va a circunscribir a los géneros y

los momentos en los que se visualizan. Aunque no se puede dejar de mencionar la presencia de la tecnología, pues los propios participantes hacen de Internet y las posibilidades que ofrece un asunto de principal importancia.

Asimismo, otra cuestión clave ha sido detectar como el consumo cinematográfico – o ficción en general- está casi exclusivamente, reducido al ámbito doméstico. Este resultado no es ninguna sorpresa, pues acudir al cine es propio de individuos jóvenes, urbanitas y de clase media y media-alta (Tellis y Redondo, 2002: 445).⁷⁵ De hecho, el estudio de la EGM (oct. 2009-mayo 2010) revela que sólo un 8,2% de la población acude dos o más veces al mes al cine. Si bien, los españoles acuden en ocasiones muy concretas para una película determinada y no se pudo apreciar este hecho entre los marroquíes.

a). Españoles

Entre los españoles de la muestra, se encuentran varias tendencias en la preferencia por unos género u otros: a) tener una inclinación clara por un tipo u otro de género, y buscar el modo de satisfacer esa necesidad a través del medio pertinente (cine, televisión, Internet). En el análisis cuantitativo se aprecia que el *terror* (30,8%) es la opción más mencionada para las personas con edades comprendidas entre los veinte y los veintinueve años. De las palabras de los participantes se observa que lo que atrae del género es el suspense que producen; b) vincular el género favorito con una determinada disposición del ánimo. Este rasgo sólo es mencionado en los dos grupos hombres, especialmente, entre los varones en la veintena. Ambas tendencias no son, en modo alguno, contradictorias, ya que se puede, normalmente, preferir un tipo de película, pero decantarse por otro género bajo unas determinadas circunstancias. Por último, entre las participantes femeninas, se menciona a los hijos, como un factor que determina los contenidos vistos en el hogar. Este rasgo supone una frontera intracultural, ya que no es señalado por los hombres, y a la vez, revela

⁷⁵ El rechazo de los participantes hacia los precios del cine es una constante en todos los grupos. Se puede consultar las opiniones vertidas al respecto en los anexos.

similitudes de género entre las mujeres con independencia de la nacionalidad, pues también se aprecia entre las marroquíes.

a.1) Género favorito:

Román: Pues de vez en cuando, Hollywood está bien porque te entretiene, pero da un poco de asco. Es que las que son buenas, el final es que, se desinfla.

Ramiro: Sí, es verdad.

(...).

Eduardo: A mí me gustan las películas, las trilogías. Estas de *Star Wars*, pues todo ese tipo de películas. Me parece que siguen una historia. Tienen un principio y un final. Suelen tenerlas, todas las sagas. Luego, también las de suspense, terror. Pero, tampoco, el terror es mucha sangre. Muy gore.

Ramón: Sí, creen que porque haya más sangre va a gustar más.

Eduardo: Efectivamente.

Ramiro: No se trata de eso.

Eduardo: De asustarte.

Ramiro: Pues a mí que corten cabezas y cosas de esas (...) no.

(G1: Hombres españoles; 20-39 años).

Paloma: A mí, es que me gusta mucho la ciencia ficción y si me sacan ese género, me aburren un poco las películas en general y sino pues me voy a drama, me gusta mucho el cine francés, el cine alemán, el cine europeo...en el cine no hay muchas opciones hacia ese tipo de cine. Entonces lo que hago mucho es ver en la televisión, a ciertas horas, en *La 2*, hay varios ciclos de cine que aparte se puede ver en versión original y se puede...no sé, son otras opciones.

(...)

Sandra: Yo es que más que películas son series, la mayoría que veo.

(G2: Mujeres españolas; 20-39 años).

a.2) Género vinculado al estado anímico:

Ramón: Yo es que el cine y todo lo que es arte, según el estado de ánimo.

Ramiro: Sí, eso es verdad. Hay veces que te apetece una película romántica

Ramón: [Interrumpe]: Sí.

Ramiro: Por ejemplo, el otro día yo estuve viendo la de *Alfredo en el desierto*. Y eso es, para mí, un peliculón. Pero es para tragarla. A lo mejor, ese día, era un domingo, las cuatro de la tarde, pues que ves la película y muy bien. Pero, no me la pongas, un viernes o entre diario porque no me la como.

Román: O un domingo de resaca.

(G1: Hombres españoles; 20-39 años).

Juan: Pues yo el tema películas, por una parte, estoy con el que ha dicho que es, depende, también del momento y depende también de, o sea, tú no puedes ir un viernes a verte, por lo menos yo, a ver una película romántica o una película MUY tranquila porque no. No. Me gusta ver algo que me gusta a mí, ¿sabes? A lo mejor, tipo más acción, tipo más comedia, comedia americana, todo eso. Pero, ya quedarte en tu casa viendo una película y tal. A lo mejor, te apetece más una película más tranquila. Más (...) si estás con tu novia o lo que sea, yo que sé, una película para estar más tranquilos, ¿sabes?

Fede: (...) pasa lo que dices tú, ¿no? No te vas a poner una de Bergman de quedarte ahí todo *rayao*, que sales de currar y te vas a meter ahí en un pozo, ¿no? Entonces, ahí te apetece la tontuna. Si quedas con tus colegas un sábado por la noche, vas a ver *Zoo Lander* y te vas a quedar súper a gusto, ¿sabes? Te vas a mear. Entonces, es un poco la historia. Y luego eso, en cuanto a cine, a cine sí que voy a ver películas un poco más rollo *indie*, entre comillas, de

estas un poco de esta historia de versión original y todas estas cosas.

(G5: Hombres españoles; 20-39 años).

Cabría mencionar una tercera tendencia común a hombres y mujeres, el silencio estructural. Algunos apenas hablan, dado que la conversación se centra entre quienes sí tienen una preferencia definida. Se interpreta esta actitud, como la inexistencia de una inclinación particular. Esta característica es especialmente evidente en el grupo de las mujeres, quienes no mencionan géneros favoritos (salvo la cita señalada) y reconducen el tema hacia los medios a través de los cuales se lleva a cabo la recepción. En definitiva, el contexto, vinculado al *cómo* se consume la ficción (prácticamente nunca en el cine y casi siempre por Internet⁷⁶ o la televisión) resulta un aspecto de mayor relevancia analítica que el contenido de lo que se veía en sí mismo.

Nuria: Yo con los críos veo películas de dibujos, no hay opción de otra cosa. Y en casa, de acción.

Sol: Yo también veo cine en casa, alguna vez veo una película en el cine porque merece la pena y tal, pero cada vez veo más cine en casa.

Andrea: Yo es que voy al cine un par de días al mes y poco más, no veo ni más tele, ni más cine, ni más nada.

“Bueno películas los fines de semana, porque entre semana son series”.

Nuria: Para que te pongan en la tele, una así que merezca la pena (...).

Sandra: Y si no del *Emule*. Te bajas las que han sacado de Internet, te las bajas un poco en condiciones y las ves en tu casa con tus palomitas.

Andrea: Menos mal que han sacado el cine por Internet porque sino ya (...), no habría nada qué hacer.

⁷⁶ La visualización de películas a través de Internet es una tendencia que ha crecido exponencialmente desde 2006. El informe sobre “familias digitales” de Mediascope Europe revela que el número de padres adheridos a esta tendencia aumentó de un 12% en 2006 a un 30% 2007 (Mediascope Europe, 2008b).

(G2: Mujeres españolas; 20-39 años).

En las escasas ocasiones en las que se acude al cine, se hace para ver películas muy concretas en las que se considera que merece la pena realizar el esfuerzo económico. Según lo observado, ese tipo de filmes suele corresponder con películas en 3-D.

Juan: Once euros para ponerte unas gafas y decir está bien, está en 3D, tal (...). El otro día, bueno el otro día hace na' vi lo de *Alicia en el País de las Maravillas* en 3D y dije, pff, ¿sabes?

Fede: ¿No te gustó?

Juan: No, no me gustó (...), para mí, para el 3D, no era para ver esa película.

Fede: Se han inventado una historia para cobrarte once pavos, ¡tío!

Juan: Si me dices, *Avatar*. *Avatar* en una película BUENA, o sea, una película que tiene, yo que sé un género flipante, un (*no se entiende, hablan a la vez*), que el hombre llevaba diez años haciendo esa película (...) esa película es una película para ver, para ver el trabajo de esa persona, ¿sabes?

(G5: Hombres españoles; 20-29 años).

Sol: (...) yo voy a ver alguna película de ciencia ficción, por ejemplo *Avatar*, hago que merezca la pena ir al cine. Si no lo demás lo veo en casa.

(G2: Mujer española; 30-39 años).

b). Marroquíes

Antes de entrar a examinar qué temas se abordan resulta pertinente señalar que, incluso, en este tema tan trivial (o precisamente por serlo), lo primero que sale a relucir es la puesta en cuestión por parte de algunos participantes de la banalidad de asunto (aunque no de forma directa) y por tanto, la incapacidad de mostrar una opinión que represente la voz de la comunidad, al ser un tema muy personal. En todo caso, analíticamente, es de interés reflejar que cuestionar la idoneidad del tema, refleja el éxito que este grupo de discusión tiene

desde un punto de vista metodológico, así como el ímpetu de los participantes en erigirse en representantes del grupo de referencia. Desde el principio, el posible papel de “padre” que podía ejercer la doctoranda está ausente, pues son los propios participantes quienes crean la dinámica que quieren establecer en cada tema.⁷⁷

Mahfud: Es personal, yo no creo que la música tenga ver con si es marroquí o no.

Abdellah: Es personal.

(Conversación sin entradas, hablan muchos a la vez. Reformulo la pregunta para aquellos que tienen dudas).

(G3: Hombres marroquíes; 20-29 años).

El tema cinematográfico no tiene entre los encuestados marroquíes el mismo peso que los minutos dedicados a ello por parte de los españoles. De hecho, es un asunto que se trata muy de pasada y la conversación se centra en la música. Los hombres abordan el tema muy por encima, mientras las mujeres sólo hablan de programas de ficción, todas ellas españolas. El cine y su alto precio, ni se critica, pues no parece que sea objeto de aspiración entre los marroquíes. Aunque en la ficción resaltada por las mujeres hay algunas series en cuyas tramas el amor es muy importante, este tipo de entretenimiento no resulta particularmente señalado. Entre los hombres, sólo uno dijo preferir este tipo de películas. Por lo tanto, pese a la conocida afición del público marroquí por los temas románticos, apenas se puede extraer esta conclusión de los resultados de esta investigación.⁷⁸ La información obtenida sobre los géneros favoritos es escasa, pero a pesar de ello se observan las mismas diferencias intraculturales basadas en el género y, por lo tanto, similitudes entre los grupos estudiados en relación a esta misma variable. En las mujeres, el hecho de tener

⁷⁷ Analizado el conjunto del grupo de discusión, se debería hablar de ausencia del moderador. O más correctamente, de invisibilización de la misma, ya que el ímpetu por manifestar la propia opinión se hace ignorando de modo deliberado las consignas de la investigadora. En todo caso, se remite al capítulo segundo para conocer en profundidad el desarrollo metodológico

⁷⁸ Una vez más, la observación participante sirve como contexto imprescindible para comprender que este dato debe ser fruto de la casualidad, pues las excursiones y fiestas realizadas con los marroquíes del grupo de español muestran su gusto por los temas románticos (aunque circunscritos a la música, no al cine).

niños marca el tipo de programación visto por las madres, cuyas apetencias ceden a las necesidades y gustos de los vástagos.⁷⁹ Entre los hombres, destaca la afición por el terror.

Ahmed: Terror, sobre todo, esas.

Nassim: Yo estuve en (*no se entiende en la grabación*), me encanta ver películas de guerra, todo lo que se trata de guerra me encanta, sea marroquí, español... (risas de los demás). De verdad, te lo juro.

Mourad: Historia

Moderadora: ¿Y los demás? (Nassim pregunta a la moderadora si ha visto *Un puente lejano* y le recomienda que la vea).

Mahfud: Pues, por ejemplo, históricas, las que cuentan...por ejemplo, estas que no me gustan que cuentan el futuro, no, no me gustan (...). Pero las de historia tienes una idea de lo que pasa, y más o menos relacionas la historia con la película y más o menos...

Nassim: ¡Hombre! La disfrutas.

Abdellah: Y de amor también.

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

Sayyida: Yo películas americanas, no me gustan (...). Y películas árabes, también.

(...)

Loubna: Y también series españolas por ejemplo: *Cuéntame cómo pasó*, *Águila Roja*.

Zawra: Sí *Águila Roja*, también me gusta.

Loubna: También (...). *Españoles del Mundo*.

Zawra: A mí de las películas me gustan *Bodas de Oro*, ciencia ficción, también me gusta un poco de *More* y los

⁷⁹ También algunos adultos consumen programas infantiles. Aunque, al tratarse de un rasgo detectado en una sola persona, este dato se ha tratado como anecdótico.

dibujos animados, sabes con *Clan*, paso todo el día con Clan, con mi sobrino y mi bebé, aprendo todo de Bob Esponja,...

Salima: Ah, dibujos animados...

Loubna: Una serie muy buena que tiene valor aquí en España es *Amar Revuelto* (...).

(...).

Fátima: Yo siempre me gusta ver la tele a las doce y media, si empieza un programa de mujeres y hombres, es que me encanta este programa, siempre tengo que verlo. Bueno, este y también de Disney Channel a las 9 y media *Patito Feo*, bueno este siempre tengo que verlo, ¿sabes?. Y la otra voy a verla o no, la cosa me da lo mismo.

(G4: Mujeres marroquíes; 20-39 años).

A diferencia de los españoles, y como se ve a través de las citas, la tecnología mediadora para ver aquellos programas o películas de ficción deseados está más circunscrito a la televisión. El papel de Internet⁸⁰ tiene una menor relevancia sobre todo, entre las mujeres. Una vez más, en el siguiente extracto se observa tanto los medios a través de los cuales se visualizan los contenidos deseados, como la reprobación a la conducta que impone el líder del grupo mediante sus comentarios. El control social es una constante ante todo acto que pueda ser juzgado como reprobable, por lo que es posible, que la importancia de visualizar y descargarse contenidos por Internet sea de más importancia de lo que se aprecia a través del tipo de análisis realizado.

Abdesalam: Pues normalmente se ve por la tele, claro.

Nassim: O a través del DVD, porque en la tele te ponen siempre (...).

(Voz sin identificar). "O por Internet."

Abdellah: Cine, a mi me gusta el cine.

Ahmed: Por internet...

⁸⁰ Entre las páginas citadas para ver películas marroquíes se señalaron: *Marocaudio.com* y *maroczcic.com*.

Mulay: Eso está prohibido.

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

4.3.2.2 Gustos musicales

a). *Espanoles*

Al igual que con los gustos cinematográficos, el contexto en que se realiza la escucha, resulta de mayor relevancia que el contenido de lo escuchado. Deducción evidente, pues de lo primero se habla y lo segundo apenas se menciona. Las opiniones al respecto son escasas y las preferencias expresadas tan heterogéneas que no resulta posible establecer un patrón (ver la transcripción en los anexos), salvo, si acaso con la música pop. Se recuerda que se explica como la afición por el *pop* -entre personas en la treintena y en los cuarenta- es producto de una cuestión generacional. Esta idea sólo se ratifica parcialmente y la tendencia no es sólo aplicable al *pop*, sino al conjunto de estilos musicales que triunfan en los años ochenta. Esto es, de igual modo que se observan pautas de imitación cultural por parte de los marroquíes (donde la “españolización” del gusto es evidente); también en la muestra de españoles existe una importante imitación hacia los Estados Unidos como foco de producción artística.

Ramón: Escuchas *Queen*, por ejemplo, y se te cae la baba o escuchas música de los ochenta, de los setenta, sobre todo de aquí, porque es lo que hay (...). En Estados Unidos, tendrá cuarenta mil defectos, pero en el tema de lo que es el arte en sí, música y cine.... Es lógico, ¿no? Estados Unidos es muy grande y de vez en cuando. No es comparable con España.

(...).

Eduardo: Muy repetitivas.

Ramón: Y están sacando artistas MUY malos. Pero, MUY malos, ¿eh?

Ramiro: Sí, sí.

Ramón: En España ya es pésimo. Pésimo, no puedes escuchar nada. Ya todo es reggeaton y cuatro mierdas más.

Ramiro: Operación Triunfo porque no salen de ahí.

(G3: Hombres españoles; 20-39 años).

Paloma: (...) pero vamos, la música que escucho, en general, es un poco de todo, desde la Rafaela o algo así, a yo que sé, música electrónica, *tecno*, un poco de todo.

(...)

Moderadora: ¿Y las demás?

Nuria: Yo más *pop*, soy de Mecano, yo soy de Mecano, ya algo que es así como tal. Y ahora, la Oreja de Van Gogh, que es un poco más tal, pero Mecano.

Sol: Pues la verdad yo (...) la música me gusta, pues mira, desde el flamenco, la música brasileña, el jazz, la música cubana, el rock, el *funky* o el *hip hop* me encantan y el *pop* me gusta menos.

(G2: Mujeres españolas; 20-39 años).

A diferencia de las preferencias, resulta más fácil extraer pautas comunes de otras cuestiones como, por ejemplo, la función de acompañamiento que la música posee en el seno de la sociedad contemporánea. Su escucha se realiza de forma paralela al desarrollo de otras actividades. Supone un telón de fondo siempre presente que aporta compañía.⁸¹ Para algunas personas, la música se ha convertido en un elemento imprescindible. Si bien esta característica tiene más énfasis en el grupo de mujeres que en el de los hombres. Asimismo, otro rasgo esencial (visto en la cita anterior, G2), es la presencia de la tecnología a través de Internet. Internet satisface más posibilidades que otros aparatos de reproducción: la

⁸¹ La novela de Ray Bradbury, *Fahrenheit 451* refleja la importancia que la televisión y la música han adquirido en el mundo moderno. Sin ella, la mujer del protagonista se desequilibra emocionalmente. Otro buen ejemplo, de lo señalado es el *Show de Truman*. En las modernas sociedades contemporáneas, ese telón de fondo ha llegado a considerarse imprescindible.

descarga gratuita y la búsqueda de nuevas ofertas. Aunque este último aspecto de exploración sólo se detecta como tendencia minoritaria entre algunos hombres.

Nuria: Planchando...

Andrea: En el cine...

Sandra: En el metro...

Sonia: En el metro o en el autobús, cuando vas a trabajar o a estudiar.

Alicia: Yo cuando estoy en casa y estoy sola pongo la radio, *Europa FM* todo el día, por la mañana o por la tarde, estando sola escucho radio todo el día.

(...)

Paloma: Yo es que continuamente también, por la mañana o por la tarde, la radio puesta (...).

(...).

Andrea: Yo de todo la verdad es que no hay ahí una cosita, dependiendo el momento me pongo una música u otra y a TODAS HORAS. Yo la verdad es que no recuerdo, salvo de que estemos con gente y cuando estamos con gente en casa también ponemos música de fondo. Es que vivo con la música, vamos...

Sonia: Sí...

Nuria: No, yo en los momentos más prefiero silencio.

Andrea: Yo no puedo.

Alicia: Yo tampoco.

Andrea: Yo, estar conmigo misma, no puedo [Risas].

Paloma: Pues yo ni eso, estoy leyendo y me pongo una emisora y si no estoy en internet y una canción me descargo y si no otra, o si no estoy viendo un CD que no he oído, no sé...aprovecho cualquier rato.

(G2: Mujeres españolas; 20-39 años).

Ramón: Pero es que todo es prefabricado, enfocado a una (...). Tienes tú que currártelo. Que para eso, Internet es muy bueno. Porque Internet, ahora, tu coges y empiezas a investigar y dices, ¡hostía! Hay un grupo que se llama “Swepe no sé qué” que, ¡coño! Hace una música guay. Voy a buscar más. Vas profundizando y no te comes lo que ellos te quieren meter a ti [Ramiro: asiente]. Yo en ese aspecto, Internet, a mí, me parece muy bueno, la verdad.

(G1: Hombre español; 30-39 años).

Fede: Y de música, ¿qué es lo que hago yo? Sobre todo, pues es muy, muy amplio. A mí, por ejemplo, sí que me gusta mucho la gente que le da mucho la vuelta a la musiquilla que está haciendo. A mí, sí es lo que me va. Entonces me gusta mucho investigar cosas viejas, pero siempre me gusta buscar la gente que le dé un poquito la vuelta.

(G5: Hombres españoles; 20-29 años).

b). Marroquíes

Los gustos predominantes de los marroquíes en cuestiones musicales se centran en lo árabe, en especial, lo que denominan música clásica. Ahora bien, el significado de “música clásica” no se refiere tal y como supone la investigadora en el análisis cuantitativo, al periodo comprendido entre 1750 y 1850, que en Europa, se ha conocido como neoclásico y sus composiciones, música clásica. Para los marroquíes, este término alude a la música romántica. El gusto por este tipo de composiciones es muy popular en ambos sexos y en las dos franjas de edad estudiadas.⁸² Este matiz es importante pues sirve para comprender que consideren clásicos a cantantes contemporáneos como Celine Dion o Lola Flores.

Loubna: La música clásica...

(risas)

Hafeza: Sí, clásica...

⁸² Basamos esta aseveración no sólo en el trabajo cualitativo realizado a través de los grupos de discusión, sino también en lo observado en las excursiones o actividades de asueto organizadas con el grupo de marroquíes de las clases de español. En todas las ocasiones, se presencia como, después de comer, escuchaban y bailaban música *chaabi*.

Moderadora: Música clásica, ¿de qué tipo?

Hafeza: Música clásica de romancilla...de amor, cariño...

(risas)

Loubna: Por ejemplo, Celine Dion.

(*No se entiende, hablan todas juntas, llora la niña*).

(...)

Zawra: A mí me gusta también el bolero (...).

“José Luis Morales”

(...)

Loubna: Isabel Pantoja también (...).

(G4: Mujeres marroquíes; 20-39 años).

De hecho, en muchas ocasiones, es a través de este tipo de música que versa sobre el amor donde, a través de una preferencia común, se produce la imitación cultural. Es decir, lo importante no es quién canta o el idioma en el que se hace, sino el género musical y, de este modo, se aficianan a un cantante con independencia de su procedencia. Es decir, se produce una adquisición basada en una reinterpretación cultural, conforme a las pautas del país de origen.⁸³ La apertura a los distintos gustos musicales españoles se lleva a cabo de dos modos distintos: 1) por semejanza con la música de origen -gustan aquellos sonidos familiares-; 2) por aculturización con lo que está de moda en la sociedad de recepción⁸⁴ La existencia de estos modos de adquisición musical resultan en cierto modo lógicos, pues en el Magreb existe una tradición musical andaluza que se vincula históricamente con los reinos árabes de *Al-Andalus*. Con lo cual, la similitud en las melodías es evidente. La música *chaabi* es un ejemplo de este tipo de género híbrido con influencias diversas (Seroussi, 2000). Por otra parte, muchos de los géneros musicales del Magreb son de por sí

⁸³ La noción de una reinterpretación cultural conforme a las pautas del país de origen es de Schnapper (1988), aunque la autora no se refiere específicamente a los géneros musicales.

⁸⁴ Aunque como es el caso de las mujeres, los gustos no siempre correspondan a congéneres de su misma generación.

híbridos, ya que han estado expuestos a muchas influencias. En los últimas dos décadas, la transformación del *rai* es un ejemplo evidente. De música subversiva y contestataria, se ha convertido en el principal género musical en inmigración. Actualmente, existen variaciones musicales como el *pop-rai*, el *rai-love*, el *rai-rap* o el *rai-regga* (Asensio Ramas, 2002).⁸⁵ En definitiva, la propia música de origen denota un afán innovador abierto a todo tipo de influencias.

Rachid: Yo escucho de todo, *rai*, por ejemplo.

Abdesalam: Yo, por ejemplo, pues estuve trabajando en una empresa en Marruecos que es orquesta andaluza de Tetuán. Entonces, estoy enganchado a la música andaluza. De toda la vida. Y la escucho, pues todo el tiempo.

Nassim: (se ríe).

(...).

Rachid: A mí me gusta *reggaeton*.

(...).

Ahmed: El flamenco ha venido de *Al-Andalus*, y si te fijas un poquito cómo se toca la guitarra es igual que los árabes.

(*Hablan a la vez, no se entiende*).

Mulay: Somos hermanos.

Mourad: Tenemos un espacio abierto para la música, no hay justo una música árabe. Puedes escuchar la música que es buena, no todos.

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

Fátima: A me gusta como Shakira, como Beyoncé...

Sayyida: No son españoles.

Fátima: Pero cantan en español...

⁸⁵ Para ampliar la información acerca de la importancia de la música *rai* y su significado cultural, véase: ASENSIO RAMAS, S. (2002).

Zawra: A mí me gusta Gloria Stefan, el otro de torito, el aventura.

Loubna: Y Carlos Baute.

Sayyida: A mí lo que me gusta en español es Niño Pastori, ese sí que...

Zawra: Sí, a mí también me gusta.

(G4: Mujeres marroquíes; 20-39 años).

En lo referido al modo de recepción, al igual que ocurre con los gustos cinematográficos y la ficción en general, Internet no se usa tanto como en la muestra de españoles, pues se utilizan otros medios: televisión (especialmente para la música local y los cantantes poco conocidos),⁸⁶ los cedés comprados en tiendas árabes en Lavapiés, así como material traído del propio Marruecos (radio-cassettes, cedés). Asimismo, y como se aprecia a través del análisis cuantitativo, se observan dos diferencias intraculturales: por género, los hombres descargan más música a través de Internet que las mujeres (aunque no se percibe que sea la tendencia más generalizada entre los participantes); por edad, dado que se trata de una práctica más mencionada por aquellos que se encuentran en la veintena.

Hafeza: En el cine películas, música en la tele o walkman, la radio o...

Sayyida: La radio.

Zawra: Yo utilizo para la música por la tele o también internet, también películas por internet, yo entro en internet buscando la película que me gusta y lo baja, sólo tienes que buscar tu radio cassette, CD, depende lo que quieras. Lo más internet.

Moderadora: ¿Y las demás?

Fátima: Radio.

Sayyida: Yo también más el internet y el cine y (...) mp3.

(G4: Mujeres marroquíes; 20-39 años).

⁸⁶ Ferreiro (2010).

Mahfud: ... muchos por ejemplo, cuando regresan a Marruecos de vacaciones se traen música. Y ahora con internet, claro, ya. (...).Ahora, con Internet....

“Claro” “Sí”.

Moderadora: ¿Quiénes descargan música?

Ahmed: Yo

Rachid: yo

Abdellah: Yo descargo, pero de otro tipo.

Nassim: Yo cuando quiero escucharla, pues voy Lavapiés que hay una tienda de cedés ahí, que vende todo tipo de CD's árabes: egipcios, marroquíes, argelinos, de todo. Y me compro dos CD's o dos películas árabes y las veo en casa también. O sea, depende.

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

4.3.3 Ideología

4.3.3.1 Islam Político y Democracia

a) Españoles

El discurso social de los españoles confirma la idea aventurada en el análisis cuantitativo. Los españoles de la muestra desconocen qué es el islamismo y confunden este movimiento político-religioso con el Islam como religión. De hecho, el discurso social se torna, inmediatamente, en un debate sobre inmigración y percepción del otro donde lo musulmán se asocia con radicalismo y atraso. Rasgos que encuentran en la discriminación de la mujer, el ejemplo paradigmático de la evidencia del retraso de los musulmanes y cuya postergación encuentra en el Islam la clave explicativa. A esta opinión despectiva, se añade el miedo a la invasión y a la reconquista.

Eduardo: Me parecen una religión MUY extremista.(...).

Román: [Risas]. Son unos intolerantes.

(...)

Ramiro: Esa es la palabra, extremistas

Ramón: Yo de eso no te voy a hablar porque, realmente, no conozco BIEN el islamismo. O sea, no conozco bien. Es que muy poco. No te puedo hablar de eso.

Eduardo: Ya, pero a poco que conoces...

Ramón: Pero lo que conozco es por lo que veo en la cultura musulmán. Tienen, están a AÑOS LUZ, en la Edad Media, todavía.

Eduardo: Sí, sí.

Ramiro: No avanzan, ¿eh? No avanzan.

Ramón: En todo. Están, yo qué sé, en el año tres (...). Es un pueblo, el musulmán es un pueblo muy maltratado siempre durante toda la historia y yo creo que eso lo llevan (...). Pero, si que es verdad que a los moros siempre se les ha tratado FATAL aquí en España. Muy mal. Entonces, claro, yo creo que ellos, en el fondo, tienen eso ahí. Durante las generaciones se ha ido mascando de ¿españoles? Y ellos con nosotros, muerte.

Eduardo y Ramiro: Sí.

Ramón: De hecho, ellos quieren el *Al-Andalus*.

Eduardo: Sí, sí. Quieren reconquistar España.

Román: De hecho hay una teoría muy graciosa. Mi tío dice que, “volveremos aquí porque es nuestro.” Son los que tienen las tasas de natalidad más alta y están reconquistando, pero poco a poco.

Eduardo: Sí, poco a poco. Se están metiendo otra vez.

(G1: Hombres españoles; 20-39 años).

Moderadora: Quería saber, en primer lugar, si sabéis qué es el islamismo y ¿cuál es vuestra opinión?

Sandra: Pero, ¿por el tema del velo?

Paloma: Pues yo no sé, yo por ejemplo estoy un poco en contra del tema del velo aunque no lo tengo muy claro porque tengo amigas que son, que son, vamos que son musulmanas y pues no opinan exactamente lo mismo que yo, para mí el pañuelo supone una

sumisión de la mujer hacia la iglesia, hacia el hombre. Para ellas no, a lo mejor ellas se lo ponen cuando tienen el pelo sucio y les da igual. Te lo dicen así, pero para mí, eso para ella nada que ver. Pues, yo que sé, siempre lo he discutido.

Nuria: Hombre yo no conozco a ninguna, pero sí que yo creo que el pañuelo, que a lo mejor estoy confundida totalmente, pero yo creo que el pañuelo lo ponen porque es una..., pues como aquí te pones pendientes, que es un... Bueno, tampoco es así, es más bien una imposición... que tú no te pones el pañuelo porque te apetece, ahí es una IMPOSICIÓN. Con la falda que no se te vea nada del cuerpo...

(G2: Mujeres españoles; 20-39 años).

En los fragmentos citados, se pueden observar las características de desconocimiento e inferiorización del otro. El desconocimiento político del islamismo se observa cuando se identifica este movimiento al uso del velo. Es relevante la posición discursiva de quien asegura que su amiga se pone el velo cuando tiene el pelo sucio. Es decir, aborda la cuestión como si se tratara de una prenda más del vestuario cuyo uso se hace en función de cómo se levante ese día. No percibe que, su supuesta amiga, puede estar evitando tratar un tema con ella porque sabe de antemano que no lo comprenderá. Por último, se observa cómo como se niega la agencia del otro y se asume, sin tener información que sustente el juicio emitido, que el uso del velo supone una imposición.

Actitudes que actúan sobre unos esquemas inscritos en el imaginario social y que se actualizan en el presente a través de los medios de comunicación.⁸⁷ La gente habla de lo que aparece en las noticias.⁸⁸

⁸⁷La recomendación de la siguiente bibliografía no está basada en una búsqueda exhaustiva acerca de toda la producción científica que exista sobre este tema. Se cita sólo aquello que se ha consultado para realizar esta investigación doctoral.

Para ver cómo se representa al marroquí en España a lo largo de los siglos, véase: Martín Corrales, Eloy (2002). Acerca del tratamiento realizado en los últimos años del magrebí y/o árabe en prensa escrita véase: (Granados, 2006; El Madkouri, 2006; El Madkouri y Taibi, 2006).

Para saber más acerca del tratamiento informativo de la inmigración en la España actual, véase: *En general:* Wagman, 2006. *En prensa;* Rodrigo, 2006; Granados, 2006. *Trabajos no publicados (en prensa);* Lafuente Pérez (2008) basa su tesis doctoral en un análisis de las noticias sobre inmigración en el *ABC, El Mundo y El País*, desde 2005 a 2008. La tesina de Valdés (2010) analiza los artículos de opinión de los periódicos seleccionados por Lafuente entre enero de 2008 y noviembre de 2009, con la particularidad de incluir en la investigación el rotativo *Público*. Los resultados de su trabajo revelan que *Público* es el único diario que no representa la inmigración desde parámetros estereotipados, racistas y discriminatorios.

Como muestran Taibi y El-Madkouri Maataoui (2006:128) el “Otro” es representado en pasado en una doble dimensión: histórica, que asocia al inmigrante magrebí con la España medieval, y económico-cultural, es decir, sitúa al “Otro” en un pasado respecto al “Yo”.

Añadido al estigma que supone ser musulmán para los miembros españoles de los grupos de discusión, cabe sumar otro elemento; su condición de inmigrantes trabajadores de clase obrera. Circunstancia que hace de ellos competidores por los recursos. Sin embargo, la discriminación se encubre transfiriendo la responsabilidad al inmigrante, y se le etiqueta de poco trabajador, escasamente ahorrador, un aprovechado, etc.

Eduardo: También tengo una experiencia que me ha contado una amiga que trabaja en un colegio público. Ahora, parece ser que, lo público se ha quedado todo lo que son los extranjeros, marroquíes, gitanos no, gitano es español, pero, vamos también están ahí. Y me cuenta la historia, que le digo, “ni me las cuentes.” Les pagan para que vayan al colegio los niños, les dan dinero extra para materiales, ¿y los nuestros? ¿Qué coño pasa? No soy ningún fanático de ninguna religión, ni nada. Ni tampoco, soy ningún extremista, pero, ¡Joder! ¡Coño! Si un público es dinero que le estamos dando tú, tú, tú y tú [señala a cada participante], todos a la vez a eso, qué se lo den a otros.

Ramiro: Que se lo den a familias más necesitadas.

Román: Eso es un fallo del Gobierno, no un fallo de (...).

Eduardo: Efectivamente. Que sí, que sí, que sí. Pero *ellos se aprovechan*.

(...)

Para trabajos no científicos pero basados en la experiencia periodística de profesionales del medio, véase: Tomás, 2006 y Ortega, 2006. Por último, aunque actualmente se trate de obras algo antiguas (más de diez años aproximadamente) en Valles, Cea e Izquierdo (1999) se puede consultar una recopilación de bibliografía no sistemática, pero sí amplia acerca de diversas investigaciones académicas y no académicas acerca del imaginario colectivo español sobre el mundo árabe en general y la inmigración marroquí en particular.

⁸⁸ En concreto, el asunto de Nawra Mahla, la niña de un instituto de Pozuelo que se negó a acudir a la escuela sin el pañuelo tiene lugar la semana en la que se hizo el grupo de discusión de los españoles (19-24 de abril).

Román: (...). Pero es que *ellos son aprovechados* (...). Y han dicho, como, hay sistemas de Seguridad Social, han dicho: “¿Cómo? ¿Qué me dan trabajo? Vámonos”

Ramiro: Ríe.

Román: Vamos allí. Sí, hay gente que va a decir (...). Va a aprovecharse de esa situación.

Eduardo: Culpa del Gobierno.

Román: Sí, sí. Efectivamente. Sería fácil de arreglar.

Eduardo: Tus hijos [por Rogelio], ¿van a un colegio público o privado?

Rogelio: Concertado.

Román: Público y, vamos, el colegio éste de Madrid donde (...). En Madrid en la mayoría de los colegios hay un (...), ¿cómo es? Hay un 50% de inmigrantes. En este colegio, no llegan a un 10% de españoles.

Eduardo: Imposible. En el de mi amiga está el 99%. Tú, ¡Fíjate!

Ramiro: ¡Es increíble!

(...).

Román: Depende de (...). *No es por la raza, ni por la religión es por los valores que tienen.*

(G1: Hombres españoles; 20-39 años).

Sandra: Yo no soy racista, pero *creo que ha llegado un momento en el que te lo están haciendo ser* porque (...)

Andrea: [Interrumpe]. Yo creo que yo tampoco soy racista, pero en el momento en que lo tienes alrededor.

Nuria: Yo creo que cuando lo ves de lejos no eres racista, cuando lo tienes alrededor (...).

Sandra: Creo que cada uno tenía que estar en su lugar, que *aquí somos muchos.*

Paloma: Pero tratar de evitar las migraciones humanas es como tratar de evitar las migraciones de los pájaros, que no se puede (...).

Nuria: Migraciones siempre habrá y cuando los españoles iban a Alemania, ¿cómo iban? A Alemania iban directamente de España con un contrato.

Paloma: De trabajo. No como está ahora.

Nuria: ¡Exactamente!

(...)

Andrea: Yo creo que si vienen aquí es por necesidad, a buscarte la vida, porque suena muy mal sino, a intentar tener otras condiciones mejores de las que tienes en tu país, yo creo que *deberías amoldarte al país en el que estás.*⁸⁹

(G2: Mujeres españolas; 20-39 años).

Las opiniones de los participantes coinciden con otros trabajos de índole cualitativo como el proyecto Mexees que cita Valles en su obra *Evolución del racismo y la xenofobia en España*, en donde se observa la siguiente pauta, “*la persona entrevistada niega ser racista, y a continuación reitera que el trato favorable dispensado a los inmigrantes contribuye a hacer racista a la población*” (Valles, 2008: 132). Es decir, describe exactamente la posición discursiva que afirma, “creo que ha llegado un momento en el que te lo están haciendo ser.” De hecho, el 54% de los españoles considera que los inmigrantes reciben mucha o bastante ayuda por parte del Estado (Valles, 2008: 197). Y desde luego, más que cualquiera de los otros colectivos por los que se pregunta, madres solteras, jóvenes, pensionistas, parados, mujeres trabajadoras y clases medias, y cuyos porcentajes no alcanzan en ningún caso el 30% (Valles, 2008: 197). De hecho, en los asuntos referidos a los derechos sociales y de ciudadanía es en donde se percibe con mayor facilidad las actitudes xenófobas (Cea D’ Ancona, 2004). Circunstancias que se tienen ocasión de apreciar en los fragmentos seleccionados, por ejemplo, con respecto a la educación en los colegios públicos. En definitiva, se detectan todos los factores que propician la activación

⁸⁹ Tan sólo un 21% de los españoles cree que los musulmanes adoptan las costumbres propias del país en donde residen. Cifra que choca con la percepción de los propios musulmanes, quienes lo afirman en un 53% (Pew Research Center, 2006 b: 21).

de la xenofobia, esto es, inmigración económica, rasgos étnicos y tradiciones culturales distintos a la sociedad receptora, así como el miedo a la pérdida de la identidad nacional y cultural-expresado a través del discurso de la invasión- (Cea D'Ancona, 2004: IX). Según Van Dijk (2006) es un error considerar que esta discriminación se produce sólo en las clases sociales que compiten por los recursos con los inmigrantes, pues donde se encuentran formas de racismo popular –en terminología del académico- es porque, previamente, ha sido preformulado por las élites, los líderes políticos y los medios de comunicación, pues si el discurso público fuera antirracista sería improbable que tuviera la extensión social de la que goza (Van Dijk, 2006: 16).

“El racismo de las élites es principalmente discursivo. Los políticos, los periodistas, los académicos, los jueces, y los directivos lo que hacen fundamentalmente es escribir y hablar, y a través de sus diversos discursos dominantes expresan y reproducen sus creencias, ideologías, planes y políticas. Un discurso de un político prominente, un artículo de opinión de un periodista estrella, o un libro de un académico de renombre pueden tener un efecto más negativo que cientos de conversaciones tendenciosas en la calle, en el autobús o en un bar”.

(Van Dijk, 2006: 16-17).

No obstante y pese a que existe discriminación, no se puede decir que haya en España racismo institucional porque la Ley de Extranjería concede los derechos de sanidad y educación a todos los inmigrantes, con independencia de su situación legal, y además, existe la posibilidad de obtener la nacionalidad.

Sin embargo, sí coincidimos en que existe un imaginario colectivo negativo y difícil de modificar, pues se trata de un discurso alimentado de múltiples implícitos (Rodrigo, 2006:45) en donde la construcción de la percepción del otro lleva parejo un juicio de nosotros mismos; a saber “*una opinión autocomplaciente acerca de una sociedad democrática, secularizada, tolerante, plural y del bienestar*” (Rodrigo, 2006). En el estudio de Chuliá (2004) se observa que al discurso xenófobo de índole más general, se suman otras cuestiones específicas del colectivo marroquí: sensación de haber perdido el control

del barrio, la extrañeza de las costumbres, la crítica moral al modo de tratar a las mujeres y la irritación contra las autoridades por haberles dejados solos con su problema. Los datos cuantitativos del CIS en los que se basa el estudio de Cea D'Ancona (2004:243) reflejan que si en 1995, el 65% de los 1.829 encuestados declaraba haber tenido relación con inmigrantes, en 2002 esta cifra desciende al 47% de los 1,389 encuestados. Datos que, sin duda, son paradójicos dado el incremento en el número de inmigrantes experimentado en el país.

Desde nuestro punto de vista, lo más preocupante del discurso se encuentra en que semejante valoración negativa no mejora con el trato personal. Los resultados obtenidos en esta investigación muestran como la mitad de las posiciones discursivas empeoran su opinión acerca del colectivo cuando se coincide con ellos en el ámbito laboral. Hecho apreciado fundamentalmente entre los hombres, ya que sólo una mujer dijo haber trabajado con marroquíes.

Jaime: ¿Qué quieres que te diga? Desconfianza. Bastante desconfianza. No sé. Son gente que... ¡Buff!, yo que sé que... Yo es que no sé. Yo he tenido la experiencia, pero yo he tenido experiencias. Yo no soy racista, pero yo he tenido experiencias con marroquíes, que a ver, yo puedo tener amigos o no, pero que ha podido apuñalarte mientras tú estabas durmiendo. Así, de espaldas, boca abajo con la almohada, te han podido, apuñalar, sinceramente. Son gente que no me inspiran confianza. Me tendrían que demostrar, ¿no? Y su cultura, pues eso me parece que son un poco, poco civilizados, ¿no? El trato referente con la mujer, pues me parece deprimente. Me parece, no sé, que no les puede dar ni la mano un hombre a una mujer (...).

(G1: Hombre español; 30-39 años).

Es relevante que el participante no haga referencia a ningún hecho concreto que sustente su juicio descalificativo, lo cual conduce a pensar que la desconfianza mencionada no se basa en un acontecimiento negativo previo vivido por él. Opinión acerca del trato no respetuoso a las mujeres que comparten un 83% de los españoles (Pew Research Center, 2006 *b*: 31). Es posible que los prejuicios sostenidos con anterioridad, una vez conocido algún miembro del colectivo, en vez de mitigarse como resultado del contacto

interpersonal, se hayan activado y potenciado, pues encuentren en ese supuesto trato habitual la justificación a la propia opinión -ficticio en realidad, porque pese a coincidir en un mismo espacio no se relacionan-. Es significativo que ninguna de las personas que han coincidido en el trabajo con marroquíes mencionara un suceso concreto basado en una experiencia personal en la que apoyar esa opinión negativa. Resulta relevante, y preocupante, que el trato cotidiano no implique una mejora en las relaciones interpersonales. Se coincide con Sierens (1991) cuando califica de “abismo social” esta falta de contacto inter-comunitario que queda circunscrito a los lugares donde no es posible elegir si coincidir o no: el colegio y el lugar de trabajo (Sierens, 1991:105).⁹⁰ Por el contrario, todo incidente en adelante es explicado desde la cultura del otro, tal y como se aprecia en la posición discursiva citada. Sin embargo, y pese a la menor relación mencionada, la amistad con inmigrantes –se desconocen los datos desagregados en función de la nacionalidad-, se ha incrementado en siete puntos desde 1993 y alcanza un 26% en 2002 (Cea D’Ancona, 2004:241).

Entre los participantes españoles en las reuniones de grupo, sólo dos posiciones discursivas tienen una opinión positiva del colectivo marroquí. De hecho, es significativo el caso de la líder del grupo G2, quien a pesar de relacionarse con marroquíes, mantiene la mala opinión del grupo al que asocia con la violencia y la sumisión de la mujer, y sin embargo, al igual que otras partes del discurso social, la anécdota que menciona no alude a que tal violencia haya sido, efectivamente, ejercida contra alguna de las alumnas del instituto donde trabaja.

Paloma: Yo, vamos yo tengo otra experiencia, yo trabajo en el instituto y en el instituto ves a las niñas con pañuelo, ves que van con pañuelo TODOS los días...o sea, no es como mis colegas que se lo ponen cuando tienen el pelo sucio, no, éstas llevan el pañuelo todos los días porque SUS PADRES LES OBLIGAN. Pero luego las niñas van súper sexys, moviendo las caderas, o sea, tienen una necesidad hormonal como todas las niñas de esa edad, exagerada. O sea, es que a quién hay que educar...yo creo que hay que educar al

⁹⁰ Resulta pertinente destacar que Sierens (1991) hace alusión al contexto belga y a las relaciones entre éstos y los marroquíes.

padre, pues mira, que se lo ponga en su casa si quiere, pero lo que no puede ser es cada día un pañuelo de a juego con la... que vamos, que no van enseñando las bragas pero que van con un pañuelito así como... es lo mismo. Yo creo que al que hay que *educar al padre, porque en el fondo ejercen una violencia contra las niñas*, porque realmente no se lo quitan cuando llegan a la casa. Es que no es como nosotras cuando nos subíamos la minifalda. Es que no se quitan el pañuelo cuando van al instituto porque entonces *las ve el primo y les mete dos hostias*.

(G2: Mujer española; 30-29 años).

Únicamente una posición discursiva expresa tener un buen concepto de los marroquíes como consecuencia de un trato interpersonal frecuente, pues no sólo coincide con marroquíes en su entorno laboral, sino que también tiene un amigo de esta nacionalidad en el barrio. No obstante, el amigo al que alude, lo es porque comparte con él un mismo estilo de vida. Es decir, la amistad se forja al socializarse y divertirse como los españoles de su edad en donde no se ha valorado la alteridad del otro, sino que éste ha asimilado los usos y costumbres.

Juan: Yo la verdad que conozco muchos marroquíes (...). Yo a mi amigo, lo conozco desde cuando vino aquí a España hace diez años o así y no sabía hablar nada de español y el tema de que sí, bueno *que te haces un porrito, y otro y tal*, y empecé a hablar con él y la verdad que el tío es un tío de PUTA MADRE y siempre me ha ayudado en todos los momentos que he tenido y tal.

(G5: Hombre español; 20-29 años).

Juan: Yo estaba currando hasta hace poco, también de jardinero y curraba con muchos marroquíes y ¡Joé! Yo no sé si eran buenas o malas personas, pero eran unos tíos currantes de la hostia, pero de la hostia, ¿Sabes? Que curraban que yo decía, “que es que estamos a pleno sol.” Que yo me tenía que parar y fumarme un cigarro, ¿sabes? Pero no era a fumarme un cigarro, era que es que estaba “reventaó.” Y no teníamos ni una sombra ni nada. Y los tíos, ahí dándole que te pego, dándole que te pego. Pues es su trabajo y el pibe lo tira pa’ lante, lo tira pa’ lante. Tú, a lo mejor, que no necesitas tanto el dinero porque tú tienes en tu casa comida y tal, él no. Él si no trabaja no puede cuidar a su familia, no puede.

(G5: Hombre español; 20-29 años).

En términos generales, no se han encontrado fronteras intra-culturales significativas por sexo o edad, sino sólo pequeñas diferencias. Sólo una corriente minoritaria los considera positivamente. Entre los hombres, quizá, exista una mayor vehemencia en la afirmación de las opiniones. En razón de la edad, no se detecta diferencia alguna en las mujeres y entre los hombres, las dos posiciones discursivas más tolerantes se encuentran en la veintena. Sin embargo, incluso, en los casos en donde la visión del otro es más favorable, ésta se sustenta desde los propios parámetros culturales, es decir, no se produce un descentramiento cognitivo (Castián, 2003). Las opiniones más benevolentes neutralizan lo que es percibido como un defecto desde un etnocentrismo que ve en la inferioridad del otro como un “atraso” que el tiempo solucionará. Un ejemplo de ello son los marroquíes conocidos de un participante, que “son un encanto”, porque están occidentalizados, lo cual implica que han renegado, al menos parcialmente, del propio bagaje cultural. Aunque, en todo caso, tal avance se da por perdido en la actual generación.⁹¹ Tendencia que puede verse en el siguiente fragmento:

Fede: Yo tengo por una cuestión un poco rara, familia marroquí porque tengo parte de familia gallega que por el asunto franquista, que eran rojos de cojones, se fueron a Francia y sus hijas se encontraron en la universidad con marroquíes. Pero, ¿qué pasa? Que eran marroquíes que estaban estudiando en París y, claro, son de Casablanca, son de familias guays y son de PUTA MADRE. Son un encanto. ¿Qué pasa? Que un nivel adquisitivo te supone una cultura y con *una cultura las cosas de tu religión y las cosas de tu sitio te parecen estúpidas*. Entonces, son gente que (...), uno de ellos no es nada islamista y el otro sí y sí que reza y tiene su familia y sus abueletes y tal, pero de una manera SÚPER RAZONABLE y súper respetuosa. Yo creo que el problema no es la religión, sino que el problema es la incultura. Si te echas para atrás en el tiempo, mis abueletes que eran de Cuenca, de parte de padre, te cuentan cosas de cómo era la vida día a día y salvando ciertas distancias, no se difiere demasiado de cómo están aquí cierta gente en Marruecos. No es una cuestión religiosa. El Islam se puede llevar de una manera súper razonable y bien y si tu de verdad crees en Dios y que te pares un rato a rezarle es de puta madre (...). Pero sí tú te

⁹¹ Hecho que resulta bastante cómodo para justificar las discriminaciones del momento presente. Un argumento parecido se puede encontrar con respecto al machismo en el apartado de las normas sociales de conducta.

encuentras con peña, rollo sectario, que tú les dices, tírate con estas bombas, y van te prometen cien vírgenes, pues claro (...). Tú piensa que una persona razonable no se va a creer eso, es decir, no. Si una persona que lo ha pasao muy mal que ha pasado mucha hambre, porque luego las historias de éstas según parece, tratan a la familia SÚPER bien, tu molas y tu eres la mujer de un inmolido y todo socialmente, estás muy bien, ¿no? Yo no creo que (...). Hay peña, de todo. Yo he conocido a marroquíes que son un ENCANTO y he conocido a un montón de marroquíes que han currado de técnico y tal, y tú les ves que son un ENCANTO y que son muy bestias, ¿no? (...) si la gente es majeta y si tienen un ambiente alrededor de gente tal, *pues acabarán dándose cuenta que, se cae por su propio peso, que no es la solución*. Pero es que en el intermedio hay un montón de cosas chungas.

(G5: Hombre español: 20-29 años).

Por último, no se puede concluir el análisis sin mencionar una causa de denigración de los musulmanes procedente del propio mundo islámico: el radicalismo religioso que incide en la percepción que se tiene, tal y como reflejan las palabras citadas. Si bien es cierto que varios autores destacan que éste es preexistente a los diversos atentados terroristas ocurridos desde el 11-S (Wieviorka, 2006; Van Dijk, 2006) y que éstos sólo han potenciado la xenofobia ya existente; resulta innegable admitir que el terrorismo yihadista no contribuye a mejorar la percepción de los musulmanes que tienen las sociedades occidentales.

La integración como un proceso en el cual el tiempo juega un papel fundamental es sostenida, entre otros, por Martín Muñoz *et. al* (2003):

“Los procesos de adecuación a otras formas de vida más modernas exigen tiempo y consciencia de ello por parte de los responsables de la integración. Y lo que es más importante, deben ser interpretados en este sentido sociológico y no como una patología cultural inalterable de la cultura islámica” (Martín Muñoz *et.al.*, 2003:148).

Sin embargo, esta afirmación por razonable que parezca, conlleva dos riesgos. Por una parte, el creer que la evolución de otros grupos va a seguir el mismo camino trazado por el propio, ya que se trata de un proceso cuya explicación es sociológica y no cultural.

Explicación que no siempre se corresponde con la realidad, como por ejemplo, se desprende entre algunos afroamericanos en Estados Unidos, quienes han desarrollado incluso una lengua propia (ebonics) con el fin de no ser comprendidos por la sociedad mayoritaria. Cultura y desigualdad suelen conjugarse y ambas cuestiones han de ser tenidas en cuenta, sin que ninguna pueda ser descartada, pero tan equivocado es ignorar las relaciones de poder como el bagaje cultural. En segundo lugar, aunque se trata de una explicación razonable cuyo objetivo es desestigmatizar al otro, no deja de ser etnocéntrico considerar que el problema de la integración se debe al atraso e incultura del recién llegado, lo cual refuerza los discursos de inferiorización del otro. Es decir, se ofrece una explicación académica que cimienta la base sobre la cual se lleva a cabo la discriminación popular: si existen problemas de integración, se deben a la incultura del otro. Los datos cuantitativos avalan este arraigado etnocentrismo, un 50% de los españoles cree que “nuestra gente no es perfecta pero nuestra cultura es superior a otras” (Pew Research Center, 2007:101). Si bien es cierto que los marroquíes (en Marruecos) puntúan un 76% (Pew Research Center, 2007:101). El etnocentrismo elevado es una característica común y un peligro potencial evidente para las relaciones interculturales, pero no se trata de una realidad que se encuentre presente en la sociedad mayoritaria y que se impone a los grupos minoritarios. La opinión de que el extranjero se ha de adaptar es la dominante para quien se encuentra “en casa” y espera que el huésped se comporte conforme a sus propios valores, principios y normas sociales de conducta. Etnocentrismo que los datos cuantitativos muestran que son aún más elevados entre los marroquíes y que denotan una resistencia cultural como desprenden los resultados de esta investigación.

Fede:(...). Yo creo que Internet, mi teoría personal, es que yo voy a mi *upload* y me veo esta tontuna, ¿no? Pues, igual que yo me veo una tontuna de niños pijos de Nueva York, pues una pibita con Internet, en su casa, lo puede estar mirando también. Y yo creo que habrá, que se llegará a una especie de globalización general, porque si tú ves a unas niñas que van por ahí a su cole, no sé qué, no sé cuantos, y tu eres una niña marroquí mirando eso, es lo que te digo, lo que a ti te pasa está mal, lo sacarán un poco por contraste. No creo que sea ideal la referencia de niñas pijas de Nueva York, ¿no? Pero de *alguna manera, les dirá que algo está mal en qué no*

puedan ir súper monas por ahí y que tengan que ir ahí todas cubiertas. Entonces, con suerte de aquí a un rato, yo creo que las generaciones vendrán algo más igualitarias. Pero es que están jodidos, es que pasan mucha hambre y mucho calor y mucho de todo.

b). Marroquíes

En este apartado se indaga acerca del conocimiento que los marroquíes de la muestra tienen acerca del islamismo como movimiento político-religioso. Asimismo, se comprueba cuál es la noción que poseen acerca de la democracia y ver si por ello se entiende mayoritariamente un sistema político basado en la soberanía popular o en el sentido de gobierno justo (Castién, 2003). Por último, se investiga acerca de quién consideran que defiende sus intereses en España. A lo largo de la sección, se observa como el conocimiento que los marroquíes tienen del sistema democrático consiste en vincularlo con la libertad y los derechos del ciudadano y se adquiere por la comparación y el contraste con la situación política marroquí. Los marroquíes son conscientes de que un sistema denominado democrático no es suficiente para que un Estado se rija bajo tales parámetros. Debe cumplir con una serie de requisitos y si no se llevan a cabo, la democracia lo es “sólo de nombre”.

Salua: Pues no, pero bueno, que esta chica que es madre [por el audio] y está contando la historia de que ha ido a ponerle el apellido a su hijo y tal, que es cierto que hay muchos casos así porque Marruecos es un país democrático pero yo no sé donde está la democracia en Marruecos porque *no tienes derecho ni a elegir tu forma de vida ni, o sea no tienes ningún tipo de libertad*, ni de expresión ni de elegir tu orientación sexual, ni de elegir tu religión.

Moderadora: Entonces, ¿por qué lo llamas democrático?

Salua: Por eso, supuestamente es democrático, pero no sé en qué, porque el gobierno ha querido que sea así, ha querido poner ese nombre, Marruecos es un país democrático, pero no hay democracia.

(...)

Nur: Si, es igual, en mi país la cosa es muy difícil y la culpa es del rey de nosotros, es... *no tenemos derechos de nada*, casi de nada,

tienen derecho, si tienes mucho dinero en mi país tienes derecho de todo, si no tienes no tienes derecho de nada.

(G6: Mujeres marroquíes; 30-39 años).

Desde el punto de vista formal, Sartori (1992: 27-28) establece tres líneas fundamentales para entender el concepto de democracia. En primer lugar se trata de un principio de legitimidad. Es decir, postula que el poder deriva del *demos* (pueblo) y se basa en el consenso verificado –no presunto- del pueblo (Sartori, 1992:27). En segundo lugar, consiste en una manera concreta de ejercicio del poder, esto es, mediante la representación indirecta. Por último, la democracia es un ideal basada en una tensión cuya finalidad es alcanzar una “progresiva mayor igualdad” (Sartori, 1992:28).⁹² Características formales que no cumple el sistema político marroquí. Las críticas que emergen se centran en el papel autoritario del rey a quien se responsabiliza de la situación. Si bien resulta significativo que, pese a la crítica a su persona, no se cuestione su autoridad como monarca, pues se considera normal que su figura esté protegida. Creencia en la monarquía que no está reñida con la posibilidad de democracia. Es significativo que la “normalidad” asociada a no criticar su figura se vincule con el carácter sagrado del rey, lo cual indica el éxito de la monarquía alauí al legitimar su poder en términos religiosos. Un sistema donde el rey no es sólo una figura institucional, sino también Comendador de los Creyentes. Con todo y pese a las críticas, no se cuestiona el sistema, sino sólo de su funcionamiento –por ejemplo, la acumulación de poderes- lo cual le concede al rey una legitimidad de origen, aunque no de ejercicio. No obstante, las revueltas en los países árabes que tienen lugar desde enero de 2011 están cambiando el clima de opinión en este aspecto.

Abdellah: No puedes hacer una caricatura de Mohamed VI, como aquí una caricatura de Zapatero, normal.

⁹² No obstante, además de cumplir los requisitos formales, una democracia debe de contar con unos parámetros de calidad basados en el sistema de control entre las instituciones, lo cual sirve como garantía de aptitud del sistema. Se trata de lo que O'Donnell (2004), denomina *accountability horizontal*. Evidentemente, la aplicación de dicho concepto cobra sentido en un sistema que previamente es democrático, lo cual no se corresponde con la realidad política marroquí.

Se ha de mencionar la exposición de Soto Saiz (Soto, 2010) en el seminario de cambio social de la UCM, pues del trabajo allí presentado, y no publicado, se toma el concepto mencionado.

Nassim: No, no se puede.

Mulay: La del *rey es sagrada*, mucha gente se está equivocando, que la de Juan Carlos tampoco se puede hacer burradas de él tampoco. Es libre, pero con ZP, no con el rey. El rey es una persona, digamos, de alto nivel.

(...).

Mahfud: No, no. ¿Sabes el problema que tenemos con Marruecos? Es que la justicia está en manos del rey, es ahí donde está el problema (...).

Nassim: Es que eso no es una ninguna democracia cuando el rey puede gobernar por todos.

Abdellah: (asiente).

Mulay: Es que la fuerza del pueblo está en las Cortes y en Marruecos no está en las Cortes, está en las Cortes, pero no está en las Cortes, ¿vale? Las Cortes son las que de alguna forma representa al pueblo, tú lo ves, sí. Pero detrás de las Cortes hay otra cosa.

Otro: Hombre claro, ahí está el problema, claro...

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

Se puede comprobar que los marroquíes equiparan la democracia fundamentalmente a la soberanía popular, la separación de poderes y, con la libertad y el Estado del Bienestar.

La amplia definición del término libertad que realizan los marroquíes permite que cada uno dote al concepto de un contenido diverso, lo cual redundará en la alta estima que este valor ostenta entre la totalidad de los participantes. Por lo general, la mayoría concreta el valor de la libertad en uno de sus principios, la libertad de expresión, que es también muy apreciado. En esta cuestión no se aprecia que exista un silencio estructural que signifique un desacuerdo. No obstante, cuando el tema deriva hacia lo que ellos estiman que esa libertad implica, como por ejemplo, la igualdad entre todos los miembros de una sociedad, entonces el valor mantiene vigencia pero se rechaza la aplicación en todos los casos. Como se ha mencionado, los marroquíes conceptúan qué es la democracia, no desde un conocimiento erudito del concepto, sino por comparación con la situación en Marruecos. El

resultado es que optan por el sistema español, pues se le identifica como el garante de una serie de derechos muy valorados (sanidad, educación). A pesar de la literatura revisada y citada en el capítulo cuantitativo acerca de la deseabilidad social que esta pregunta puede suscitar en el seno del colectivo, parece lógico pensar que entre aquellos que no sólo han emigrado, sino también se han establecido permanentemente en Madrid, la comparación entre ambos países resulte beneficiosa a favor de España. En todo caso, no se debe ser excesivamente complaciente acerca de la buena opinión que tienen de la democracia española pues, las exigencias son mínimas. Gest (2010) ha detectado apreciaciones similares en hombres jóvenes marroquíes de generación uno y medio y sugiere que son síntoma de un profundo desinterés por el Gobierno y la sociedad españolas.

En el siguiente extracto se detecta la mencionada valoración de la libertad, que se identifica con poder vivir en paz y con la no injerencia de lo político en la vida privada de las personas. Todo esto se piensa que puede llevarse a cabo en un sistema democrático. Asimismo se aprecia una mitificación del sistema de bienestar como se observa al considerar la vivienda o el trabajo como un derecho y no como un deseo o aspiración al que encaminarse. Resulta significativo que perviva la idealización de la vida en el país de inmigración, pese al 42% de paro (Morcillo, 2010) padecido por los marroquíes en España.

Moderadora: (...) ¿qué pensáis que es la democracia?

“El que manda”

Mahfud: Que uno vive libremente, con sus derechos, con su obligación pero también ha mantenido su derecho; yo creo que esto es la democracia. Con mis derechos complemento mis obligaciones, y nada más, sea quien sea, si estoy en un país, tranquilamente, tengo mis derechos y comprendo mis obligaciones y estoy muy bien y no me afecta nada, yo creo que esa es la democracia. Y esto por ejemplo, es lo que falta en muchos países.

(...).

Mourad: La democracia hay que vivir con derechos y nadie tocarte.

Mulay: Derechos y deberes, también.

Moderadora: ¿Derechos de qué?

Mourad: Derechos de tu vida, tener un piso, un trabajo fijo.

Abdellah: Derechos humanos.

Ahmed: Pa' mi democracia, el que manda es el país, no es el gobierno.

(...).

Mulay: La democracia es que consiste en muchos temas, consiste en la educación, consiste en la sanidad, en tener derecho a esto, por lo menos a la sanidad y a la educación; ¿sabes? y a un trabajo también, estable.

Nassim: La libertad de expresar tus ideas, yo qué sé, te da la libertad de decir

(...).

Mahfud: La diferencia es que aquí en Europa se cumple, en Marruecos, las leyes están escritas y están claras, pero en la práctica...en la práctica no. Ahí es donde está el problema (...).Yo creo que por ejemplo la democracia, lo que manda es el pueblo que manda. Y este es el problema que no tenemos nosotros en Marruecos, hay mucha gente que piensa que lo tenemos, pero lo tenemos muy, muy limitado en Marruecos. Por ejemplo, aquí en Europa es muy desarrollada (...).

Abdellah: (asiente).

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

Por sexos, se aprecia que el discurso de las mujeres también efectúa contrastes con la realidad marroquí, pero es menos político y más concreto, se centra en la posibilidad con la que se cuenta en España para poder desarrollar su autonomía como individuos, es decir, la capacidad para autodeterminar el propio porvenir. Se trata de una posición discursiva algo más personalizada en donde se aprecian las ventajas específicas que la democracia tiene en sus vidas.

Sayyida: Pero esa es la diferencia, en España sí que hay cosas que también, a mi por ejemplo hay cosas que pueden no gustarme, pero

la mayoría, el ochenta o el noventa, me encantan de aquí. Hay derechos.

Otra: A mí igual.

Moderadora: ¿Por ejemplo?

Sayyida: Por ejemplo, tienes derecho de opinar.

Salima: A elegir.

Sayyida: Tener derecho a elegir.

Salima: A decir tu opinión.

Sayyida: Teniendo derecho de cómo eres, cómo estás y yo, por ejemplo...

Moderadora: ¿Derecho a elegir qué?

Sayyida: A elegir tu vida, por ejemplo, aquí tienes dieciocho y puedes hacer tus cosas, tú. En Marruecos tienes dieciocho y si estás viviendo con tus padres, no tienes derechos. (...). Mira te voy a decir una cosa, la democracia, para mí cómo es...yo cuando tenía a mi hijo y estaba separada, en el consulado marroquí me fui a poner...es un ejemplo, por eso te digo para mí no existe, me voy al consulado para poner el apellido de mi hijo y me dicen que no, por qué, porque no existe esto (...) porque en la democracia de Marruecos no existe una madre soltera, no se puede poner el apellido a tu hijo porque hay que tener padre. Yo he dicho: su padre no lo quiere ser su padre, no existe este hombre. Pues entonces tienes que inventar un apellido a tu hijo y un nombre a tu hijo, entonces yo tuve que inventar un nombre...y sabes lo que parece tan gracioso, chiste, que yo he puesto un apellido a mi hijo y la diferencia entre su apellido y la mía es una letra. Yo me apellido Dhahi y el Dabi, que es una letra de diferencia. Entonces para mí no hay democracia. Y aquí en España me han puesto el libro de familia y el libro de familia, ¿sabes? del consulado marroquí ¿qué es?, es una hoja, que...a mí no me parece que hay democracia. No existe.

Fátima: Aquí estamos en un país libre, ¿sabes?, no como en Marruecos. Hay más libertad aquí.

(G4: Mujeres marroquíes; 20-39 años).

Audio

Moderadora: ¿Para ti también la democracia es la libertad?

Nur: De muchas cosas, por ejemplo de la mujer trabajar por la noche, salir por la noche, como aquí, aquí la libertad, prefiero vivir aquí porque en mi país la gente habla mucho y siempre los padres quieren saber dónde vas, a qué hora en la noche, los vecinos, muchas cosas, un montón de... Aquí no, aquí la vida normal, no como mi país.

(G6: Mujer marroquí; 30-39 años).

Como se puede observar, entre las mujeres, los términos democracia y libertad se confunden, les gusta España porque gozan de libertad y como valoran la libertad, aprecian la democracia. Se trata de la posibilidad de vivir como ciudadanos con más derechos que en su país. De hecho, en este tema de la libertad planteado en general, cuando se concretiza en la igualdad de derechos entre los hombres y las mujeres, se detecta una importante frontera cultural. Circunstancia que también se tiene ocasión de apreciar en las normas sociales de conducta. Aunque los hombres y las mujeres tienen un concepto de igualdad caracterizado por la divergencia de roles (Uña *et. al.* 2008:79) y las mujeres asumen esta realidad genereizada como parte de vida cotidiana, no aceptan la asimetría de poder pasivamente. Por el contrario, entre los hombres, se detecta que para algunos, la igualdad es un igualitarismo indiferenciado que no establece ningún tipo de jerarquía. En el siguiente fragmento, la ironía de las palabras del participante es evidente. Asimismo, se incluye el extracto de una conversación informal sostenida con un informante que complementa lo señalado de forma sutil en el grupo de discusión. La completa igualdad entre los varones y las mujeres se teme, pues se considera que debilita la estructura patriarcal, y por lo tanto, los hombres ven en ello una amenaza a un poder que no se quiere dejar de ostentar. Realidad que no es inconsistente con que casi la mitad (46%) de los musulmanes en España estime que la calidad de vida de las mujeres es mejor en Occidente (Pew Research Center, 2006b:7) que en los países musulmanes.

Ahmed: La democracia es la igualdad.

Nassim: La igualdad entre muchas cosas, entre un hombre y una mujer, entre un gato y un perro también, ¿sabes? Es la igualdad.

Mulay: Y la igualdad de oportunidades.

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

“Es que las marroquíes vienen aquí y cogen lo de aquí, la libertad de Europa. Conozco a cuatro que se han divorciado, pero, ¡Pffuf! No hablo con ellas.”

(Diario de campo: 20 de mayo de 2010, varón 23 años).

Cabe añadir otra frontera intracultural por sexos. Las mujeres tienen un menor conocimiento de política que los hombres. En el grupo de discusión G4, algunas declararon no haber oído el término democracia hasta llegar a España. Es decir, para algunas mujeres, la emigración ha supuesto el comienzo de una participación en la esfera pública (trabajo, estar informado) que no se vivía en origen.

En las reuniones de grupo estuvieron representadas todas las tendencias del discurso social acerca del papel del Islam en política. La noción sustentada de soberanía popular se basa en que, “el pueblo manda.” En tanto en cuanto se cumple este principio, los ciudadanos deciden el sistema político que se otorgan a sí mismos; para la gran mayoría de participantes marroquíes de la muestra, el Islam ha de estar presente en la vida política como inspiradora de valores y principios morales que estén en consonancia con la voluntad popular. No obstante, se trata de una corriente muy heterogénea. Paradójicamente, la opinión que sostiene que el Islam debe de estar en política, no implica una visión favorable del Islam Político como ideología. Circunstancia en la que se aprecia una frontera intracultural por sexo. Mientras el Islam político moderado (PJD marroquí o el AKP turco) es visto con buenos ojos entre algunos hombres, las mujeres del grupo G4, lo rechazan de manera unánime. Datos que resultan consonantes y verifican lo hallado en el análisis cuantitativo, en donde se aprecia que las menciones de compatibilidad eran mayores en el colectivo masculino (55,7%) que en el femenino (41,1%.)

Nassim: Yo opino que el Islam es el Islam, es *una religión igual que el cristianismo* y ya está, ¿sabes?... y si uno lo practica perfectamente bien y que otro no... (...) No, ¿por qué no va estar en política? A mí no me gusta pero cualquiera puede estar en política. ¿Por qué va a estar mal?

(...).

Mulay: Es la referencia [el Islam], es la referencia del futuro y de salir de la...

Mourad: Claro, porque el Islam tiene la primera cosa tiene que explicar nuestra religión, eso es importante. Si vives en España o en otro país, porque si te vas a olvidar tu religión tú vas a vivir una ruina, puedes seguir cualquier cosa sin pensar qué va a pasar desde luego.

(...).

Mulay: Porque yo he visto su programa electoral [se refiere al PJD], también *han venido alguna vez a España*, muchas veces entro en su página web...y dónde han gobernado ellos han dado muchos resultados, menos ladrones que todos, porque todos son ladrones, pero ellos son los mejores dentro de lo que cabe, porque en especial el *Istiqal*, Partido de la Independencia lleva cincuenta años en Marruecos gobernando y no han hecho nada.

Nassim: (asiente cuando dicen ladrones).

Nassim. Ellos han estado cincuenta años y otros van a llegar y otros sesenta más.

Mulay: Gente de este... ¿cómo se llama? Igual al PSOE, ¿cómo se dice? Otro partido que lleva otros tantos años y no ha hecho nada y yo creo que hay que darles otra oportunidad a los islamistas. El PJV de Turquía lo administró todo...vale...Y yo creo que es una democracia (...) el movimiento islámico es otra cosa, que no tiene por qué ser así el *movimiento islámico de aplicar la ley y cortar la mano, o sea, es que no*. Está hablando del movimiento islámico y los partidos que hay hoy en día...

Nassim: ¿Es que eso no está escrito en el Corán?

Mulay: Está escrito.

Nassim: Vale.

Mulay: Pero el PJD marroquí, por ejemplo, no dice que cuando este en el gobierno va a aplicar la ley, esa ley, eso no, va a aplicar la democracia.

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

La referencia al Islam en la política tiene como explicación un deseo de purificación del sistema que termine con la corrupción del país. Por lo tanto, no se relaciona con un mayor conocimiento del Islam Político, tal y como se sugiere en el capítulo tercero, ni con la deseabilidad social. Siguiendo a Dasseto (2004:75), no se trata de analizar si hay o no islamización, sino ver qué tipo de islamización se produce. Como principio *a priorístico*, la opinión social es mayoritariamente favorable a abogar por la presencia del Islam en la vida política. La clave se encuentra no tanto en la lectura realizada por los partidos políticos islamistas, sino si ésta se encuentra o no en consonancia con la interpretación realizada por la sociedad. Y sobre esta cuestión no existe un acuerdo. Son relevantes las posturas del extracto arriba mencionado, pues a pesar de tener enfoques diversos (uno está en contra del islamismo, el otro no), coinciden en un elemento fundamental: la presencia del Islam en la vida pública no significa la voluntad de aplicar la *Sharia*.⁹³ Con lo cual, hasta la postura que defiende el islamismo no lo es doctrinalmente, pues rechaza la aplicación de la normativa islámica -tal y como propone el Islam Político- en aquellas cuestiones que no se comparten. Los datos cuantitativos realizados por el Pew Research Center (Pew Reserch Center, 2006:12). avalan la heterogeneidad de percepciones hallada en las reuniones: sólo un 21% de los musulmanes considera que existan luchas en España entre moderados y fundamentalistas (a diferencia del 58% británico, o el más próximo a España, un 49% alemán).

Por su parte, en el grupo de las mujeres, no se aprecia una articulación del pensamiento en sentido reflexivo donde se propongan valores religiosos que han de estar en política. En el colectivo femenino de la muestra, el Islam debe estar en política porque es bueno en sí mismo.⁹⁴ Es decir, se tiene una concepción religiosa del Islam como unidad de sentido atemporal, ahistórica y acultural y no se contempla teóricamente la posibilidad de

⁹³ Se remite al trabajo de Esposito y Moghed (2007:50-53), ya señalado en el apartado de ideología del capítulo tercero.

⁹⁴ Se recomienda la lectura de Carré (2000). En esta obra a contracorriente, el académico sugiere que la nota característica del Islam en el devenir histórico ha sido el apoliticismo. Realidad que constituye la <<gran tradición>>, frente a la tendencia <<ortodoxa y desviacionista>> contemporánea impuesta por los petrodólares saudíes.

lecturas distintas. Se trata de un Islam esencializado. Sin embargo, esta falta de articulación conceptual del pensamiento es muy pragmática para los hechos concretos y se rechaza cualquier interpretación religiosa que les niegue derechos. Esto es, una menor reflexividad y cuestionamiento no implica poseer una visión más integrista. Dado que se percibe al Islam Político como una ideología polémica y no potencia su autonomía como mujeres, se le censura. Por el contrario, se considera que el Islam auténtico les concede derechos, no se los quita.

Zawra: No confía. Con mucho respeto, pero (...).Sabes la política es nada que ver con el islam, la política es nada que ver con el islam, normalmente si se sigue la política como lo dicta el islam, es algo diferente, mucho mejor. Ese es nuestro problema, por ejemplo...

Fátima: Sí.

Salima: Pero *los partidos políticos islámicos, no, peor, peor.* Estos ven otra cosa, porque a veces estos son partidos, entonces, ayudan a sí mismo, ellos consiguen la presidencia o cómo se dice, pueden hacer al país cambiar a peor, entonces mejor no subir.

(...).

Salima: Porque comprenden el islam desde su punto de vista, no comprenden, por ejemplo, no comprenden qué es, esto es, entonces dos partidos pelean *por nada, cada uno dice que esto lo que dice el Corán, entonces comprenden al revés.*

Zawra: (...) estoy hablando de política islámica pero verdadera, pero islámica. No como lo he visto en la tele (...). La *política islámica* tiene, por ejemplo, que *seguir cómo lo dicta el Corán.* Eso, eso que me refiero, pero no hay (...).Por qué viene aquí y no hay problema [el Islam] por ejemplo, *porque las mujeres teníamos derechos,* los hombres también saber cómo se comportan, también justicia, sabes, como justicia a la gente, no hay pobres, no hay nada.

Fátima: Yo como ella, como ella piensa sí [Zawra], no confío.

Loubna: Yo ni idea, no quiero hablar estas cosas de política (señala la grabadora).

Hafeza: Yo también, no [Se refiere a la opinión emitida por las participantes y no a la negativa de hablar sobre política].

Salima: No ayudan, estos partidos no ayudan (...).

Sayyida: No le creemos, que no están, ¿dónde están?, ¿dónde están? (...). Para mí no existen, es una palabra que está ahí por el aire, partidos islamistas no sé qué pero no lo veo, no veo que hacen algo para que yo diga que...bueno sí, me parece bien y lo respeto, pero no lo respeto porque no lo veo y si no lo veo...

(G4: Mujeres marroquíes; 20-39 años).

Entre las corrientes minoritarias se encuentra:

1). La *secularización del Estado*, con la consiguiente separación de las esferas política y religiosa.

Ahmed: El Islam en política yo creo que está mal. El que roba le van a cortar la mano. Van a practicar lo que diga el Corán, o el que se chiva le van a cortar la lengua. Eso es así. Eso está en el Islam, tío.

(G4: Hombre marroquí; 20-29 años).

Salua: Yo creo que la política y el Islam o el islamismo no tendrían que estar unidos, o sea no se puede gobernar en base a una religión, tendría que ser, que el Islam no tendría que influir en las decisiones políticas.

(G6: Mujer marroquí; 30-39 años).

2). Tendencia minoritaria *integrista* que apuesta por la instauración de un sistema islámico basado en los principios aplicados por el Profeta en Medina y los cuatro califas bien guiados. Se trata de algo ampliamente descartado para el resto de los participantes. Como se puede ver, también cuenta con el rechazo de la tendencia a favor del islamismo moderado. Motivo que conduce a pensar que la reivindicación identitaria islámica -vista en la dimensión emocional- pudiera ser de índole instrumental, y tiene por objeto tanto hacerse escuchar en la sociedad mayoritaria, como un modo de inserción en la comunidad *desde* el Islam, pero de forma compatible con los valores y principios democráticos españoles.

Mahfud: Yo, me gustaría, creo que tengo que definir dos cosas, yo me gustaría que *la ley islámica en Marruecos, pero en todos los sistemas de la vida*, no sólo en la política o en una cosa, a mí y yo lo digo claramente...a mí me gusta la ley islámica, pero la ley islámica como está, como está en el principio.

Nassim: Buff, ¡Chaval!

Ahmed: (niega con la cabeza).

Mulay: A mí me da miedo eso...

Nassim: A mí, no me da miedo porque siempre he dicho que a Marruecos no me voy a ir...

(No se entiende, hablan todos a la vez).

Mahfud: No, no, pero vamos a ver, vamos a ver, cuando digo hay que...es que es mucha gente, dependiendo de la cabeza, cortan la mano, matan la gente, eso en *el Islam es Justicia*, me entiendes... Es que el Islam antes de cortar la mano, es que el Islam aplica la justicia, primero. (...). Pero cuando está la justicia ahí se aplica la ley. Cuando está la justicia tú no puedes, por ejemplo, cortar la mano para una persona que ha robado para comer...no, no, no.

Ahmed: Tú estás pa'llá.

(*Hablan todos, no se entiende*).

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

3). *Negarse a hablar sobre política.* Se argumenta o no tener una opinión porque se desconocen los temas de los que se habla o se niegan a manifestar opiniones que están siendo grabadas (véase cita correspondiente ya señalada). Entre los hombres, desentenderse del papel que ha de jugar el Islam en el ámbito público, conlleva una reprobación social. Por el contrario, en el colectivo femenino, el apoliticismo no está mal visto, dado que se trata de una cuestión propia de la esfera pública, ámbito que les ha estado tradicionalmente vetado.

Nur: Yo nunca he hablado de esto, no, no, *mi marido sí sabe de esto*, pero yo prefiero, yo televisión no veo mucho.

(G6: Mujer marroquí; 30-39 años).

Abdesalam: Yo de verdad, lo siento mucho, pero como no entiendo del Islam, no puedo decir nada (...). No entiendo del Islam, cómo voy a hablar del Islam si no entiendo.

(*No se entiende bien...*)

Mulay: Es que eso es muy sincero, le gusta decir la verdad, si no entiende, pues no habla.

Mourad: (En tono recriminatorio). Si no entiende del Islam, hay libros dónde dice. Puedes entender.

Abdesalam: Pero vamos, yo no puedo entender lo que dice el Corán.

Mourad: Pero hay libros, si tu puedes entender el Islam por libros...

Mahfud: Hay que estudiar.

Nassim: Pero si es que a él no le gusta. Él te dice que, a él, no le atrae.

Mourad: Entonces eso es un problema de él, el no quiere entender del Islam.

Abdesalam: Pues si no entiendo el Islam, no entiendo el Islam.

Mourad: Pues esto es culpa tuya (...) no quieres entender Islam.

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

Por último, cabe mencionar que no se encuentran fronteras intraculturales en función de la variable edad. Por el contrario, la etnia revela el posicionamiento anti-islamista de los beréberes e incluso secularizante. Esta última postura es consonante con un perfil de beréberes muy secularizados y de extrema izquierda existente en el norte de Marruecos. Sin embargo, esta corriente política de izquierdas, no se corresponde con la postura discursiva del grupo, ya que quien, así se muestra en términos políticos, también afirma la identidad islámica y tiene una noción fuertemente patriarcal de la organización social. En definitiva, las ideas políticas que abogan por la secularización a nivel estatal no tienen por qué conllevar una menor afirmación identitaria y tampoco implica creer en la democratización de la estructura social en aquellos temas que ponen en cuestión la patriarcalidad. Por su parte, entre los duales, se aprecia tanto la tendencia a favor del islamismo moderado, aunque no aboga por la aplicación de la doctrina islámica, así como la de la secularización. En los árabes se identifica la posición integrista representada en una posición discursiva y ninguna corriente abiertamente secularizante.

4.4.3.2 Representatividad de los líderes políticos

a). Españoles

Para aplicar la variable élite-masa en la investigación, se pregunta por la opinión general que los participantes tienen acerca de la representatividad de los líderes políticos. Posteriormente, se inquiriere específicamente por la Comunidad de Madrid, dado que en el análisis cuantitativo sólo se pregunta por el ámbito autonómico. La finalidad es averiguar si los políticos desempeñan bien su papel de líderes de la comunidad. Al realizar la pregunta general primero, y después consultar concretamente por la situación de Madrid, se puede apreciar si existen o no divergencias de opinión en función del ámbito territorial (autonómico-nacional) y del partido en el poder (PP en Madrid, PSOE a nivel nacional). Los resultados sacan a relucir mucho discurso tópico y estereotipado, pero también reflejan un descontento generalizado.

A diferencia de los marroquíes, que ven en España un sistema garante de derechos y libertades y por lo tanto, un espacio democrático donde poder desarrollarse como personas, la opinión mayoritaria de los participantes españoles en las reuniones de grupo es muy negativa. En la percepción de estas posiciones discursivas, no se cumple la premisa que el Estado esté al servicio de los ciudadanos, ni que el Gobierno exista para el pueblo (Sartori, 2003:43). De hecho, si los resultados de esta investigación fueran representativos a un nivel que permitiera la generalización, las bases de la democracia concebida como ideal, podrían peligrar, pues si como argumenta Sartori, se trata de un sistema de gobierno difícil de derrocar porque es creído (Sartori, 1992:28), cuando se pierda la fe en éste, la raíz sobre la que se cimenta se torna endeble. No obstante, cabe preguntarse por el calado real de dichas críticas cuando gran parte de ellas, se basan en tópicos y lugares comunes del tipo: *“Están todos cortados con la misma tijera, sean de un lado o del otro”* o *“son los mismos perros”*

con distinto collar.”⁹⁵ Al igual que sucede con la televisión, criticar la vida política denota en el discurso social, el espíritu crítico de quien así se expresa, por lo cual resulta lógico que emergiera la descalificación a los políticos. No obstante, e independientemente de los motivos que desencadenen los reproches, la apatía es una actitud frecuente y el desencanto generalizado, la pauta común. Rasgos generales en donde se detectan escasas diferencias por sexo o edad. Entre los varones, parece existir mayor tendencia declarada a la abstención, en sus dos modalidades: no votar y voto en blanco,⁹⁶ así como al voto de castigo (hombre, 30-39 años: “Sí, hay que ser práctico. ¿A quién quiero castigar esta vez?”). La mayor propensión a la abstención por parte de los hombres es, con toda probabilidad, fruto de la casualidad, ya que la tendencia habitual apunta en sentido contrario, es decir, hacia una mayor abstención femenina (Justel 1990:372). En este sentido, la abstención es una actitud política minoritaria, tanto en los grupos de discusión como en la sociedad en general. Sin embargo, no resulta extraño haberla detectado en las reuniones realizadas, dado que el perfil sociodemográfico del abstencionista se localiza en los entornos más débiles o marginados (Justel, 1990), es decir, los más jóvenes, y los más viejos; los menos instruidos; los parados o los que ejercen oficios de baja cualificación, así como quienes se caracterizan por la marginalidad política (menos informados y menos participativos en general). Esto es, el perfil se corresponde *grosso modo* con los integrantes de las reuniones. A las causas sociológicas mencionadas, cabe añadir la influencia ejercida por los medios de comunicación. El cinismo político es una actitud que alimenta y justifica el alejamiento o la pasividad de los gobernados con respecto a las instituciones que les gobiernan (Jerez, Sampedro, Bar, 2000:100) y que crece a medida que se consume más televisión y menos prensa.⁹⁷ En los grupos de discusión de esta tesis, el cinismo político se

⁹⁵ Las frases corresponden a una mujer y a un hombre, 20-29 años, respectivamente.

⁹⁶ El voto en blanco también denominado abstención activa, se caracteriza por la voluntad de estar presente en la vida política e influir en ella (Justel, 1990).

⁹⁷ “Es decir, a medida que avanzamos en la escala educativa y social, nos encontramos con segmentos de la población que consumen con más frecuencia los medios escritos, y muestran valoraciones y posturas más críticas y participativas. Y, al contrario, la menor formación académica y las posiciones sociales más bajas se vinculan con un mayor consumo de los medios audiovisuales (singularmente de la televisión), mayor conformismo, alejamiento e inhibición de la política” (Jerez, Sampedro, Bar, 2000:100).

halla en las tres reuniones realizadas, y encuentra su cauce de expresión a través del aburrimiento, la indiferencia y la desconfianza (Jerez, Sampedro, Bar, 2000:100).

La variable ideología es relevante a la hora de considerar la participación electoral, ya que se detecta que los votantes de izquierdas son más proclives a la abstención o, incluso, a votar al PP (Barreiro, 2001). Los datos de Barreiro se refieren a unas elecciones concretas (generales de 2000), y por lo tanto, no resulta apropiado generalizar a partir de unos resultados que pueden ser meramente coyunturales; si bien es cierto que la observación acerca de la tendencia a abstenerse entre los votantes de izquierda se corresponde con los datos obtenidos en esta investigación.⁹⁸

Otras investigaciones, sugieren que las explicaciones psicológicas -apatía y desinterés-, así como las sociológicas ya mencionadas, tienen una escasa incidencia en el contexto español, donde se ha demostrado que los aspectos con más peso son de tipo político (Boix y Riba, 2000; Barreiro, 2001); a saber, el tamaño de las circunscripciones o la movilización política llevada a cabo por los partidos (Boix y Riba, 2001).

Román: ¡Hostia! ¡Putá! Yo votaba porque hay gente que tal y si, ¡no hay nadie a quien votar! (...). Si no existe ninguna persona por la que pueda votar, ¿qué es eso de la democracia?

Eduardo: Ahí, está. Ahí, está

Román: Yo, ya no voto.

Ramón: Hay una buena forma de votar: votar en blanco; porque si tú no votas (...).

(...).

Ramón: No es lo mismo votar en blanco y decir, ¡sois todos unos mierdas! Perdón [por la grabadora]. Pero, o sea, yo creo que eso no tiene ni pies ni cabeza. Todos iguales.

(G1: Hombres españoles; 20-39 años).

⁹⁸ Las personas de derechas en los grupos son una minoría (una posición discursiva femenina de 30-39 años y otra de un varón de 30-39 años).

Las críticas giran en torno a la perversión del sistema y se percibe que temas como el funcionamiento interno de los partidos o la corrupción reflejan un déficit democrático. El modo de proceder de las élites políticas tiene como consecuencia una valoración negativa por parte de los ciudadanos y contribuye a erosionar la credibilidad en las instituciones hasta el punto que las elecciones de otro país (Estados Unidos) resultan más atractivas que la propia. Se trata de un fenómeno de globalización-localización por el cual la política internacional se convierte en política local (Sahagún, 2004: 38), y de ahí, que el interés por la elección de Obama se viva con tanto o más atención que si se tratara de política nacional.⁹⁹

Paloma: De todas formas en Madrid hubo un golpe de estado, el pueblo votó una cosa y está gobernando otra gente. El tamayazo, tía, por votos el pueblo había elegido a los socialistas, yo no voté porque yo vivo en una ciudad dormitorio y no me corresponde Madrid, pero el pueblo había elegido una cosa y está gobernando otra cosa. A mí me parece esto ya una sinvergonzonería, una falta de respeto hacia el pueblo y que nos venden que existe una democracia perfecta, mentira. Porque se lo reparten entre ellos y es mentira y cada vez tenemos peor concepto de los políticos en este país, da igual que sean de un lado o de otro.

(G2: Mujer española; 30-39 años).

Eduardo: Vamos a ver, para que la democracia funcione, el partido no te tiene a ti que poner, de qué personas van a representar a ese partido, sino tienes que elegir TÚ qué personas, te van representar. Pues, las listas (...) toma la papelina y pon los nombres, esos nombres, ¿quién los ha elegido? Ellos.

Román: Esos sistemas, ¿dónde están impuestos, aparte de Estados Unidos? El de, digo, dónde tú eliges a los representantes del partido.

Eduardo: No sé. Yo es un comentario que he hecho. Pienso que una democracia es eso.

Ramiro: Ya ni la Justicia. Estamos llegando a un punto, es que ... yo ya ... No sé.

⁹⁹ Para saber más acerca de las relaciones internacionales, la diplomacia, la defensa, la seguridad y la cooperación desde la información, véase: (Sahagún, 2004).

Ramón: No puedes creer en nada.

Román: A lo mejor me doy un tortazo diciendo esto, pero parece que nos ilusionamos todos mucho más en las elecciones cuando ganó Obama que con las propias tuyas.

(G1: Hombres españoles; 20-39 años).

Aunque el discurso de la corrupción está repleto de estereotipos, las críticas ganan en contundencia e indignación por parte de quien las emite, cuando se relacionan con sucesos que, por algún motivo, el participante conoce y/o padece de modo directo. Además de lo ya señalado acerca del tráfuga del PSOE que concede el gobierno de la C.A.M a Esperanza Aguirre, se mencionan otras cuestiones de actualidad.

Eduardo: Yo estoy, yo estoy en CCOO. Ya te digo, la voz del pueblo hubiese querido una huelga general, pero el pacto que tienen los sindicatos con el PSOE, “que si te hago una huelga de estas chiquitillas.

(G1: Hombre español; 20-39 años).

Sandra: El alcalde de Leganés, no más meterse en Leganés, se pilló el pedazo de coche que lo tiene el Obama ahora mismo. Y el presidente Zapatero cuando hablaba con el Obama y el Sarkozy les decía: ¡joder!, si en Leganés tenemos el mismo coche que tienes tú.

(G2: Mujeres españolas; 20-39 años).

En razón del sexo, cabe mencionar dos fronteras culturales. En primer lugar, en el colectivo femenino se detecta, una mayor propensión a reflejar un posicionamiento ideológico más ambiguo. En esta corriente del discurso menos politizada, se encuentra la tendencia a votar a quien se percibe que gestiona mejor, independientemente de la ideología política.

Sol: Aparte de eso no me siento representada por nadie en especial. Puedo estar más de acuerdo con ciertas ideas...

Andrea: Es que es difícilísimo sentirte representado por un gobierno, o sea, esté el que esté...es difícilísimo...porque yo, personalmente, me siento identificada con ciertas partes de uno, ciertas partes de otro.

Sandra: Pero no hay ninguno que sea el indicado...

(G2: Mujeres españolas; 20-39 años).

Juan: Yo del Gallardón y la otra es que nunca he visto la tele y he dicho “me voy a enterar.” Es que nunca me ha gustado la política. Y nunca me gustará (...). A mí me da igual quién me represente, yo lo que quiero es que me represente bien y que represente al pueblo. Me da igual que sea Izquierda Unida, que sea tal o que sea Pascual. Me da igual, no soy de ningún partido, en realidad. Pero yo sé con qué partidos me ha ido mejor a mí, con temas de trabajo, temas de lo que sea, y ahora está yendo peor el trabajo por la crisis, por la..., por todo ese rollo. Entonces, a mí ese partido, ahora, no me merece la pena porque estamos yendo mal todos (...). Me da igual que sea de izquierdas, de derechas, que sea neutral, ultraderecha o ultraizquierda. Yo estoy con el gaditano [por el audio], no es dar un voto en blanco *es a quien más te ayude a ti.*

(G5: Hombre español; 20-29 años).

En segundo lugar, algunas mujeres mencionan no sentirse representadas porque son hombres quienes gobiernan. Al igual que las críticas de índole más general, los comentarios estereotipados no aportan un fundamento crítico sólido. Esta corriente se caracteriza por un discurso basado en el feminismo diferencialista¹⁰⁰ y está representada por la líder del grupo y otras dos posiciones discursivas más. La emergencia del género es relevante porque ha sale de forma natural también en otros temas, lo cual revela una autoconciencia identitaria basada en esta diferenciación. Hecho, que por ejemplo, no sale entre los marroquíes. Por eso mismo, la mera circunstancia de estar presente debe ser tenido en consideración.

En razón de la edad, no se ha podido detectar diferencia alguna digna de ser señalada.

Centrando el análisis en la opinión sobre el espacio territorial del que es objeto esta tesis, la Comunidad de Madrid, se aprecia una especial influencia de los medios de

¹⁰⁰ “...para nosotras supone UN PROBLEMA, más que una solución, los políticos, porque ahora mismo no tenemos ni representatividad nosotras como mujeres, cuando está demostrado que somos diferentes que nos manejamos de diferente manera, porque no tenemos esa representación. Es que no nos hacen ni caso y así nos va en economía, así seguimos estando tan por debajo en todos los aspectos.” (Mujer, 30-39 años).

comunicación en la opinión de los participantes. Aunque casi la totalidad de las personas integrantes de las reuniones, se sitúan a la izquierda del espectro político, su opinión acerca de Gallardón es positiva, porque se considera que hace cosas por la ciudad como las diversas obras, el interés por hacer de Madrid sede de los Juegos Olímpicos, e incluso, una posición discursiva señala que la ampliación del Metro corresponde a las labores ejercidas por el ejecutivo de Gallardón.¹⁰¹ Comentarios en consonancia con la imagen representada de este político a través de los *media*. Por el contrario, Esperanza Aguirre es criticada no sólo por sus políticas privatizadoras, sino también como persona. (“*Esa es una mala,*” “*Esa es una manipuladora*”).¹⁰² Casi ninguna posición discursiva proporciona ejemplo alguno que se salga de los tópicos representados por los medios. Cuando se lleva a cabo una crítica concreta, ésta se vincula con una situación determinada que les concierne a ellos en particular, por lo que se trata de un discurso muy auto-referencial.

Paloma: Todo lo quiere privatizar, *mi plaza la quiere privatizar*. Todo lo quiere privatizar y me parece que sí, que está guay que sea una mujer, pero que no, en este caso a mí no me representa. De todas formas, todos los consejeros que tiene que están detrás son varones que es lo que decías tú. Pero luego en política económica yo creo que lo está haciendo muy bien pa’ ella y sus amigos, pero para el resto del pueblo no porque nos ha endeudado.

(G2: Mujer española; 30-39 años).

Fede: (...). A mí lo que más me toca de cerca que es el asunto de la cultura, ha tirado MUCHÍSIMO dinero para abajo y se ha cargado un montón de cosas en un montón de sitios de España. Casi todos los sitios grandes de España, tienen apoyo las salas de concierto. Aquí en Madrid, no. Para cultura lo que quiere Espe, que tiene unas medidas específicas que están en el Boletín Oficial del Estado, para tener ella controlado, la cultura que se le da al pueblo, ¿no? En vez de tener una cultura aperturista, tiene ese rollo de tenerlo todo controlado. Eso me parece TERRORÍFICO. *Y el dinero se lo da a quién se lo da*. A los que son apuestas seguras que es una actitud muy proteccionista.

¹⁰¹ “A antes cómo estaba. *Con los túneles que ha hecho, vale nos hemos cagado en su madre y todo eso, pero te ha quitado una congestión increíble. Vete por Madrid, ampliando la línea de Metro, pues también. Me parece muy bien. Uno de los metros, de los mejores de Europa, también*” (G1: Hombre; 20-29 años).

¹⁰² Las frases corresponden al G1, a un hombre 20-29 años y a otro, 30-39, respectivamente.

(G5: Hombres españoles; 20-29 años).

b). Marroquíes

El análisis cualitativo correspondiente a esta sección pretende conocer si los marroquíes de la muestra se sienten representados por los líderes de la CIE. Se recuerda que en el capítulo tercero, un 46% dijo encontrarse *poco o nada* representado por los líderes de la comunidad musulmana. Dicha pregunta actúa como filtro para aquellos que se consideraban *muy o totalmente* representados y que debían responder en la siguiente quiénes eran esos líderes.¹⁰³ La base resultó extremadamente escasa, ya que sólo veintiún individuos podían contestar. De ellos, el 85,7% no sabían/no respondían. El dato se interpreta como deseabilidad social y esta suposición es verificada mediante los grupos de discusión. Sólo el líder del grupo de los hombres conoce vagamente de qué se trata (Hombre, 20-29 años: “*Hay dos, esté la de M-30, que era de los saudíes y está la de Estrecho de los sirianos*”) y quizá porque él mismo pertenece a una asociación, AFALA.¹⁰⁴ El desinterés por el mundo asociativo, se suele justificar desde la falta de tiempo (Martín Muñoz *et.al* 2003: a) aunque como apunta la académica, se trata más bien de una actitud donde predomina un inmigrante consumidor de servicios, más que gestor de recursos (Martín Muñoz *et.al*, 2003:a.). Los

¹⁰³ Se recuerda que para no circunscribir la pregunta sólo al ámbito religioso, o incluso siendo así, para dar posibilidad a ofrecer una diversidad de respuestas, se incluye a ATIME, como principal asociación de los marroquíes en España, así como la posibilidad de sugerir otra cualquiera. De modo que se pudiera averiguar hacia donde se encaminaba la representatividad de los marroquíes en este aspecto.

¹⁰⁴ AFALA es una asociación sociocultural localizada en Getafe, según nos cuenta su fundador S.B. Por teléfono (véase anexos, “peregrinación a Meca”), el líder del grupo especifica más y asegura que se dedican a realizar actividades deportivas. Las culturales se relacionan con la preservación y revitalización de la cultura marroquí en el contexto migratorio.

“*Y las Jornadas de Cultura marroquí también lo podemos hacer este año. Y en las Jornadas de Cultura marroquí, solemos hacer conferencias. Por ejemplo, o sea, van a ser las cuartas, o sea, que ya tenemos experiencia. Montamos la jaima en la plaza del pueblo en Alcobendas. Damos conferencias, por ejemplo, sobre la mujer, sobre la inmigración, sobre muchos asuntos y los tres días. Las Jornadas duran tres días, viernes, sábado y domingo y luego degustación de té los tres días con dulces marroquíes, pistachos y tal, con aperitivos y tatuaje de henna y caligrafía árabe, y vídeos para los niños.*” (Conversación telefónica, 10 de septiembre de 2010).

Según los datos de la ENI, 8.570 marroquíes en toda España pertenecen a entidades o grupos religiosos (ENI, 2007), frente a los 539.773 que se adscriben a algún tipo de asociación, sea de la índole que sea (religiosa, deportiva, cultural, sociocultural, política, etc). Estas últimas cifras, se toman con cautela, pues son contradictorios con la apatía asociativa generalizada que se ha detectado en la revisión de la literatura sobre marroquíes en España, así como lo obtenido de nuestros propios datos.

resultados aquí obtenidos apuntan en el mismo sentido. En el grupo de las mujeres, sólo la líder del grupo lo había oído mencionar (Mujer, 20-29 años: “*Sí, lo he oído pero nunca me enteré, bueno todavía no me informo*”), pero como se desprende de sus palabras, desconoce de qué se trata.

Lo más significativo que se detecta a través de los resultados cualitativos se encuentra en determinar, a partir de las palabras de los propios implicados, cuál es su opinión acerca de quiénes son los líderes de la comunidad. Y los resultados son bastante claros. En términos generales, no se sienten representados por nadie, ni se desprende de lo mencionado por ellos que existan líderes comunitarios. En las reuniones de grupo realizadas no se puede comprobar la existencia de lo que Martín Muñoz denomina neolíderes y que estos sean los imanes de pequeñas mezquitas de los extrarradios de Madrid (Martín Muñoz *et.al.*, 2003 *a*). Por el contrario, los resultados apuntan hacia la atomización social del colectivo que señala Gest (2010).

“Dentro del movimiento asociativo marroquí destacan las actividades vinculadas a los oratorios. Hay colectivos que han decidido inscribirse como asociaciones religiosas. Otras lo han hecho como asociaciones culturales porque los trámites son más sencillos y además se establece una relación con los ayuntamientos que permite desarrollar un abanico más amplio de actividades. Cuantitativamente, las asociaciones vinculadas a los oratorios han experimentado un importante crecimiento en los últimos años, y lo que es muy importante, todo indica que está surgiendo un nuevo tipo de liderazgo autónomo e independiente” (Martín Muñoz, 2003 *a*).

Los participantes no parecen excesivamente interesados por la representación política¹⁰⁵ o de cualquier otro tipo, sino por defensa de sus intereses que son entendidos desde una óptica asistencial. Por lo tanto, es lógico que cuando se menciona ATIME, Ibn Batuta o la Cruz Roja lo sean por la ayuda recibida en algún momento. Cuando no se ha tenido una necesidad que haya implicado algún tipo de auxilio externo, se desconoce su existencia. Los extractos seleccionados corresponden a quienes dicen saber algo de estas

¹⁰⁵ “*A mí, no me va lo de la política, porque son unos cabrones todos;*” (hombre, 20-29 años).

organizaciones, ya que las respuestas negativas se limitaron a negaciones gestuales o simplemente a contestar “no”.

Nassim: Hombre, en este caso yo sí que me siento representado, porque mira, si no fuese por ellos por ejemplo, la ATIME que me llamó el Carlos, y si no es por él, no estaría en esta reunión y cobrando los veinticinco euros por ejemplo. ¿Sabes lo que te digo? Las cosas son como son. Te representan en una cosa y en otra cosa no te representan, o sea, depende (...). ATIME, por ejemplo, yo era pequeño e iba con mi madre y me daban un carro lleno de comida. Es verdad, ¿sabes?

(G3: Hombre marroquí: 20-29 años).

Salima: (...). ATIME, pero no hace nada, solamente te busca trabajo, si hay trabajo, te dan un abogado gratis para que puedas así preguntar tus derechos que hay y si tienes algún problema (...). Y el Ibn Batuta también. Yo conozco el Ibn Batuta y el ATIME. *A estos dos sí que fui.*

(G3: Mujer marroquí: 20-29 años).

Resulta lógico que desde esta óptica asistencialista, a través de la cual los participantes conceptúan la representación, las instituciones oficiales marroquíes, como el consulado, se vean como ineficaces. Ni siquiera se considera que cumpla con las funciones encomendadas.

Salua: Yo acudiría a una institución española porque aquí ¿A dónde acudes? ¿Al consulado de Marruecos? Pues, yo creo que, nunca me ha pasado, no he tenido un problema hasta el día de hoy, pero yo al consulado marroquí por supuesto que no acudiría, porque estoy segura que pasarían de mí, que no me harían ningún caso. De hecho cualquier problema, yo que sé, un problema laboral, pues acudo a Comisiones Obreras, un problema, cualquier cosa, elegiría una institución española.

(...).

Nur: Yo también, si tienes algún problema no puedes ir al consulado de mi país, si en mi país no hay ayuda, no hay muchas cosas, si tienes problemas siempre es importante pagar mucho dinero, por eso prefiero vivir aquí en España, es mejor.

(G6: Mujeres marroquíes; 30-39 años).

Por lo tanto, en consonancia con esta visión asistencial y con una percepción de sí mismos como extranjeros en un lugar en donde no son ciudadanos, se valora el papel del Estado español en aquellos aspectos en los que cubre sus necesidades. No obstante, aquí puede apreciarse una neta frontera cultural por sexos. En el grupo de varones, se trata de una cuestión controvertida en la que no se detecta un acuerdo, pues mientras unos ven en España un lugar “de acogida,” otros entienden que estos derechos están sólo garantizados en tanto en cuanto trabajan y cotizan.

Nassim: Yo al rey Mohamed VI, lo adoro mucho porque en el norte ha hecho unas cosas guapísimas, carreteras nuevas, todo, todo. Pero a mí no me representa el gobierno marroquí, me represento a mí mismo, sí. Pero estoy aquí en España, y si me pasa algo...

Mulay: Aquí el que te representa, o sea, tú estás aquí gracias al Estado español, *quien te ha acogido*.

Nassim: Claro, ¿pero quién me representa entonces? Pues el Juanca.

Mahfud: No pero estás hablando de una cosa que...

Mulay: El estado de Marruecos aquí no interviene para nada, a lo mejor en algunas cosas políticas tal vez, pero a ti el que te da seguridad, el que te da la sanidad, el que te da la educación y todo eso es el Estado español.

Mahfud: Pero es que trabajas y pagas impuestos.

(...)

Ahmed: El Estado no te da nada si no cotizas, no te da ni un duro.

Mulay: Ya, pero con tu dinero, con el mío, con el de todos te da eso.

Ahmed: Está claro, el Estado nada, te representas tu mismo y si tienes que luchar...

Mahfud: Te estás buscando la vida tú solo, claro.

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

En el fragmento seleccionado, además de las características mencionadas, se aprecia un dato minoritario, pues sólo se adscribe a una única posición discursiva, pero muy relevante: se cita al rey don Juan Carlos como representante de sus intereses. En esta declaración resultan significativas varias cuestiones. En primer lugar, que el mencionado sea el monarca y no el Gobierno o el Estado, en general (como dicen las mujeres), lo cual indica que la representación no se vincula con la legitimidad de origen, es decir, la de haber sido democráticamente elegido por los ciudadanos. Este hecho se interpreta como una transferencia de los esquemas marroquíes a la vida política española. Como se puede ver en la sección de ideología, al rey marroquí se le critica por su autoritarismo, pero no se cuestiona su figura institucional que llega al punto de caflificarse como “sagrada.” Por lo tanto, es posible que el respeto al valor simbólico de la monarquía, se traslade a un contexto como el español, en donde el rey no desempeña un papel ejecutivo y por lo tanto, no comete los abusos que sí tienen lugar en Marruecos.¹⁰⁶ En segundo lugar, resulta significativo que sea mencionado por alguien con la nacionalidad española y que ha servido en el Ejército. Esta misma posición discursiva es una de las que afirmaba la marroquinidad con mayor ímpetu en la sección identitaria. En el apartado se interpreta como una identidad en proceso de reelaboración en la cual, lo español gana cada vez más peso, y que por este motivo, lo marroquí es reafirmado a modo de compensación. Se recuerda que dice queer vivir en España toda su vida (la única posición discursiva que lo afirma con tal rotundidad), casarse con su novia española (no musulmana), no es partidario de las posiciones islamistas más ortodoxas, etc. En el análisis de esta posición discursiva no puede olvidarse que se trata de un individuo de generación uno y medio. Es decir, una vez más, el análisis cualitativo refleja los procesos que se pueden estar produciendo entendida la edad en clave generacional, esto es, desde una perspectiva socio-histórica.

Por su parte, en el grupo de las mujeres G4, éstas dicen sentirse representadas porque gozan de derechos que como, mujeres y como individuos, no tienen en Marruecos.

¹⁰⁶ Para un análisis exhaustivo acerca de los cambios en la política marroquí, llevados a cabo desde finales de los años noventa y el papel desarrollado por la monarquía en estas cuestiones, primero con Hassan II y en la actualidad, con Mohamed VI, véase: González del Miño (2003).

Este aspecto, se aprecia de manera más agudizada entre las divorciadas, por los problemas que la separación ha conllevado para ellas. No obstante, y como se ve en el extracto seleccionado, también es mencionado por otras personas.

Sayyida: El Estado (...), el de aquí, como estoy aquí, mis derechos no me los da el consulado marroquí, porque yo mis derechos cuando tenía, la voy a liar otra vez, yo mis derechos cuando tenía a mi hijo no me lo querían dar los marroquíes, me lo han dado aquí. Entonces, para mí, pues los derechos míos me los ha dado el Estado Español.

(...).

Loubna: Mi prima también lo mismo... [Asiente con Sayyida].

(...).

Zawra: Español. España me da la independencia.

Hafeza: Cuando yo tengo problema con mi marido, ¿quién me da el derecho? El juicio de aquí (...). La Comunidad de Madrid, tengo derecho a abogada, tengo, ¿Entiendes? (...). Sí y psicóloga. Yo también tuve psicóloga gratis y abogada tengo sí, dos.

(...).

Loubna: Pues a mí, perdón una cosa también, concurrir yo sin papeles y el juez me da mi derecho, aunque no tengo papeles, *he denunciado una persona española.*

(G4: Mujeres marroquíes; 20-39 años).

La vinculación política es una corriente muy minoritaria que sólo es identificada en un solo participante varón porque había recibido ayuda previa por parte de Izquierda Unida. Es decir, la afinidad por dicho partido se crea a partir de una relación asistencial anterior. Sin embargo, es relevante cómo se comienza a apreciar la existencia de filias entre algunos miembros de la inmigración con los partidos políticos españoles -aunque no puedan votar- situados en la izquierda del espectro político. Es importante comprender que el desinterés por la política no ha de interpretarse como inexistencia de ideas políticas, pues las tienen -aunque no se encuentren excesivamente articuladas, tal y como se aprecia en el fragmento

correspondiente a las mujeres-. Asimismo, se observa un apego por la izquierda, dada la actitud contraria a los inmigrantes percibida en la derecha (véase en los anexos, la actitud ante los medios de comunicación de derechas en el grupo G3).

Ahmed: La Izquierda Unida, con la gente obrera, siempre voto a la Izquierda Unida, a la gente obrera. Me han dado una oportunidad muy buena, es verdad, pero bueno.¹⁰⁷

(G3: Hombre marroquí; 20-39 años).

Sayyida: Bueno eso mientras está Zapatero, creo que está la cosa un poco mejor, si se pone Rajoy ya ahí...

Zawra: Sí, eso sí creo yo. No lo sé, porque como no votamos, entonces no sabemos.

Loubna: Sí, no sabemos (...).

Sayyida: Pero yo lo veo así que está bien, como está... De momento, sí.

Salima: Así como cuentan, depende, como cuentan la mayoría de gente dice: el PSOE ayuda más que todos.

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

De los resultados obtenidos, se saca la conclusión fundamental que las investigaciones con inmigrantes se han de realizar las investigaciones en un marco teórico que incluya tanto la dimensión cultural, como la socioeconómica, pues ésta determina de modo ineludible la visión y posición ante la realidad. La caída del comunismo ha supuesto el cambio de un paradigma de clase a otro de tipo culturalista. Para dar a la alteridad cultural su justa importancia, los estudios sobre relaciones interculturales deben incluir la clase social. Clase social que ha de ser analizada desde una doble perspectiva,

¹⁰⁷ Se llama por teléfono a Ahmed para aclarar este dato que no se comprende en un principio, pues no cuenta con la nacionalidad española, y por lo tanto, no puede votar. Explica que un abogado de este partido le ha gestionado los trámites para solicitar un piso de la Comunidad de Madrid que le ha sido concedido. Por este motivo asegura que votaría por ellos, si bien todavía no había tenido ocasión de hacerlo. Asimismo para controlar posibles errores de doble nacionalidad –como el ocurrido con Nassim-, se le pregunta por la nacionalidad y asegura que había solicitado la nacionalidad por motivos prácticos, pero que todavía no se la habían concedido. En definitiva, la utilización del pasado verbal por parte de Ahmed se explica desde el error gramatical en el habla.

socioeconómica y de capital escolar (Bourdieu, 1991), es decir, como nivel de estudios. Por ejemplo, en esta sección, la especificidad socioeconómica de extracto proletario, así como su condición de inmigrantes extranjeros, incide en la proximidad a la izquierda.

Por último, no se puede terminar el análisis de la sección sin aludir al miedo que hablar de política produce en algunos participantes. Una posición discursiva se niega a decir nada sobre el asunto. El extracto seleccionado del grupo de hombres refleja como los individuos son conscientes de la repercusión de sus palabras. Asimismo, se incluye la negativa de una participante a emitir un juicio sobre el tema. Lo relevante, además de su voluntad de guardar silencio, es la justificación aducida para ello; es el marido quién sabe. Esto es, su explicación refleja no sólo su deseo de no pronunciarse, sino también los roles de género de la sociedad marroquí, en donde la mujer tiene una menor participación en la esfera pública, ámbito tradicionalmente masculino. Alejamiento del espacio público que se mantiene en inmigración.

Abdesalam: Que no creo en el gobierno marroquí, entonces, no me han hecho nada, ni me van a hacer, ni en el consulado ni nadie

Abdellah: (asiente).

Mulay: Lo está grabando, ¿eh?

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

Nur: Yo nunca he hablado de esto, no, no, mi marido sí sabe de esto, pero yo prefiero, yo televisión no veo mucho.

(G6: Mujer marroquí; 30-39 años).

4.3.4 Conclusiones del espacio mixto de interacción emocional-racional

La principal conclusión de esta parte de la investigación es la heterogeneidad del espacio de interacción emocional-racional en situación migratoria. En inmigración, parece que los elementos culturales emocionales adquieren mayor relevancia o, incluso, un papel simbólico como el caso de los *platos-totem*. La potenciación de la dimensión emocional es

el modo a través del que se lleva a cabo una instalación satisfactoria en la sociedad de recepción, pues ayuda a adaptarse al nuevo entorno. En definitiva, la recreación de los contenidos emocionales indicaría una voluntad de permanencia por parte del inmigrante.

La gastronomía se revela como un asunto de importancia, pues a través de este tema se aprecia la puesta en práctica de los roles de género en ambas culturas o el sentido identitario que los marroquíes desarrollan como consecuencia de la migración. Respecto a la primera cuestión, se observan más puntos en común que diferencias interculturales. En ambos colectivos, la mujer es la responsable de la nutrición familiar y cuando se producen cambios éstos se vinculan con la necesidad y no con una modificación de las pautas ideológicas que sustentan tales comportamientos. El ejemplo de los participantes españoles, demuestra que la pervivencia en el tiempo de los cambios termina por incidir en ciertas transformaciones. Por ejemplo, un hombre en la cocina es algo vergonzoso para un marroquí, mientras que la misma situación se contempla como una incomodidad para un español –y, por ello, se evita cuando es posible-, pero no se define como un elemento que disminuye la masculinidad. Entre los españoles, dichas funciones son principalmente patentes en los hogares tradicionales, esto es, en los constituidos por un matrimonio con hijos, mientras que no se puede percibir esa postura entre las personas que viven en pareja (con independencia de la franja edad). En el grupo de marroquíes, saber cocinar es una destreza adquirida en inmigración, como consecuencia de la necesidad.¹⁰⁸ Sin embargo, siempre que existe una mujer en el hogar, dicha tarea le es encomendada. Por lo tanto se puede concluir que, entre los españoles, existe una divergencia de tendencias, en función de la situación civil de la persona, donde lo tradicional pervive como pauta mayoritaria –en decadencia- aunque convive con otros modos de vida de índole más igualitario. Entre los marroquíes, existe una reversión de las circunstancias en cuanto es posible, y por este motivo, no se cree que existan auténticas transformaciones en la primera generación. Por último, los platos étnicos reflejan la voluntad de mantener un sentido identitario

¹⁰⁸ Con la excepción de la posición discursiva del contralíder ocasional.

diferenciado de la sociedad dominante y recrearlo en determinadas ocasiones festivas o relacionadas con el país de origen (comida familiar de los viernes).

No obstante, esta rememoración de la pertenencia no implica un retraimiento sobre uno mismo, ya que existe un interés por abrirse a los gustos culinarios de la sociedad de recepción.¹⁰⁹ El estilo alimenticio dicotómico es probablemente la consecuencia de los años de residencia en España que, en la muestra cualitativa de la investigación, se corresponde con posiciones discursivas que, en su mayoría, llevan en inmigración un periodo de tiempo corto (menos de cinco años) o medio (entre cinco y diez años). El mantener unas costumbres culinarias diferenciadas establece una frontera inter-cultural que marca un “ellos” de un “nosotros”. Asunto que resulta de especial importancia con la consumición del cerdo. Por el contrario, los españoles no hacen de la gastronomía un signo identitario de la propia cultura, lo cual resulta lógico dado que se encuentran en su entorno natural. Sin embargo, tampoco se observa un gran interés por los gustos culinarios extranjeros y desde luego, el interés por lo marroquí es inexistente.

En relación a la decoración del hogar, la hibridación del espacio interior es un reflejo de la voluntad de permanencia en España. Cuando se establece un proyecto migratorio que busca recrear elementos de origen y conjugar elementos de “aquí” con los de “allí” significa que el inmigrante hace de Madrid su lugar de residencia permanente y se crea un espacio nuevo y original, que no responde fielmente a ninguna de las dos sociedades, ni la de origen, ni la de recepción.

El arte refleja los gustos de las colectividades estudiadas. En ellas, se observa como entre los marroquíes, la imitación cultural se produce a través de la introducción de nuevos cantantes a los gustos preexistentes o la coexistencia entre la visualización de producciones de ficción de origen árabe y las de la sociedad mayoritaria. Es decir, no se produce un cambio en las preferencias, sino que éstas se mantienen, pero se abren para incluir

¹⁰⁹ La diferencia de gusto más importante que se ha podido encontrar entre ambos grupos culturales se refieren a las especias. Los españoles consideran que se cocina con un exceso de estos ingredientes y los marroquíes echan en falta dicho condimento de la alimentación española.

elementos nuevos. En concreto, la música es una manera de mantener el contacto con la cultura de referencia (árabe y/o marroquí).

En la muestra de españoles, los gustos se encuentran fuertemente influidos por la cultura de masas producida en Estados Unidos, ya nos refiramos a la industria cinematográfica, ya a la música. Existe una transculturación del gusto en el aspecto musical, pues lo norteamericano no se extranjeriza, ni se conservan preferencias propiamente españolas en las que basarse para escuchar música producida por grupos estadounidenses.

El apartado correspondiente a la ideología refleja no sólo el correspondiente discurso social de las muestras en torno al Islam Político y su compatibilidad o no con la democracia, sino también una serie de valores y principios culturales que se desprenden de todo ello.

Se verifica la idea barajada en el capítulo tercero acerca del desconocimiento de los españoles del Islam Político, que lo vinculan a religión islámica, con la consiguiente resistencia cultural que conlleva. No existe una tendencia mayoritaria que practique el rechazo cultural porque la actitud dominante consiste en la aceptación asimilacionista, es decir, el “otro” es admitido bajo la condición de convertirse en uno más y renegar de los valores, principios, moral y normas sociales de conducta derivadas de su cultura y rechazadas por la sociedad dominante. Dimensión emocional ajena que no rechaza el elemento religioso en sí mismo, es decir por ser musulmán, sino por los usos y costumbres que se asocian a este credo. En concreto, el velo y la desigualdad entre el hombre y la mujer son ejemplos paradigmáticos. No resulta, por lo tanto, pertinente hablar de racismo cultural (Wierviorka, 2006) porque este implica rechazo cultural. Existen, no obstante, discriminaciones,¹¹⁰ estereotipos y prejuicios en relación al colectivo. Asimismo, como esta

¹¹⁰ La Real Academia de la Lengua define la discriminación, en la acepción que concierne el significado aquí expuesto como “dar trato de inferioridad a una persona o colectividad por motivos raciales, religiosos, políticos, etc.”
Disponible en:

resistencia cultural se verbaliza y no causa excesivo pudor admitir aquello que se piensa, a pesar de no ser socialmente correcto, se trata de una modalidad de resistencia cultural abierta.

Sin embargo, esta tendencia mayoritaria convive con conductas minoritarias de rechazo cultural, que no se sustenta tanto en una visión de la alteridad más agudizada de los elementos emocionales, sino en lo que se percibe como una injusta distribución de los recursos, en donde prima la consigna, “los españoles primero.” Actitudes que de estar generalizados entre la población y si se hiciera un uso instrumental de ello podrían generar fracturas sociales. Se puede afirmar que existe, en la muestra encuestada, una situación propicia para que la resistencia cultural se convierta en rechazo, si algún grupo social, por ejemplo, algún partido político de extrema derecha basara su discurso en premisas antiinmigrantes.

Asimismo, resulta preocupante que, el desconocimiento del otro, no disminuya como resultado del incremento de los contactos interpersonales -que tienen lugar casi siempre en el entorno laboral- sino que sirve para solidificar tópicos preexistentes.

Por su parte, entre los marroquíes, la buena opinión que se tiene del sistema democrático es evidente y se aprecia la libertad, el respeto a los derechos fundamentales y la soberanía popular, aunque existe disenso entre los varones, en torno a ciertos valores fundamentales como es la igualdad. En esta cuestión, se establecen límites (no especifican cuáles) y aquello que no se acepta se basa en la concepción mantenida al respecto en la sociedad de origen. Por ejemplo, queda implícito que creen en ciertas desigualdades sociales (aunque no las mencionen), cuando la igualdad entre todos los ciudadanos es objeto de mofa. Así, se puede entender que no reivindicuen un espacio en la política. Aceptan que no son ciudadanos españoles y, por lo tanto, no tienen los mismos derechos. Los resultados de la tesis no desprenden que se identifique la democracia con un gobierno

<http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?Tipo_BUS=&LEMA=discriminación> [Consultado en junio de 2010].

justo en el sentido islámico, aunque se establezcan salvedades. La imitación cultural que se realiza de los valores y principios democráticos se lleva a cabo basándose y manteniendo patrones del “núcleo duro” (Schnapper, 1998) de la cultura de origen.

Desde estos parámetros, que mantienen los elementos emocionales propios, resulta lógico que la mayoría de los marroquíes considere una evidencia la presencia del Islam en la vida política, pero este posicionamiento no ha de confundirse con un apoyo político a los partidos islamistas. Circunstancia en la que se produce una neta frontera intercultural entre hombres y mujeres, pues algunos varones contemplan el Islam Político moderado como una solución a la corrupción de Marruecos. Actitud de apoyo al islamismo que tampoco implica forzosamente un deseo de que la *Sharia* se constituya en fuente normativa del Estado. Por el contrario, las mujeres lo rechazan, pues ven en ello una ideología que les niega derechos. Y abogan por su derecho a la igualdad, pero construida desde el Islam.

Imitación cultural que también se aprecia en la opinión que se tiene de la monarquía española y que deriva de los valores y principios imperantes en Marruecos. La figura del rey marroquí es valorada por lo que implica y no por simpatía hacia el monarca –más bien escasa o abiertamente contraria-. Esto incide en la admiración del sistema constitucional español, donde existe la institución, pero se aplica el principio de separación de poderes, altamente valorado por los inmigrantes de la muestra.

En estos momentos, hace falta investigar el papel desempeñado por los partidos islamistas marroquíes presentes en España como *Justicia y Desarrollo* y *Justicia y Caridad* y discernir si ejercen una estrategia enfocada a vincular a los inmigrantes con Marruecos, opción muy probable, o si además, intentan también consolidar posiciones para crear un islamismo europeo que actúe en el futuro como fuerza política dentro del territorio nacional. El resto de las corrientes políticas son minoritarias (secularización) o marginales (integrismo).

Por último, en relación a la representatividad de los líderes políticos refleja no sólo fronteras interculturales, sino también semejanzas interculturales. En las muestras de ambas

colectividades, los líderes políticos sufren descrédito. La corrupción es un tema común señalado tanto por marroquíes como por españoles. El cinismo político es la actitud más frecuente entre los españoles de la muestra. La falta de democracia interna en los partidos o la erosión de la credibilidad en las instituciones, como la Justicia, los sindicatos o el transfuguismo producen apatía en los ciudadanos. Situación de desencanto político que pudieran ser peligrosas pues, como sugería una posición discursiva, un varón en la veintena, votaría a cualquier partido, de ultraizquierda o de ultraderecha, si percibiera que iban a gobernar mejor. La distancia entre los políticos y los ciudadanos es grande y las élites políticas no son contempladas ni admiradas como tales por la ciudadanía. En la muestra seleccionada para las reuniones de grupo, podría triunfar un partido extremista que hiciera de los agravios una bandera con la que captar votantes.

En el colectivo marroquí, las críticas al sistema político del lugar de origen son el común denominador de aquellos que deciden manifestar su opinión, pues también se encuentra una actitud de apoliticismo expreso, cuyo origen no se encuentra en el cinismo político, sino en el miedo que es consecuencia de las trabas a la libertad de expresión existentes en Marruecos. Existe entre ellos una importante frontera intracultural por razón de sexo en donde se ve un claro desconocimiento de la mujer por los asuntos políticos. Circunstancia que pone en evidencia los roles de género, donde tradicionalmente, la *res pública* es el ámbito del hombre. Si bien el dato más importante que se ha hallado a través de la investigación es la ausencia de líderes comunitarios en la Comunidad de Madrid. La Comisión Islámica de España es una institución que prácticamente nadie conoce y quien ha oído hablar de ella tampoco sabe a qué se dedica. Tampoco han aparecido mencionados los neolíderes señalados por Martín Muñoz *et.al* (2003: a). Por el contrario, no existe una voluntad de representación política o especial interés por adquirir la ciudadanía, sino que se encuentran satisfechos con ver sus derechos básicos garantizados a través de un Estado conceptualizado de modo exclusivamente asistencial. Circunstancia que se aprecia de manera especial entre las mujeres que valoran la igualdad jurídica frente al hombre. La igualdad legal entre los sexos es otra frontera intracultural importante donde, a pesar de coincidir en

lo fundamental, es decir, en la asignación de roles por sexo, se observa una reacción distinta ante la situación de igualdad que se vive en España: temor por parte de los hombres y una voluntad de creciente autonomía entre las mujeres. Sin embargo, existen tendencias minoritarias muy relevantes, cuya clave se encuentra, probablemente, en la generación. La posición discursiva uno y medio declaraba que “Juanca” era quien representaba sus intereses. Esto es, se produce una identificación de las instituciones españolas, a través una figura respetada en Marruecos. Como se ha visto, las críticas al rey, se centran en su persona y en la forma de gestionar el poder, no en un cuestionamiento de la institución en sí misma. Por último, hay que señalar la proximidad ideológica de los miembros de la muestra con las posiciones políticas de izquierda. Circunstancia que algunos partidos políticos parecen haber apreciado. Los parámetros de clase son los que motivan la cercanía a la izquierda en detrimento de la derecha que es vista como anti-inmigrante. La religión se encuentra exenta de los criterios que motivan la intencionalidad de voto.

En definitiva, se puede concluir que la instalación en España de estos inmigrantes de primera generación se lleva a cabo desde la potenciación de la parte emocional de la cultura, presente en el espacio de interacción emocional-racional. La apertura e imitación cultural que se produce de ciertos componentes culturales, se realiza en paralelo a una resistencia cultural de otros elementos que mantiene intacto el “núcleo duro” (Schnapper, 1988). “Núcleo duro” que, por ejemplo, y en este espacio de interacción cabe equiparar con cuestiones tan poco controlables como el gusto.

4.4 DIMENSIÓN RACIONAL

4.4.1 Conocimientos

a). Españoles

Al constituir la sociedad mayoritaria, que además no ha emigrado, los españoles no se ven ante la tesitura de tener que cambiar el modo de pensar como resultado de un entorno distinto donde hay que adaptarse para sobrevivir. En la muestra, las modificaciones de la

mentalidad se producen como resultado de la fase vital en la que se encuentra el individuo en ese momento.

Los resultados se obtienen por inferencia acerca de las cuestiones que surgen a lo largo del grupo. Por este motivo, y para no duplicar las citas de distintos apartados, el análisis se limita a resaltar las cuestiones relevantes y a señalar el apartado en donde se detecta el cambio.

El aspecto más relevante que propicia modificaciones en el modo de entender la vida se encuentra en el hecho de tener hijos. La familia es un pilar en la vida de los españoles y surge a lo largo de los distintos temas con mucha frecuencia. La paternidad, pero especialmente la maternidad, son los aspectos fundamentales para comprender la preservación de estructuras de género tradicionales. Por ejemplo, en los grupos realizados, tanto las mujeres-madre, como las parejas de los participantes varones, no trabajan fuera de casa para ocuparse de la prole, que no siempre es de corta edad. De hecho, la maternidad es entendida por las mujeres-madre como algo instintivo ajeno al orden racional. Este parámetro es fundamental porque es en torno a él desde el cual se comprende el trabajo femenino fuera de casa, la ejecución de las tareas del hogar y el papel de los niños que son una labor más a la que atender. Al igual que entre los marroquíes, la educación de los hijos, es vista desde un aspecto holístico, es decir, no como una mera transferencia formal de conocimientos, ha de contar con unos padres volcados en la tarea. Si bien el discurso social español no considera de buen tono la asignación abierta y manifiesta de esta tarea a la madre, aunque subyace claramente en las palabras de los participantes. En la población española de la muestra, el “bien de los hijos” es el presupuesto racional fundamental que sostiene, la pervivencia patriarcal de la sociedad. No obstante, creemos que al imbricarse este razonamiento con la concepción de la maternidad como algo instintivo, la combinación de ambos elementos crea una auténtica ideología de género en donde impera una asimetría basada en la supremacía del varón que, a pesar de estar en crisis, todavía no se ha superado.

La importancia de la maternidad, y lo que conlleva de reproducción del orden social, es el presupuesto racional que subyace al orden social. La estructura patriarcal de la sociedad se encuentra lejos de estar en vías de desaparición, pues no se cuestiona esa manera de vivir la maternidad, tal y como las mujeres la experimentan -y los hombres esperan que la mujer lo viva-: desde la abnegación y la entrega incondicional. Como otras modificaciones que tienen lugar en la sociedad, la transformación no tiene lugar por un cuestionamiento directo de los valores y los principios del orden social que sustentan, sino porque se produce un cambio en el comportamiento de los individuos. Algunas mujeres deciden no tener hijos, otras retrasan la maternidad lo máximo posible.

Cabe añadir a esta filosofía de vida, una creciente secularización de la vida de los participantes, donde se conceptúa el alejamiento de la Iglesia como indicador de una creciente racionalización. Las experiencias personales relatadas en los grupos no ponen de manifiesto un proceso de mayor espectro. La socialización ha sido realizada en entornos familiares católicos en donde muchos de los participantes han cumplido con los Sacramentos del Bautismo, la Comunión e incluso la Confirmación y el matrimonio. Sin embargo al llegar a la edad adulta, se produce un rechazo del valor religioso de tales ritos. Se deja de creer en ellos y, en el mejor de los casos, la adhesión a tal institución, la Iglesia, se hace por apego a la tradición y no por convencimiento personal. Sin embargo, se continúa con ello ante la falta de otros ritos sustitutorios. Alejamiento que se produce, incluso entre los creyentes, pues se ve en la institución eclesiástica un impedimento al libre juicio personal. No obstante, se entiende que pese a la racionalización manifiesta pervive un “núcleo duro” (Schnapper, 1988) que no se modifica tan fácilmente como se declara formalmente. Éste se expresa a través del apego a la tradición, sobre todo en las mujeres, o a otro tipo de creencias no religiosas. En definitiva, situar las premisas racionales por encima de las emocionales, la parte consciente del individuo no es suficiente para dar respuesta a todas las necesidades humanas y sociales y de ahí, que continúe el vigor de lo emocional.

A partir de la actitud ante la Iglesia, se aprecia la consolidación del individualismo, que gana terreno entre los participantes, como la forma de concebir la vida. Individualismo que también se observa en las relaciones de pareja (véase el apartado correspondiente en las normas sociales de conducta) o en la no aceptación de la autoridad (por ejemplo, cuando la madre de un participante le desaconseja la amistad con su círculo relacional porque consumen drogas y éste se niega a que interfiera en su vida) y cuyo presupuesto racional se basa en que no existe nada por encima del propio criterio individual. La vida ha de estar regida por la propia voluntad de las cada uno. Concepción individualista que, sin duda, afeca al modo de funcionar como sociedad.

b) Marroquíes

En el capítulo tercero se explican los ajustes que deben acometerse como consecuencia de la migración. En concreto, se mencionan aquellos aspectos señalados por Ramírez (marco jurídico-social, igualdad legal, desaparición de la familia extensa y la red social femenina y el alejamiento del país de origen) y se expone que el análisis cualitativo trate de profundizar en los cambios llevados a cabo, es decir, no sólo explorar cuáles son sino también averiguar su carácter, esto es, si son coyunturales, fruto de las necesidades impuestas por la supervivencia, o si por el contrario, existe un cambio de mentalidad que redunde en una modificación de los conocimientos. Asimismo, se quiere averiguar si las transformaciones en los razonamientos y los presupuestos racionales con los que se entiende la propia vida afectan a las conductas. En este apartado, *“la dialéctica entre el entorno, la acción y el pensamiento se presenta con especial nitidez”* (Castién, 2003:76), ya que *“al reunir la emigración en una misma experiencia la discriminación y el cambio brusco, esta circunstancia les incita a emprender transformaciones en sus sistemas de orientación social”* (Castién, 2003: 77). Al igual que en otros ámbitos de la estructura cultural básica (por ejemplo, la ideología) los marroquíes operan a través de la comparación y el contraste con la situación preexistente. A partir de ahí, se reafirman determinados aspectos de la cultura, el “núcleo duro” y se modifican los elementos periféricos (Schnapper, 1988). Ahora bien, la distinción entre el núcleo duro y la periferia del sistema

cultural no es algo dado de una vez por todas, sino que *“depende de las culturas de origen, las circunstancias históricas, que impulsan al grupo a tomar conciencia de sí mismo, y en consecuencia de sus límites”* (Schnapper, 192-193).

La característica principal que se aprecia en el discurso social es la dificultad para insertarse en un contexto desconocido. El requisito ineludible de “tener que hacerse la vida uno mismo” es una frase reiterada por los participantes y el eje sobre el cual giran las modificaciones que se llevan a cabo. La finalidad es evidente, la supervivencia en un entorno que presenta grandes contrastes y que conocen poco. El 96% de los inmigrantes marroquíes en España ha llegado directamente desde Marruecos y sólo un escaso 4% ha tenido una experiencia migratoria previa en otro país de Europa (Colectivo Ioé y Fernández 2010:95). Por lo tanto, se trata de un contexto totalmente nuevo al que se han de habituar. Ahora bien, cómo viven y experimentan estos cambios varía en función del sexo del individuo, en lo que constituye una neta frontera intra-cultural. La edad también es importante, pero no se ha apreciado tanto en las reuniones debido a la relativa cercanía que, en este caso, tenían todos los participantes. Los mismos participantes lo señalan como relevante, no para ellos mismos que sí han cambiado según afirman, sino en referencia a “otros”. Otro al que siempre se caracteriza como mayor que ellos, más cerrado, con menor nivel educativo, etc.

Inserto en ese contexto de “tener que hacerse la vida uno mismo” se detecta una corriente que considera el cambio como algo inevitable si se quiere triunfar. Por lo tanto y en aras de la supervivencia, mejor es sumarse al modo de pensar de la sociedad mayoritaria. A nuestro modo de ver que se trate de algo “inevitable” es una forma de justificar y eximir de responsabilidad individual a la persona concreta por no continuar con antiguos patrones de pensamiento o con comportamientos que el grupo de referencia espera de un buen marroquí. Dicha tendencia se encuentra en ambos sexos, es minoritaria y se puede vincular o no con procesos de asimilación como el experimentado por la posición dual femenina y con un nivel cultural de clase media.

Sayyida: No es que cambiamos porque estamos en otro sitio, estamos en un sitio que es igualito a Marruecos, estoy segura que vamos a seguir igual, pero como vamos a cambiar a un sitio que no tiene nada que ver con Marruecos, por eso cambiamos. Yo creo que todo el mundo cuando te vas a un país que no es el tuyo. Si un español se va a Marruecos, pues va a intentar hacer las costumbres de aquí . Que yo llevé gente de española aquí que entraba a la mezquita y me dice: ¿vamos a quitar los zapatos? (se ríe) “quitan los zapatos, se entra”. Entonces, yo creo que *la gente tiene que cambiar, aunque no quiera*, va a cambiar aquí, porque las cosas de aquí son muy diferentes.

Loubna: Bueno la generación que viene, sí claro puede ser también que la generación

Salima: No sabemos, la generación que viene...

Loubna: Por la educación también es la primera cosa.

Salima: Ahora hacen esfuerzos, porque antes nosotros, nuestros padres también tienen poca idea o no salen a otro mundo para ver (...).

(G4: Mujeres marroquíes; 20-39 años).

Salua: Hombre, cambio pues yo por ejemplo, en mi caso, pues en Marruecos vivía con mis padres, trabajaba pero tampoco era una, no era por necesidad, era simplemente por trabajar, pero al venir aquí, al independizarme, he tenido que madurar un poco porque claro, llegas aquí y te encuentras prácticamente solo, *te tienes que buscar la vida*, si no tienes apoyo de nadie, no tienes a nadie que te ayude, pues te tienes que buscar la vida sea como sea. Y tienes que cambiar tu forma de pensar, de todo.

Moderadora: Eso es lo que me interesa, qué cambió en tu forma de pensar.

Salua: Por ejemplo, en el *tema del trabajo*, pues en Marruecos como no tenía la necesidad de trabajo pues ahí nunca hubiera empezado a trabajar de camarera, nunca se me hubiera pasado por la cabeza, allá trabajaba en una oficina, tranquila, hacía mis horitas y, claro, llego aquí y aquí no, o sea, el primer año estaba perdida tuve que buscar trabajo en lo que sea, y lo que sea fue eso, encontrar algo de camarera y empecé con un sueldo base, he tenido que esforzarme, que currármelo mucho para salir un poquito, para subir un poquito de categoría y llegar a ser maîtresse, y en *Marruecos allí las mujeres, digamos que se ve un poco mal que una mujer trabaje en hostelería, de hecho, mi familia no lo acepta mucho*, yo

lo siento por ellos pero bueno es así, es un trabajo que a mí, aunque no haya sido algo que yo haya planeado, pues a mí me gusta, el trabajar por la noche y eso que no lo ven muy bien. Y en otros sentidos, sí, uno cambia, quieras o no pues cambias porque te encuentras con cosas que no vives en Marruecos, aquí *la gente, la forma de pensar de la gente por ejemplo, el tema de la homosexualidad*, allí en Marruecos es un tema tabú, del que ni siquiera hay que hablar, y aquí no, aquí es un tema bastante ya no es nada nuevo aquí, o sea que la gente, y claro tienes que cambiar tu forma de pensar, si te quieres adaptar, si quieres ser un inadaptado y seguir pensando igual que *seguías pensando en Marruecos yo creo que no prosperas, te quedas anclado, te quedas varado y si quieres hacer algo con tu vida pues te tienes que adaptar a la forma de pensar de aquí.*

(G5: Mujer marroquí; 20-39 años).

Mahfud: Hombre, yo creo que ha cambiado, pero claro, la pregunta es en qué sentido. Por ejemplo lo que he cambiado, claro, si tu vienes de una cultura...

Abdellah: Te tienes que adaptar, no es cosa de cambiar. Te tienes que adaptar al sitio donde estás, te tienes que adaptar.

Mahfud: (...). Por ejemplo, todos, por ejemplo, todos venimos de una cultura, y venimos a una cultura diferente, seguramente vas a tener muchas cosas, vas a tener muchas dudas que cuando estabas en Marruecos no tenías... es que claro, *es una obligación*, adaptarnos, claro, siempre vamos a tener este problema, pero siempre el cambio está ahí.

(*Hablan varios a la vez, no se entiende*).

Abdellah: Por eso te digo, te tienes que adaptar con el tiempo de la vida.

Mulay: Esto se basa en la integración, la integración es la palabra más importante. Tú, cuando vas a cualquier país te tienes que integrar, si no te integras...

Abdellah: Eso.

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

De hecho, en el extracto de las mujeres (G4) se observa el papel concedido a la educación formal como artífice de adaptación a los patrones de pensamiento españoles, lo

cual pone en evidencia varias cuestiones. En primer lugar, la asunción de un estatus de inferioridad. En segundo lugar, al hacer alusión a las siguientes generaciones, la voluntad de no ejecutar cambios más allá de meras adaptaciones prácticas a la vida occidental en el momento presente, lo cual se aprecia claramente en el fragmento correspondiente de los hombres (G3). Que no se han realizado grandes transformaciones cognitivas es apuntado por la posición discursiva dual cuando saca a relucir el tema de la homosexualidad. Es significativo que no emerja en las dos reuniones realizadas, pues como dice la participante es un tema tabú. El silencio estructural es, en este caso, muy expresivo, no se habla de ello porque el cambio ni se contempla.¹¹¹ La instalación en la sociedad de recepción quiere hacerse desde la integración, pero entendiendo por ello el mantenimiento de lo propio. Esto es, se observa una resistencia a la modificación de los aspectos culturales centrales (Schnapper, 1988). Circunstancia que también es detectada en otras investigaciones cualitativas en culturas que se alejan del patrón blanco-occidental-cristiano (Fernández e Colectivo Ioé, 2010). Dicha ausencia de cambios se encuentra más relacionada con las normas sociales de conducta, propios de la sociedad patriarcal, que con las modificaciones que sufre el Islam en inmigración. La inconsistencia que se observa entre los razonamientos y los comportamientos, no puede ser duradera, ya que, en términos generales, las personas tratan de buscar una coherencia en la propia vida. En la primera generación, el equilibrio, de suyo inestable, como sugiere Castián (2003), se decanta, en algún momento, por la sociedad de origen. Una posible explicación a la resistencia cultural que niega la disolución en la sociedad mayoritaria se halla en lo apreciado por Castián (2003:78) cuando asegura que la asimilación tiene consecuencias negativas en el grupo cultural de referencia, pues cuando determinados comportamientos son susceptibles de ser juzgados como impropios de un buen marroquí y de un buen musulmán, ello tiene repercusiones para el individuo en el plano social (Castián, 2003: 73).

¹¹¹ El Colectivo Tetuán-Ventilla, uno de los lugares donde en un principio iba a realizarse la observación participante, organizaba talleres de concienciación con las mujeres asistentes a los grupos de té. Según me cuenta una persona de la institución, se trata de abordar la tolerancia hacia los homosexuales, pero dicha cuestión es rechazada de pleno por las asistentes, quienes zanjaron el tema instando a la monitora a dejar a un lado el asunto, pues no querían que la divergencia de opiniones acabara redundando en la relación amistosa que mantenían con ésta.

“El tener que hacerse la vida” implica adaptaciones diferentes para los hombres y las mujeres. Para los varones, el proyecto migratorio, si se lleva a cabo estando soltero, el vivir por sí mismos, conlleva tener que hacerse cargo de las cuestiones del hogar como cocinar o limpiar. El ineludible aprendizaje de estas tareas no se valora como la adquisición de autonomía en un ámbito anteriormente desconocido, sino como una obligación molesta que se desempeña mientras dura la soltería. Es decir, aunque ellos lo señalen como un cambio, no se trata de una auténtica modificación, pues se ve como una incómoda fase transitoria que será superada con el matrimonio. En el siguiente fragmento también aparece mencionada la familia y la importancia que ésta tiene en la vida. Para los hombres, al igual que para las mujeres, la realización personal conlleva constituir una familia. Familia que, como se ve con más detenimiento en las normas sociales de conducta, se entiende en un sentido patriarcal.

Ahmed: Hombre, tienes muchas oportunidades, te abre las puertas de vida, yo que sé, tienes más oportunidades. Tienes trabajo, vives, yo que sé, bien. *Si tienes a la familia vas a ir bien, si no tienes a la familia no vas a ir bien*, está claro, vas a trabajar y yo que sé...

Mulay: ¿Sabes lo que este llama vivir bien? *Es que él está casado*, y claro...

[Risas].

Abdellah: ¿Pero tú no tienes novia?

Mulay: No, eso es un tema que hay que hablarlo luego. No, yo, o sea en principio, lo que llama vivir bien o no vivir bien, porque si es como lo que vive un español. *Va, trabaja, tiene una casa, tiene que fregar, tiene que hacer la comida y tal. Pero nosotros en general no estamos acostumbrados a eso.* En Marruecos estábamos en una situación muy diferente: que la mujer, o sea, la madre o quién sea, tu hermana, se queda en casa. Tú trabajas y vas, ya te encuentras todo. Pero mientras estás aquí no. O sea, por eso dices, buena vida o mala vida, pues no sé. Este ya tiene buena vida, porque se lo encuentra todo hecho. *Pero es machista.*

(Hablan varios a la vez).

Mourad: Te vas a acostumbrar sin problemas.

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

Se observa como “vivir bien” se asocia con el matrimonio, por las ventajas que tener una mujer implica. Dicha concepción, se asienta sobre el presupuesto racional de la conveniencia personal, aunque se considere machista. El hecho de mantener la patriarcalidad porque resulta beneficioso ha sido detectado por González-Quijano (1987) entre las segundas generaciones en Francia, lo cual indica un cambio relevante porque la estructura patriarcal ya no es vista como el único orden social, ni siquiera el más adecuado teóricamente, sino el más cómodo o conveniente. Se trata pues de una transformación que no tiene por qué traducirse en las actitudes y los comportamientos. Concebir a la mujer como un ser igual es una actitud sólo mantenida por dos posiciones estructurales ya que los demás, no cuestionan el *status quo*, ni siquiera desde el punto de vista declarativo. Si bien, en las normas sociales de conducta, se aprecia que mientras algunos ponen en práctica la igualdad hombre-mujer, otros sólo la afirman y un tercer grupo ni la contempla como posibilidad. Es importante señalar que de los resultados obtenidos en esta tesis, no parece que la igualdad entre los sexos sea una de las corrientes sociales dominantes en la primera generación.

No se puede tampoco dejar de apuntar que quienes señalan estas modificaciones cognitivas son individuos que, según los parámetros de algunos investigadores, podrían ser incluidos en la generación uno y medio (uno llega a España a los catorce años, el otro con trece). Lo relevante, con independencia de qué categoría otorgar a estas personas transicionales es que la llegada en la adolescencia modela a unos individuos socializados en ambos contextos, lo cual redundará en la adquisición de los razonamientos y presupuestos racionales del orden social propios en la sociedad de recepción. Asimismo, se considera destacado que sea el propio líder del grupo, quien más involucrado se encuentre en estos razonamientos porque puede ser reflejo de los procesos de interacción cultural que se están produciendo entre personas que gozan de prestigio en sus respectivos círculos de socialización.

Mulay: Lo que es la igualdad por ejemplo. A lo mejor mucha gente ahí, *veía a la mujer pues como algo inferior*, algunos, no todos, pero algunos que la veían inferior. Pero aquí al ver como es la cosa aquí, vamos, que somos partes iguales. Está claro.

Ahmed: (asiente).

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

Por el contrario, para las mujeres, el “tener que hacerse la vida uno mismo” implica asumir responsabilidades, y preocupaciones que no se tenían en Marruecos. Las solteras y las divorciadas no cuentan en España con un hombre que se haga cargo de ellas. Como ya se ha explicado en la metodología, la particularidad de las participantes las hace representativas de quienes, dentro del colectivo, han cambiado de forma de pensar, es decir, el 54,5%, apuntado en los datos cuantitativos. Con ello, se quiere incidir en que no se pretende generalizar las conclusiones, pues ese 36,4% que no ha cambiado de mentalidad como resultado de la migración, probablemente, esté compuesto por mujeres que no tienen excesivo contacto con el ámbito público. En términos generales, las que sí han llevado a cabo algún tipo de transformación contemplan el empoderamiento del que gozan como individuos y la adquisición de mayores grados de autonomía con satisfacción. Si bien y como es lógico, también genera ansiedad, pues la adquisición de independencia conlleva asumir obligaciones ajenas a la construcción de género en el que han sido socializadas.

Hafeza: (...) En Marruecos estoy en casa de mi madre (...), pero aquí no, aquí tengo que hacerme la vida, estoy...y aquí vivo...

Sayyida: Sola...

Loubna: Responsabilidad misma (...).

Hafeza: Tengo que hacerme la vida sola (...) ¿entienden? ... (lo dice con tristeza).

Salima: Y eso sí que ha cambiado.

Loubna: Si no trabajas no vas a comer, en *Marruecos tienes padres, tienes hermanos*, no...

Hafeza: Yo cuando llego aquí, llego casada y ahora estoy divorciada, llevo un año y medio en residencia y hasta octubre quiero hacer mi vida ahora, sin trabajo, tengo que encontrar trabajo esta mes ... rápido ... para el octubre tengo que ...

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

Otro cambio que se señala como relevante es la ausencia de la familia extensa que se vive en clave de liberación. Si bien es cierto que tal circunstancia sólo es apuntada por una posición discursiva, y como se aprecia en las normas sociales de conducta, supone la razón misma de la emigración. No obstante, y aunque el proyecto migratorio de las demás nada tenga que ver con un afán de emancipación -al menos según se afirma formalmente- asienten con la participante a este respecto. La consecuencia de la liberación de la familia extensa es una reafirmación del sujeto que consigue con ello, ganar en seguridad para realizar el propio proyecto de vida sin injerencias externas.

Zawra: Hay cosas que he cambiado yo, que nada va a *dejar que meteré a mi vida, nadie, por ejemplo, tenía problemas con mi madre, mi cuñada*, eso...tú sabes cómo son en marroquí que quieren la suegra en (...) quieren (...), ¿sabes?

Sayyida: Ahora estás más fuerte.

Zawra: Ahora soy más decidida, soy más como con confianza en mí misma.

Salima, Fátima (asiente); *Loubna:* Sí.

Zawra: Por ejemplo que quieren estar en todo, en todo, si estoy hablando con mi marido ella, “¿qué dice?, quiere saberlo todo ella”, no voy a dejar a nadie meter en mi vida, a nadie...

Sayyida: Pero, porque estás aquí ahora, ¿no?

Zawra: ¡Hombre claro!, ¡Hombre claro!

Sayyida: Eso sí que es un cambio (ríe).

(G4: Mujeres marroquíes; 20-39 años).

En términos generales, lo que se produce son pequeñas variaciones en el estilo de vida cotidiano que no implican grandes transformaciones cognitivas porque, en palabras de

una de las participantes, “hay cosas que no puedes cambiarlas.” Es decir, los cambios de la periferia cultural son conceptuados como adaptaciones necesarias a las circunstancias, lo que permite mantener intacto el núcleo duro (Schnapper, 1988). Un ejemplo de estos pequeños cambios que tienen lugar y es mencionado en todos los grupos es el ajuste al ritmo horario marcado por una noción del tiempo occidental. También se señala el hacer una fila. A continuación se proporciona un ejemplo de cada uno de los aspectos seleccionados.

Abdesalam: (...). Y después otra cosa, en Marruecos, no hay que tener un reloj y aquí en España pues...

Mulay: Hay que pensar por minutos.

Abdesalam: Yo tengo que tener un reloj pues todos los días, y hay que revisar, pensar, todos los días en minutos. Es la puntualidad. [*Abdellah* asiente].

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

Loubna: Más activa, más activa... Tampoco Marruecos tranquila, duermo cualquier tiempo quiero pero aquí no. No puedes dormir, corriendo. Entonces, más prisa...

Hafeza: Sí, tienes que trabajar...

Fátima: (asiente)

Sayyida: Más prisa que en Marruecos... Eso sí.

Loubna: Comiendo prisa, corriendo prisa, el tiempo prisa, es cosa así...

Sayyida: Yo no sabía comer de pie, pero aquí sí, yo aquí como de pie.

(G4: Mujeres marroquíes; 20-39 años).

Sayyida: Yo por ejemplo, me cambie de una cosa que era el coger fila, sabes cómo son las filas en Marruecos? Así, reunión, no uno detrás de otro. Ese sí es un cambio...

Salima: Sí, sí.

Zawra: Me pasé dos horas en la fila y después una que viene e pasa
(*No se entiende*).

Sayyida: Es acostumbrarnos.

(G4: Mujeres marroquíes; 20-39 años).

Cabe añadir otro factor común, que una minoría señala como producto de un cambio de mentalidad; la modificación en el modo de vestir. Si bien en esta cuestión no entran en juego variables de sexo o la edad, sino el lugar de procedencia en Marruecos que coincide con la etnia. Este aspecto es importante porque lo que para unos supone un cambio para otros no lo es, ya que vestían del mismo modo en su ciudad natal. En el siguiente fragmento, se observa, asimismo, la liberación que supone hallarse exento del control social impuesto en origen a través del chismorreo.¹¹²

Fátima: Bueno, yo he cambio bueno muchas cosas han cambiado como estamos de Marruecos. Por ejemplo, ropa no puedes poner ropa como aquí y bueno...

Sayyida: Depende de los sitios...

Fátima: Bueno, donde vivimos nosotros, no.

(Algunas niegan con la cabeza en desacuerdo con Fátima).

Fátima: En Tánger y Herbat puedes vestir como quieres como aquí, hay muchas...pero donde vivimos nosotros no.

Sayyida: Pero ¿Dónde vives tú?

Fátima: En Nador. Rif. Rifeña

Sayyida: En Rif hay ese problema, claro.

Zawra: Sí, sí...

¹¹² El caso particular de las mujeres y el *hiyab*, ya se ha abordado en la dimensión emocional (moral).

Salima: No, ha cambiado todo chicas (...). ¡Por favor! Las jovencitas ahora...

Fátima: Ay, pero... (...). Sí puedes vestir, pero la gente cuando te ve, por ejemplo, de manga corta, “ay mira, ¿qué está vistiendo? no sé qué”...mira cómo estás, ¿sabes?

(G4: Mujeres marroquíes; 20-39 años).

Mulay: La forma de vestir a lo mejor, en Marruecos se viste de una forma. En Marruecos me visto de otra forma, vaya, *me suelo vestir pues chilaba* por ejemplo, los viernes sobre todo, pero aquí no. Aquí, es otro, a lo mejor no, a mi me da igual en general, a mí nunca me han mirado mal, pero a lo mejor si te ven en el metro así con chilaba (...). Pero en general aquí, ya ves, toda la gente se viste igual que los occidentales, ¿sabes? Y las mujeres también se adaptan muchísimo a este tema, aunque las veas con velo, pero todo está...el color de rosa, las botas, en general, todos se integran, ¿sabes?

Mahfud: Manda la cultura [del lugar al que se llega].

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años)

Como se puede observar, aún en este cambio tan trivial, se percibe una diferencia intracultural por razón del sexo, los hombres modifican su atuendo para pasar inadvertidos. Algunas mujeres también lo cambian,¹¹³ pero a ello se añade otro factor, el prototipo de belleza es el establecido por los cánones occidentales. Se ve, en este aspecto, una pauta de imitación cultural. Salvo las mujeres casadas, las demás acuden a la reunión maquilladas y/o con ropa ajustada. Asimismo, una de las casadas va al gimnasio con el *hiyab* puesto, lo cual indica que pese a respetar la indumentaria musulmana adecuada, el canon de belleza que impera es el propio de las sociedades occidentales.

Para los hombres, el núcleo duro cultural (Schnapper, 1988) se encuentra en la estructura patriarcal de la sociedad y se experimenta el resquebrajamiento de la misma en clave de pérdida. A ello se atribuyen males para las futuras generaciones. La clave se encuentra en que, en España, necesitan buscar argumentos para mantener el orden social de

¹¹³ Pese a no haber salido en las reuniones realizadas para esta tesis, se obtiene esta información a través de la observación participante.

origen. Lo que, en Marruecos, supone una evidencia no lo es en el nuevo entorno. Resulta significativo que se utilice como explicación central el bienestar de los hijos, y no la propia conveniencia de los hombres, como se sugiere anteriormente. Cuestión en la que se coincide con algunos hombres españoles cuando hablan del trabajo femenino. Ambos colectivos, español y marroquí, son sociedades en proceso de destradicionalizan y por lo tanto, es lógico encontrar similitudes, como las halladas en razón de sexo, entre los varones. Confesado de modo expreso, o no, en el orden del propio mundo, la autonomía de la mujer no es contemplada con buenos ojos, pues implica revertir el orden social fundamentado en la primacía del varón. Podrán existir cambios en los comportamientos e incluso en algunas actitudes, cuyo grado varía en función del grupo cultural de pertenencia, pero los presupuestos que sustentan este tipo de sociedad no varían en exceso ya que se cimentan en argumentos que no son, en realidad, racionales, sino emocionales. El cuidado de los hijos requiere la presencia física de la madre.

Mulay: Tiene que ver con la familia, en primer lugar. La gente se equivoca, y la mayoría de las veces se cree que cuando tú llevas a tu hijo al colegio a los seis años o a los cinco, tienen que hacer enseñar y educar, y hacer todo. La educación se la tienes que dar tú. Hoy en día *no se hace eso porque los dos están trabajando*, y a lo mejor no se ven.

(G3: Hombre marroquí: 20-39 años).

Vino *M.* -el que estuvo en la época de *K.* y con el que conseguí establecer lazos de confianza-. La conversación comienza por el tema del trabajo y la mujer y asegura que él quiere que su mujer trabajara, pero no que venga a las 12 de la noche, sino a las cinco o a las seis para poder cuidar de los niños. Yo le contesto que él lo puede hacer y dice que “alguna tarde sí, pero si es todas las semanas, tres veces, no.” Al preguntarle que por qué me contesta que, “el niño necesita a su madre” y me responde, como si fuera una obviedad, “*tú a quién le cuentas más las cosas, ¿a tu padre o a tu madre? A tu madre, ¿no?*” Le respondo que valoro el que los niños aprendan a ver en su madre a una mujer que tiene una vida propia y es autónoma, además de dedicarse a la familia. Ante esto, *M.* me dice, “*es tu opinión, cada uno con su opinión. Son culturas distintas.*” Con este comentario, *M.* pone fin a la conversación. *M.* evita valorar abiertamente cuál es mejor, pero queda claro que, lo suyo, no lo cambia.

(Diario de campo, 20 de junio de 2010).

4.4.2 Tecnología

El capítulo tercero muestra la gran diferencia intercultural existente con respecto a determinados instrumentos tecnológicos. Así, mientras el cien por cien de los encuestados españoles en la veintena posee un ordenador en su casa con conexión a Internet, esta cifra no alcanza a uno de cada cuatro (18,2%) de los marroquíes de la misma edad. Por su parte, además de la diferencia en los ingresos se aventuraba que la posesión de determinados electrodomésticos como el microondas o el lavavajillas dependen de los roles de género asignados a las mujeres. Asimismo, se intuye la importancia del DVD en el colectivo marroquí como elemento que puede favorecer la transnacionalización.

Como se tiene ocasión de comprobar, la tecnología genera auténticas fronteras intra e interculturales que derivan en subculturas.

a). Españoles

El primer rasgo que llama la atención es la inmediata distinción que se efectúa entre los aparatos electrónicos de la cocina y los del salón. Primero se mencionan los objetos relacionados con las necesidades de la cocina y, posteriormente, los del salón.¹¹⁴ Como se ve a lo largo del apartado salen espontáneamente, los aparatos no preguntados por la doctoranda en el análisis cuantitativo como la nevera o el horno. No se inquirió por ellos en su momento porque se dieron por sentado. Sin embargo, se verá cómo lo que la investigadora asume como evidente (nevera y horno) varía en función del colectivo.

Rogelio: Yo creo que como todo el mundo: lavavajillas, lavadora, televisión.

Ramiro y Rogelio: Nevera.

Eduardo: Tostadora, la plancha.

¹¹⁴ La formulación de la pregunta al inquirir por los electrodomésticos y los aparatos electrónicos pudo inducir a que el orden señalado no fuera espontáneo, y por lo tanto, no obedezca a una jerarquía de espacios, en donde la cocina se sitúe en primer lugar.

Rogelio: Lo normal.

(...).

Román: Para centrarnos, de todas formas, yo creo que esencial en la cocina: nevera, microondas, casi sí por el tiempo, por las prisas. No es esencial, pero tú vente de currar por ahí y ponte a calentar la lasaña en el microondas [no se oye]. Placa y horno. Y luego en el salón...

Ramón y Eduardo: La tele.

Román: Tele. Descodificador para quien tenga teles antiguas.

Ramiro: La TDT también es esencial.

(...)

Román: Y el ordenador.

Ramiro: Sí, sí.

Eduardo: Sí, el ordenador es esencial.

Román: No es electrodoméstico. Es material de oficina, pero es como un electrodoméstico, ¿no?

(G1: Hombres españoles; 20-39 años).

Alicia: Yo, la lavadora.

Nuria: Básico todo; los electrodomésticos, todos. Son el mejor invento que han podido hacer. La lavadora, el lavaplatos, todo.

Sonia: (...) la lavadora, porque de fregar puedes fregar a mano, pero lavar no.

Nuria: Horno, lavaplatos, vitrocerámica... Cualquier electrodoméstico.

Andrea: Sí, bueno, pero ayuda mucho el lavavajilla vamos...

Alicia: Bueno yo aparte de los electrodomésticos, pues igual, los más básicos, pues el frigorífico, lavadora...

Moderadora: ¿Cuáles son los más básicos?

Sol: Para mí, por ejemplo, el frigorífico, la lavadora, la cocina...básico, básico... Para mí...cocina, frigorífico y lavadora.

Paloma: Yo el horno, aunque creo que lavadora también.

Nuria: Sí, sin lavadora no se puede.

(G2: Mujeres españolas; 20-39 años).

Fede: Imprescindible, imprescindible, pues el fogón, horno, tostadora y (...).

Juan: Tostadora yo tampoco lo veo esencial.

Fede: Yo sí. Yo desayuno muchísimo.

Juan: Yo creo que la tostadora, las sandwicheras no lo veo (...), puedes prescindir de ellas.

(...).

Moderadora: ¿Y otras cosas que no sean exclusivamente de la cocina?

Fede: Yo no tengo tele, pero tenemos ordenador equivalente. En el salón, que le metes DVD para verte historias y tal. Digamos, que gran parte de la función de la tele, la hacemos desde el ordenador. Y luego yo, imprescindibles considero cacharritos míos de tecnología, de micrófonos, tarjetas de sonido, guitarras e historias. Que para mí es imprescindible porque es lo mío. Pero eso es ya personal. De cosas de día a día, eso, móvil, para lo que es curro y ordenador y cacharritos para mis historias.

Juan: Cada uno tiene sus...

Fede: Y lavadora. Y la tostadora, que me da mogollón de calidad de vida.

(...).

Juan: (...) Y luego, yo el ordenador, el móvil, es una cosa que yo lo veo imprescindible porque...

Fede: ¡Con Internet!

Juan: Claro, sino un ordenador sin Internet, ahora mismo, no haces nada. Yo también tengo mis cosillas, igual que él tiene su guitarra eléctrica, yo tengo mi *Play Station* que, para mí, es imprescindible porque es mi forma de evadirme un poco, ¿sabes? De la sociedad, ¿sabes?

(G5: Hombres españoles; 20-29 años).

Resulta significativo que entre los utensilios del salón se señale el ordenador. Ello denota la posición que ocupa en los hogares. Esto es, un lugar principal, donde todos los miembros pueden hacer uso de él. En esta cuestión, se aprecia una frontera cultural en razón de la edad; las personas entre treinta y treinta y nueve años, lo mencionan como una herramienta de trabajo; los varones en la veintena ven en ello una plataforma de conexión al mundo, pues sin ello –conexión a Internet en el ordenador-, “no haces nada,” ya que adquiere un significado no sólo de acceso al mundo, sino de interacción con éste. La rapidez con la que la computadora ha ganado un hueco en los hogares es reflejo del acelerado ritmo de cambio tecnológico de la última década, así como de la capacidad de la tecnología para modificar la percepción del tiempo (De la Peña, 2006). Muestra de ello es que hace veinte años nadie tenía determinados utensilios. Hoy en día, resulta difícil imaginarse la vida sin ellos. Como se puede observar, el resultado del análisis de la sección es que las percibidas como necesidades elementales vienen determinadas por los patrones establecidos por la sociedad industrializada y de consumo. Cuando se ve la funcionalidad al nuevo invento tecnológico, éste entra a formar parte de la cotidianidad y supera una fase inicial de rechazo.

Jaime: Yo, ¿sin móvil? Yo decía que me negaba a usar móvil. Al final, aquí lo tengo.

Ramiro: Al final, lo usas.

Jaime: Pero, era increíble. Yo decía “he vivido toda la vida sin móvil, ¿por qué cojones? Perdón [por el lenguaje]. ¿Por qué voy a necesitar ahora el móvil?” Y luego, al final, pues eso (...).

(G1: Hombres españoles; 20-29 años).

Sonia: (...) el móvil...no puedo pasar sin él.

(...)

Sandra: Pero antes no teníamos móviles y yo me acuerdo que nuestras madres cuando nos querían localizar en algún sitio lo hacían...no sé cómo, pero lo hacían (...). Ahora enganchadas al móvil todo el día (...).

(...)

Sol: Con una necesidad que antes no existía, ahora no podemos vivir, así es la vida.

(G2: Mujeres españolas; 20-39 años).

Los resultados cualitativos reflejan muestran fronteras intraculturales por razón sexo y edad. Si se analizan los fragmentos de la sección en función del sexo, se encuentran matices significativos. Las mujeres mencionan más y dan mayor importancia a los electrodomésticos situados en la cocina. Aunque casi todas las participantes consideran fundamental el ordenador, lo mencionan mucho después en la conversación; una vez que se han repasado todos y cada uno de los utensilios de la cocina. Por el contrario, los hombres comienzan señalando los electrodomésticos propios de la cocina, pero enseguida la conversación deriva hacia aquellos situados en el salón. Hecho que no creemos sea fruto de la casualidad, sino que tiene una interpretación sustentada en la generización de la tecnología¹¹⁵ y de los espacios femeninos y masculinos de la casa (Sánchez, 2010). La cocina es un lugar para la mujer y por este motivo, dado que es “su” espacio, se hace de éste, un lugar cómodo para que las tareas requieran el menor esfuerzo posible. En cambio, los hombres viven más en el salón y señalan lo que se localiza en el lugar donde pasan la mayor parte del tiempo, el ordenador y la televisión; aparatos cuyo espacio de ubicación es la sala común. En contrapartida, los utensilios del salón emergen mucho después entre las participantes femeninas. De ahí, la necesidad que se ha tenido de dividir el extracto de las

¹¹⁵ La tecnología como objeto de estudio genereizado es objeto de estudio de las investigaciones tecno-feministas que desarrollan una línea teórica sobre el carácter eminentemente patriarcal de la tecnología (García, 2008: 131).

mujeres en dos partes para no hacerlo excesivamente largo; el fragmento inicial del apartado ya señalado, y el que se muestra a continuación.

Paloma: Yo sin ordenador, sin el portátil no podría vivir tampoco, la verdad (...) *porque es mi acceso a la información, es mi acceso al mundo, es mi ventana...*

Andrea: A todo

Sol: Yo el ordenador y el móvil...

Andrea: El portátil y móvil.

Alicia: Yo, también, el móvil.

(G5: Mujeres españolas; 20-39 años).

El ordenador desempeña la misma función, una “ventana al mundo” que Callejo (Callejo, 1995) señala respecto a las mujeres y la televisión. Sin embargo, esta ventana no tiene el mismo significado para los hombres y para las mujeres.

“Para los varones, se trata de una ventana por la que no dejan de estar en contacto con el espacio público, asumido socialmente como *su espacio* (...). Para las mujeres (...) la metáfora de la ventana tiene el sentido de asomo al exterior, es decir, desde el interior-privado-doméstico al exterior-público, en frases (...) como <<poner la televisión para ver qué ha pasado>>” (Callejo, 1995:102).

En el grupo de mujeres, dos posiciones discursivas mantienen un pronunciado silencio estructural; presumiblemente no hacen el mismo uso tecnológico que el resto de las allí reunidas. Ambas se identifican con partes estructurales de la sociedad poco tecnologizadas, mujeres amas de casa. Es decir, se insertan en uno de los grupos excluidos del avance digital. Exclusión que no se circunscribe a lo tecnológico, sino que supone un sector más de los ámbitos de lo social en los cuales no participan. En el extracto analizado previamente puede apreciarse como una de las participantes sólo menciona como fundamental el móvil, mientras las demás incluyen también el ordenador. De este dato se desprende que, esta investigación es una verificación empírica más donde se observa una

división digital en la cual influye el sexo, y en menor medida, la edad.¹¹⁶ La división en la utilización de los distintos aparatos es apuntada por una participante quien distingue los diferentes gustos que existen al respecto entre ella y su pareja.

Sol: Luego de cosas tecnológicas que has dicho, yo, mi experiencia es en estos momentos presentes que estamos MUY DIVIDIDOS. Yo, por ejemplo, yo con el móvil hasta que no se me estropea es que me da igual y como vivo con una persona que es el otro extremo. O sea, si tuviera dinero, si fuera millonaria... lo último, de lo último, de lo último, se lo compraría. Entonces, yo ahí en mi casa, estamos como que a mí el móvil me da igual y el otro por aquí con la Wi, no sé qué, y yo vamos...el ordenador y_móvil, y lo demás no me...

(G2: Mujer española; 30-39 años).

En las citas anteriores también se aprecia otra diferencia que refuerza la idea apuntada del distinto uso de la tecnología en función del sexo y que remite a pautas establecidas en las normas sociales de conducta. Los hombres señalan la lavadora el microondas. Por el contrario, en las mujeres, hubo que preguntar específicamente por el microondas, lo cual indica que los varones lo utilizan más. Si bien es cierto que en los tres grupos realizados, la necesidad del microondas es objeto de debate.¹¹⁷ Discusión en cuyo punto de partida está el hecho de que casi el cien por cien de la muestra cuenta con uno. Por lo que, con independencia de lo que se “simpatice” o no sobre la cuestión, se posee este utensilio. El argumento esgrimido para contar con uno es su utilidad. Mejora la calidad de vida en un sentido claramente apuntado por los participantes: ahorra tiempo. Esto es, las personas perciben su tiempo en clave de valor cambio y, por lo tanto, adquieren los aparatos consonantes con esta filosofía.¹¹⁸

¹¹⁶ La parte cuantitativa refleja que el factor fundamental de discriminación es la edad. Ahora bien, gracias a los grupos de discusión, sabemos que en edades cercanas entre sí, el factor con más relevancia es el sexo. Frente al silencio estructural representado por dos mujeres en el grupo femenino, ésta posición sólo pudo adscribirse a una persona en el grupo masculino. Individuo que estaba en la treintena, y como las dos mujeres de la muestra, también había contraído matrimonio y tenía hijos

¹¹⁷ Como también ocurre en los de marroquíes.

¹¹⁸ Gracia Arnaiz (1996) maneja los conceptos de valor de uso y valor de cambio para analizar y diferenciar a aquellas mujeres que introducen los alimentos-servicio en la dieta del hogar y las que no. Cuánto más resistencia se perciba y menos importancia se le conceda al tiempo dedicado al trabajo culinario, más cerca se

Nuria: Si yo, realmente, sólo lo utilizo para calentar, pero si a mí me dice Gerar, por la mañana, que tengo que coger el cazo y calentar la leche, no habría leche.

Sol: Me daría mucha pereza.

Nuria: Habría leche fría.

Andrea: Es un utensilio para calentar pero si a las dos de la mañana me dijeran que tengo que coger y calentar...me daría mucha pereza, pero no me simpatiza mucho.

Sonia: Es mucho más cómodo, metes las cosas en el microondas y luego ya está.

(G2: Mujeres españolas; 20-39 años).

Román: Esencial es la nevera (...).

Eduardo: El microondas.

Román: He estado más temporadas sin microondas que sin horno. Pero es práctico tenerlo.

Eduardo: Si, bueno, un fogón, para calentar leche, pues puedes.

Jaime: Yo pensaba que el microondas era nocivo para la salud.

“No, yo también.”

(G1: Hombres españoles; 20-39 años).

Juan: Yo creo que hay cosas que, yo por lo menos, no las considero esencial (...). ¿Un lavavajillas? (...) depende de cuánta gente viváis en la casa y cuántos comáis diariamente. Si tú vives en una casa diez personas y coméis todas a la misma hora y demás, pues claro que te conviene un lavavajillas, pero no es necesario porque yo ahora mismo, como sólo, y no pongo el lavavajillas porque no lo veo necesario porque para un plato no lo pongo, lo prefiero fregar, ¿sabes? ¿Microondas? Pues lo veo más necesario

estará de entender la propia labor en términos de labor de uso. Nosotros utilizamos esa misma idea para referirnos a la percepción del tiempo y a las diferencias inter e intraculturales.

porque comidas rápidas y todas esas cosas que venden en las cosas de los chinos, mismamente, o en un supermercado.

Fede: Comes rápido y caliente.

Juan: Exactamente, rápido y caliente.

(G5: Hombres españoles; 20-29 años).

Eduardo: [Interrumpe]: El lavavajillas para que puedas fregar.

Román: Yo eso no lo veo básico.

Ramón: Para mí, no.

(...)

Román: [Lavavajillas]: Se termina convirtiendo en básico, ¿eh?

Eduardo: Sí, sí, sí.

Ramón: Cada uno ya tiene una vida en la que tienes más gente alrededor y que tienes que fregar cuarenta, tú, en cada comida; cuatro vasos, cuatro platos, ocho cubiertos, tal. Es como, ya te entra la friolera. Yo como con mis compañeros de piso, también se lavan ellos sus platos y claro, cogen el plato, lo friegan y lo dejan listo.

(G1: Hombres españoles; 20-39 años).

Bajo los mismos parámetros ha de entenderse el uso que se hace de otros electrodomésticos como el lavavajillas. Si bien, en este caso concreto, es una inversión que se realiza (o no), en función del número de miembros del hogar. En nuestros datos, aquellas unidades domésticas con pocos miembros (o unifamiliares), el lavaplatos no se posee, mientras sí se encuentra en casas con más individuos. Los ingresos son un factor muy importante a tener en cuenta, como señala el análisis cuantitativo, pero no es suficiente para explicar los criterios de elección que se ponen en marcha a la hora de tomar las decisiones de compra. Efectivamente, en los hogares de rentas altas, se cuenta con este utensilio, así como con la mayoría de los demás. Sin embargo, en las unidades domésticas de rentas

bajas, como es el caso, de los participantes en el análisis cualitativo, elegir se torna en una condición *sine qua non*, pues no se alcanza a tenerlo todo. En definitiva, las preferencias personales o la apreciación de las necesidades familiares y las ventajas ofrecidas por el utensilio, motivan las decisiones adoptadas.

Nuria: Bajo mi punto de vista es (...), primero yo te hablo porque yo tengo niños, qué tienen los amiguitos cómo no lo vas a tener tú y, luego, la disponibilidad de dinero. O sea, si yo no tengo un duro, no me voy a empeñar para comprarte la wii. Pero, hijo, si me sobran cien euros, este mes o el que viene YO te compro la wii.

Sandra: Y con los electrodomésticos igual (...).

Andrea: Que no es lo mismo necesitar un frigorífico que necesitar una wii.

Nuria: Me refiero a algo que no necesites, o sea, evidentemente el frigorífico que se te rompa y a la tarde o a la mañana tienes que ir a comprar uno. Pero qué, pues eso, se te rompe la cafetera y dices: “¡hostia!, yo qué sé, pues la caliente en otro lado y la bueno, ¿no? Una cosa que tampoco, o eso...lo de la wii o...

Sandra: No, pero si nos vemos con dinero...si tú tienes un tostador rosa y ves uno verde que te ha encantado y tienes dinero, te lo compras. Y no es necesario.

Sonia: Te lo compras, sí. Y no es necesario...

(...).

Paloma: A no, yo no...Es más yo lo necesito y estiro más hasta que pueda comprármelo.

Alicia: Yo también soy así.

Sol: Yo también.

Paloma: Pero claro, no tengo ni un duro.

Sol: Eso va a influir, ¿verdad?

(...).

Alicia: Yo debo ser un bicho raro. Y a los críos, igual. Yo siempre compro por necesidad, además a los críos igual, ellos mismos se dan cuenta de la situación, se ha estado mejor o se ha estado peor y ellos se aclimatan muy bien a todo, entonces yo siempre he comprado por necesidad.

(...).

(G2: Mujeres españolas: 20-39 años).

Asimismo, se observa una tendencia consumista propia de las sociedades industriales y que, en el extracto seleccionado, se observa que, cuando existe descendencia, se dirige a los hijos y no a uno mismo.

Nuria: Pero, ¿tu hijo tiene una wii, PSP o algo así? ...

Alicia: Sí.

Nuria: ¿Y eso es necesidad?

Alicia: No, pero lo han conseguido con su dinero, con sus ahorros, ¿eh? Yo, mi hija tiene wii porque ELLA se lo ha comprado. ELLA ha hecho cosillas por ahí y tal y se lo ha comprado...de pagas de los abuelos, de Reyes y tal...y se lo han comprado. Y, si tienen una DS es porque se lo han comprado. Tan sólo una maquina les hemos cogido nosotros unos Reyes, o sea, pero no, no (...), por eso te digo, yo en mi caso, o en mi casa, es por necesidad.

(...).

Paloma: Pero actualmente una DS es una necesidad, yo no puedo vivir sin una DS, y díselo a un niño, que todos sus amigos tienen DS. Vamos, tengo la DS, tengo la PSP, pero no tengo ningún electrodoméstico que no use o que no me sea práctico...no tengo una plancha de más...

(G2: Mujeres españolas: 20-39 años).

Como se puede ver, el resultado del análisis de la sección es que lo estimado como elemental o “básico” está influenciado por los patrones establecidos por los países industrializados. La sociedad de consumo crea necesidades que tendrán éxito en el mercado, siempre que respondan a la pregunta que se hace el individuo, “y esto, qué me aporta a mi vida diaria?” (De la Peña, 2006: 42).

Por último, y en relación al DVD o el Ipod, vistos en el análisis cuantitativo, no se ha podido contextualizar mediante los grupos de discusión. Casi todos los participantes poseían un ordenador y como el DVD forma parte de éste, parece lógico que no haya salido. En cuanto al segundo, no se menciona por lo que, con independencia de tenerlo o no, no se considera relevante. No en vano, muchos móviles pueden desempeñar la función de reproducción musical. Por último, en cuanto a la televisión, sólo una posición discursiva expresa no tener una en su hogar. Información que se interpreta como una elección personal. Con el ordenador, el participante suple la carencia de televisión. Hecho que, sin duda, refleja la progresiva convergencia tecnológica.

Fede: Yo no tengo tele, pero tenemos ordenador equivalente. En el salón, que le metes DVD para verte historias y tal. Digamos, que gran parte de la función de la tele, la hacemos desde el ordenador.

(G5: Hombres españoles; 20-39 años).

b). Marroquíes

Al comparar los colectivos, se aprecia con mayor nitidez que lo considerado como “básico” es el resultado de las necesidades creadas en una sociedad concreta, industrializada y de consumo, en el caso de España. En el análisis cuantitativo se tiene ocasión de comprobar que el consumo en Marruecos y España no es igual, y como consecuencia, es razonable suponer que los parámetros para considerar los bienes de primera necesidad tampoco sean parejos. Mediante el análisis cualitativo se comprueba que las pautas de imitación cultural se adquieren rápido. Así, se puede entender el desfase existente entre el consumo de los marroquíes en Marruecos y el de los inmigrantes de esta nacionalidad en Madrid. Faceta especialmente visible en artículos como el microondas o el ordenador. No obstante, ya sea por condicionantes materiales, ya por otro tipo de consideraciones como pueden ser los roles de género, para los marroquíes, lo “básico” no cubre un espectro tan amplio de utensilios. Lo fundamental en este colectivo son los elementos indispensables para la elaboración y conservación de la comida (horno y nevera), así como la higiene personal (lavadora).

Sayyida: Microondas.

Loubna: Sí, el microondas es básico.

Salima: La lavadora

“Radio”

Loubna: Batidora...que es...

Hafeza: La tele

Fátima: Nevera.

Sayyida: Pero más aquí se utiliza la nevera que allí. Pero cuando voy a Marruecos también la gente ya está más modernita con eso.

Zawra: Yo, todo lo que dice pero más el horno para la pizza, para todo hay que usarlo. Si quieres para aquí tengo un ejemplo del horno, con la pizza.

Moderadora: ¿Y las demás? ¿El microondas, también tenéis o no tenéis?

Salima: No, yo no tengo, porque no tengo sitio para ponerlo.

Hafeza: Yo tengo.

Sayyida: Yo creo que es muy importante tenerlo para la comida y eso...

(G4: Mujeres marroquíes; 20-39 años).

Salua: La lavadora y la nevera. Básicamente, creo que es lo más...

Nur: Si, lavadora, nevera y microondas.

Moderadora: ¿Microondas?

Nur: A veces no hay tiempo, quiero café, ponerlo rápido, el microondas es rápido.

(G6: Mujeres marroquíes; 30-39 años).

Mulay: El ordenador, la tele...

Abdellah: Lavadora.

Mahfud: Yo creo que la nevera.

Nassim: ¡Hombre la nevera!, la lavadora y...

(Hablan todos a la vez, no se entiende quién dice qué).

Mahfud: La nevera primero, la lavadora y yo creo que el resto se puede....

Abdellah: Y el microondas.

Nassim: Sí el microondas, tú te echas un vaso de leche y lo vas a calentar ahí en el butano, pues te cuesta. Pero coges en el microondas un vaso y...

Mahfud: Yo la verdad es que no lo considero.

(...)

Ahmed: Fundamental la nevera, la lavadora. Lo fundamental.

Mulay: Para mí el horno, por los fines de semana para el asado.

Nassim: Yo tengo un caso que te lo digo. Tú por ejemplo estás casado, tendrás hijos, ¿no? Y van al colegio. Si tú por la mañana te levantas o su mujer se levanta para hacerles el desayuno, si tiene que calentar encima de esto, tardará más tiempo. Por eso digo, es fundamental. Pues, los niños, y pa' darse más prisa, pues claro.

(Mahfud niega con la cabeza; Mourad: (asiente)).

Mahfud: Sí lo que dices es verdad, lo que pasa es que yo tengo una opinión científica y por radiaciones, y lo que escucho, ahí, las dudas, ¡claro! por esto. Lo que dices tú [por Nassim] es que claro, es más fácil (...) echan un programa en *La 2* en la que sale opiniones científicas. No por corto plazo, por largo.

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

En los dos fragmentos citados, los participantes mencionan el microondas. Si bien, se aprecian matices inter e intraculturales. El capítulo tercero muestra que una posesión

cuantitativa menor entre los marroquíes. Por su parte, el análisis cualitativo evidencia la confirmación de las ideas relacionadas con la asignación de roles de género en el colectivo marroquí, y por tanto, pone de manifiesto fronteras inter e intra culturales. En el grupo de discusión de las mujeres, gran parte de las participantes dijo no tener uno, pero sí querer tenerlo. Es decir, se establece como un objeto de deseo, lo cual implica varias cuestiones: la valoración del propio tiempo en términos de cambio y una clara voluntad de participar en la sociedad de consumo. Esto es, se observa la ya mencionada tendencia hacia la imitación cultural en el aspecto tecnológico. De hecho, la posesión de los electrodomésticos es más valorada por parte de las marroquíes que entre las mujeres españolas. No en vano, las mujeres marroquíes no disponen de ellos en la misma proporción que las españolas. Por otra parte, de sus palabras, se advierte que la cocina como lugar físico también es “su” ámbito. Entre los hombres, quienes consideran necesaria tenerlos cuentan con uno. La utilización parece relacionarse con su función de calentamiento de los alimentos. Por el contrario, quien no lo posee y habla de ello, alega razones científicas para su posicionamiento en contra. En este sentido, se observa una frontera intercultural entre los colectivos. La excepcionalidad hallada en los españoles muestra una reticencia al uso del microondas que no impide su compra, aunque se muestren inquietudes al respecto. En esa posición discursiva, las reservas implican no valorar siquiera el poseerlo. En este caso, la excepcionalidad conlleva que el miedo tiene mayor peso que la practicidad aportada. Por último, se intuye por parte de los hombres, una distinta valoración del tiempo de las mujeres. Quien defiende lo fundamental del microondas, alega la mayor rapidez con la que la pareja puede realizar una simple operación como el calentar la leche por las mañanas. En el espacio mixto de interacción emocional-racional se aprecia que ésta opinión sobre el valor del tiempo de las mujeres en términos de cambio, no está generalizada en todos los participantes. Para muchos hombres, el tiempo de la mujer tiene un valor de uso. En la sección de tecnología, éstas opiniones se intuyen por la aplicación efectuada de la ciencia a la vida cotidiana. En todo caso, el análisis cualitativo es ideal para reflejar la imbricación de todos los elementos de la cultura entre sí. La operación de separación de los mismos es imprescindible para el análisis. Sin embargo, no se puede perder de vista que, pese a ser

una tarea intelectual necesaria para alcanzar la comprensión de lo social simplifica la realidad.

En el grupo de las mujeres, el ordenador con conexión a Internet también emerge como un claro objeto de deseo.

Loubna: Otra cosa: el ordenador (...).

Zawra: ¡Hombre, claro! El ordenador, el internet sí, es muy importante para mí.

Sayyida: Yo sí...

Loubna: Sí, importante de la vida, en la casa...

Fátima: Bueno, pues nosotros no tenemos, pero QUIERO TENER.

(Hablan todas juntas).

Zawra: Eso no significa que no te gusta...

Fátima: Si me encanta internet, siempre lo veo, nosotros queremos tener internet en la casa, pero todavía no...

Hafeza: Sí, no puedes...!

Sayyida: Poco a poco (...).

Loubna: Poco a poco (...).

Fátima: Si todo llega, sólo (...).

Otras: con tiempo.

(G4: Mujeres marroquíes; 20-39 años).

Si bien la voluntad de contar con una conexión a Internet es percibida con mayor intensidad en el grupo de mujeres que en el de hombres, el uso que se le concede es distinto.¹¹⁹ Dos de las posiciones discursivas que mencionan conectarse con frecuencia

¹¹⁹ El informe EMI (2007) sobre el uso de los medios de comunicación por parte de la población inmigrante en la Comunidad de Madrid ofrece una idea general de sus pautas de acceso. Según estos datos, el 70% (440.900 individuos) se ha conectado alguna vez a Internet. De esta cifra, lo más frecuente es visitar páginas

basan la utilidad del medio en las posibilidades que ofrece para realizar alguna tarea, ya sea informarse, ya hablar por teléfono con la familia. Es decir, se trata de un manejo de índole práctico. Por el contrario, la utilidad que para los hombres tiene el ordenador es objeto de debate. Sólo una persona, situada en la franja comprendida entre los veinte y los veintinueve años, afirma utilizar las redes sociales. Posición discursiva que se corresponde con la representada por la etnia denominada dual en su variable masculina.¹²⁰ Sin duda, en este caso, lo relevante no es la discusión acerca de qué se ve cuando se accede, sino si conectarse a la red es o no importante. Como se advierte en el fragmento, algunos lo consideran una pérdida de tiempo. No obstante, resulta significativo apuntar que la discusión se da en el seno de individuos que disponen de este servicio. Diferencia fundamental con respecto a las mujeres que, si lo anhelan como objeto de deseo es precisamente, porque no cuentan con ello. Por lo tanto, se puede asegurar que existe una división digital tanto entre hombres y mujeres marroquíes como entre españoles y marroquíes. Esta última frontera no se basa únicamente en aspectos cuantitativos, sino en la apreciación de utilidad y uso que, de hecho, se hace del medio. En todo caso, y a diferencia del colectivo español de la muestra, no se detectan diferentes posiciones discursivas basadas en la edad.¹²¹

Nur: La internet no, mi marido sí, pero yo no, no me gusta la internet (...). Yo lo *utilizo para hablar con mi familia* y para buscar trabajo y mucho mucho para hablar con la familia.

web (354,700), consultar el email (208,300 individuos) y chatear (196,600). No obstante, la información no se encuentra desagregada ni por nacionalidad ni por sexo por lo que no resulta posible extraer conclusiones para la población marroquí.

¹²⁰ Se recordará que, en el capítulo tercero, la variable étnica atribuía un menor consumo televisivo y una mayor posesión de Internet entre los individuos autodefinidos de este modo.

¹²¹ Creemos importante apuntar el hecho de que la afición a las redes sociales, y por lo tanto, la probabilidad de ser un usuario “fuerte” de Internet, sólo sea sido identificada en una en una posición discursiva, no implica que las redes sociales no sean importantes. Aunque, la labor de observación y un trabajo de la doctoranda (Ferreiro, 2010) parecen reflejar cierto desinterés de los marroquíes en la veintena por las redes sociales, esta tendencia parece muy distinta entre los adolescentes y durante los primeros años de la veintena (16-22 años, aprox.) entre las personas con un fuerte sentido de la identidad islámica. Al menos, respecto a algunos jóvenes que utilizan las redes sociales como Facebook para expresar una identidad islámica bastante ortodoxa, muchas veces forjada en oposición al entorno percibido como hostil. Sin embargo, y desde nuestra perspectiva, este campo requiere todavía investigación.

Salua: Pues más que nada para informarme y ya está. No soy muy, no me meto en redes sociales ni nada de eso, la verdad es que no. O sea para abrir mi correo, para ver lo que recibo y si me interesa alguna información, alguna cosa pues lo busco en internet.

(G6: Mujeres marroquíes; 30-39 años).

Abdellah: Internet todos los días.

Mahfud: Internet sí, internet sí.

Mulay: Por Tuenti también, por Facebook también.

Nassim: Yo por ejemplo internet no me atrae mucho, ¿sabes?, no es que no quiera, no me atrae. O entro a ver una peli o busco algo, pero luego ya me voy, ¿Sabes?

Abdesalam: Yo lo tengo en casa y casi ni lo toco, entonces, no.

Ahmed: Pero es algo muy importante, ¿eh?

Nassim: Si yo no te digo que internet no es importante, por ejemplo a mí no me atrae ¿sabes? Yo que sé. Me mola el fútbol, o sea, prefiero estar tres horas jugando al fútbol que una hora mirando internet; por ejemplo. Te lo juro.

Abdesalam: Yo prefiero estar trabajando que estar con el ordenador. De verdad, siento decíroslo pero no tengo tiempo para estar muuuucho tiempo en la tele, por ejemplo.

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

Respecto al resto de los utensilios preguntados en la parte cuantitativa, la información es escasa. El lavavajillas no se menciona por lo que se asume que no se tiene. No suele ser un aparato fácil de encontrar en casas de alquiler de individuos de rentas bajas (tipo de vivienda mayoritario entre los marroquíes) y se trata de una inversión cara. El silencio estructural se interpreta en dos sentidos paralelos, ni se tiene, ni se desea. De lo contrario, y como ocurre con otros aparatos también costosos (por ejemplo, el ordenador) se habría mencionado. Resulta sorprendente la actitud con respecto al DVD. Aunque su posesión es algo muy repartido -algunos lo tienen, otros no-, lo relevante es encontrar que no se le concede importancia salvo una posición discursiva que lo usa para que su hija vea

la tele. Esto es, no se corrobora la idea planteada en el capítulo tercero donde se sugiere que el DVD pudiera desempeñar la misma función de conexión con la sociedad de origen que en su día supuso el vídeo VHS. Por último, tampoco se menciona en ninguno de los grupos, el Ipod.

Moderadora: Y el DVD, ¿también tenéis DVD?

Salua: Yo sí.

Nur: Sí.

(...).

Nur: Yo mucho, para mi niña. Mucho, cada día.

Salua: Yo poco, muy poco, casi nunca.

(G6: Mujeres marroquíes; 30-39 años).

4.4.3 Exposición a los medios de comunicación

En la parte cuantitativa se aprecia una clara frontera intercultural en lo relacionado con la internacionalización mediática. Para los marroquíes, esta tendencia no sólo es la pauta dominante, sino que también se encuentra ampliamente generalizada, y más en las edades correspondientes a los investigados en el análisis cualitativo (el 68,0% de las personas en la veintena y el 81,5% de los individuos en el treintena).¹²² Por el contrario, en la población española, se trata de un modelo minoritario, y en los tramos de edad seleccionados para los grupos de discusión, la combinación de ambos alcanza casi la mitad de la muestra (46,2%) entre los individuos con edades comprendidas entre los veinte y los veintinueve años y descendiendo hasta el 23,5% en la treintena.¹²³

¹²² El análisis por sexos revela una mayor combinación de medios árabes y españoles por parte de las mujeres (74,4%) que de los hombres (63,9%).

¹²³ En todo caso, ya se explican las particularidades del campo cuantitativo y cómo el lugar de toma de la muestra, probablemente incide en el perfil tan internacionalizado de las personas con edades entre veinte y veintinueve años.

En lo referido al uso que se hace de cada medio de comunicación, se ve que entre la población española de la muestra, los usuarios diarios de Internet, han superado a los de la televisión.¹²⁴ Si bien los datos relativos a la navegación diaria son más altos en esta investigación que la media española, la tendencia irrefutable es el constante incremento de Internet desde 1997 (EGM, 2010). Desde febrero-marzo 2009, las cifras alcanzan a un tercio de la población (EGM, 2010). Por el contrario, entre los marroquíes, la preeminencia de la televisión es indiscutible (84% en la veintena, 70,4% en la treintena) e Internet representa una tendencia minoritaria (28,0% en la veintena, 29,3% en la treintena).

a). Españoles

El análisis cualitativo refleja unos resultados que resultan más acordes a nuestra intuición inicial, y que se ve en cierta medida, rebatidos por las tendencias encontradas en las encuestas: no existe una subcultura de internacionalización mediática en la población española. Las personas que están habitualmente expuestas a los medios extranjeros son una minoría. Cuando se produce esta circunstancia suele venir determinada por un contacto previo con el país donde se ha vivido previamente. Si esta circunstancia no se ha producido, sólo cuando hay un interés muy específico por un asunto en particular, puede darse la eventualidad de acudir a un medio extranjero. Sin embargo, incluso entre quienes afirmaron tener contacto con información de producción destinada a un público no nacional, el interés por los contenidos extranjeros, se produce de manera muy esporádica, bien relacionada con algo muy puntual, bien para contrastar los datos previamente recibidos a través de un medio nacional. Entre las razones esgrimidas, se señalan la incompetencia lingüística, la ausencia de tiempo y la pereza. En todo caso, se puede apreciar como el acudir a los medios extranjeros es una actividad bien vista y de ahí que los participantes exageren.

Fede: Yo veo por Internet una página que se llama wired. Son como noticias diarias de un montón de cositas como de tecnología y un poquito de ciencia y tal y está guay porque

¹²⁴ Se recuerda que los resultados para las personas en la veintena eran de un 69,2% para la televisión frente al 92,3% que obtenía Internet. En la década de los treinta, los porcentajes descendieron, pero la red sigue como medio hegemónico (70,6%), frente al 41,2% del televisor.

llegan noticias con todo esto de cuando China se cabreó con Google y tal. (...). Yo sí miro eso, pero un poco por encima, de friky.

(G5: Hombre español; 20-29 años).

Investigadora: ¿Y alguna vez usáis medios internacionales? (...).

“No” [Voz sin identificar].

Ramón: No, por ejemplo, yo es que el inglés, no (...). O sea, sí, pero no me puedo leer el *Herald Tribune*. No.

Ramiro: [Ríe y asiente].

(...).

Jaime: (...). Yo sí, yo es que he vivido siete años en Inglaterra. Entonces he podido (...).

Ramiro: ¡Joé!

Román: [Asiente]. Por nostalgia de lo que has vivido allí. A mí me pasa un poco igual. De vez en cuando, abro el *New York Times*.

Jaime: Tengo ahí, el *The Guardian*.

Román: Claro, pero veo la portada y me da una pereza [alarga la a]. Pero, igual, tampoco tengo tiempo para (...).

(G1: Hombres españoles; 20-39 años).

Paloma: No, yo muy poco (...). El *Le Monde*, o a lo mejor, algún periódico francés; el *New York Times*, a lo mejor, un poco para contrastar un poco la información cuando, a veces, suena mucho a bola.

(G2: Mujeres españolas; 20-39 años).

Como se aprecia por las palabras de los participantes cuando se les pregunta por medios internacionales, en dos de los tres fragmentos, sobreentienden que se les pregunta por la prensa (a diferencia de los marroquíes, quienes lo identifican con la televisión). Si

bien como se aprecia en esta sección, la lectura de periódicos de los españoles de la muestra se ciñe al ámbito de lo deportivo y a las cabeceras gratuitas.

Es un hecho contrastado que, desde 2005, la prensa de pago pierde progresivamente importancia y la audiencia de los gratuitos supera a los rotativos generalistas. Los datos de la segunda oleada de la EGM (2010) muestran que el gratuito más leído, *20 Minutos* con 2.347.000 lectores supera a *El País* con 2.012.000. Sólo mantiene la hegemonía por encima de todos ellos, la prensa deportiva. *Marca*, el rotativo más leído de España, alcanza los 2.875.000 lectores. Por ejemplo, y únicamente en la Comunidad Autónoma de Madrid existen censadas más de 700 publicaciones gratuitas, informativas o comerciales (Franco, 2009). Es una opinión bastante común, considerar que Internet y la prensa gratuita son los culpables del descenso de la lectura de cabeceras “serias.” Se subraya que el contenido visual y el diseño como imitación del estilo de la red son una respuesta fácil para hacer digerible la lectura.¹²⁵ Si bien las citadas características son una realidad de este tipo de prensa, el éxito que tiene procede de captar no sólo a gente joven que nunca ha leído el periódico (Edo Bolós, 2005), sino de atraer individuos en nichos de mercado donde no existía tal costumbre. Por lo tanto, la prensa gratuita no “roba” público, sino que atrae a sectores de población que nunca han leído. Según el informe realizado por la Fundación Telefónica, *Medios de Comunicación. Tendencias 2006. El año de la televisión*, por primera vez, se ha superado el 40 por ciento de población lectora de prensa (Sabés, 2006:53). Realidad, sin duda positiva, en un país donde los índices de lectura son de los más bajos de Europa (90 lectores por cada 1,000 habitantes, frente a la media europea situada en 175).¹²⁶ En la actualidad, más personas están al día de los acontecimientos a

¹²⁵ Otra común asunción, es la que asegura que el éxito de los gratuitos se cimenta, en parte, sobre la influencia del diseño en la gente joven. Un estudio realizado en la Universidad Carlos III de Madrid destaca que la gente mayor es más susceptible a este aspecto que la población universitaria comprendida entre los dieciocho y los veintitrés años. “(...) hemos constatado una diferencia entre los jóvenes y mayores, en relación a la lectura del diario gratuito. Por un lado, la preferencia de los jóvenes se fija más en las secciones de pasatiempo y ocio, frente a los mayores, más orientados a focalizarse más en los aspectos formales, como el tamaño de la letra y el tipo de fuente y el color entre otros” (Franco Álvarez, 2009:81).

¹²⁶ Sin autor (2010): “Las debilidades de la prensa española: sólo *El País* gana dinero, las mujeres no leen, pero los diarios económicos suben en venta,” *El Confidencial Digital*, <<http://www.elconfidencialdigital.com/Articulo.aspx?IdObjeto=23838>>

través de un medio escrito. Sin embargo el tipo de lectura característica de de la prensa gratuita basado en el rastreo y el “impacto informativo” (Franco, 2009), no contextualiza la información y, por lo tanto, merma la comprensión.¹²⁷

Moderadora: ¿Y prensa?

Andrea: Muy poca, yo cada vez menos...

Sandra: En el metro, el *Qué, Veinte Minutos*.

(...)

Paloma: Cuando yo espero en algún sitio pillo el periódico como no tengo la opción, casi de comprarlo...me lo leo en todos los lados, vamos aunque sea en la (...).

Sol: Yo la prensa es una cosa cuando hacen las encuestas de decir el nivel por el que uno lee la prensa, yo decía: debo de ser...porque nunca he sido de leer, lo he intentado pero me he aburrido, nunca he sido capaz de leerme un periódico entero.

Sandra: Es que los periódicos son muy pesados, es que los periódicos...

Nuria: Salvo una noticia concreta que me interese si no, no.

(G2: Mujeres españolas; 20-39 años).

Además de las tendencias previamente señaladas, la cita anterior apunta a un aspecto fundamental para no leer prensa de pago: el desinterés que produce, dado que es “pesada”. Por lo que más allá de la innovación en el diseño, el cambio a contenidos que abordan temas sociales y el relego de la información política juegan un papel importante en su éxito.

Resulta una obviedad destacar que, a la hora de elegir un medio de comunicación u otro (aunque, en general, los participantes, se refieren a la televisión), el criterio de elección es “lo que gusta.” Si bien, esas preferencias acerca de “lo que gusta” en una minoría, se encuentra determinado por criterios de afinidad ideológica. De este modo, se busca en el

[Consultado el 7 de julio de 2010].

¹²⁷ Para ampliar información acerca de los principales rotativos gratuitos: *20 Minutos*, *¡Qué!* y *ADN*, véase: (Franco, 2009; Sabés 2006).

medio de comunicación un reforzamiento de las propias posiciones. Hasta el punto que la no consonancia entre lo escrito y la opinión personal produce un sentimiento de rechazo hacia un medio “ajeno” a la propia postura ideológica.

Sandra: Pues yo, por lo que están diciendo, el saber que este es de derechas, esto no lo veo. Este es de izquierda, este me gusta más. Pues coger y poner un canal que realmente vaya contigo, porque sí se nota.

[Todas asienten].

Nuria: Sí, para las noticias sí, escuchar algo que te apetece oír. Desde las ideas que tú tienes, si tú eres de derechas querrás escuchar cómo critican a los de izquierda, si eres de izquierdas, lo contrario.

Sandra: Claro, yo *veo lo que me gusta*. Yo sí veo unas cadenas más que otras.¹²⁸

(G2: Mujeres españolas; 20-39 años).

Juan: Yo tiro más al *País*, ¿no? Por ponerle un caso, tiras más al *País*, ¿por qué tiras más al *País*? Pues, porque como es tu idea, tú lo que estás leyendo, estás diciendo, “ahh, muy bien.” Pero luego, a lo mejor, lees *La Razón* y dices, esto, ¿que está diciendo? Claro, como no es tu idea, tú no te estás poniendo en el papel de *La Razón*, ¿sabes?

Fede: Y te cabreas, ¿eh? Un poco, ¿sabes? Yo he leído cosas que yo me he cabreado. Y te cabreas y es una opinión igual, es decir, es un artículo que te lo pillan ellos por donde ellos quieren y están en su derecho, que hay libertad de prensa, ¿no? Yo me indigno. Soy de los que se indignan igual, o sea, ¿qué me estás diciendo?

(G5: Hombres españoles; 20-29 años).

En lo que respecta a la televisión, la exposición a este medio dice percibirse como algo a lo que no se tiene “más remedio” por eso, se ve.

¹²⁸ La participante ni ningún otro miembro disconforme ofrecen un criterio sobre el que pueda asentarse una explicación de lo que le gusta. Los gustos, de suyo son parte irracionales, por lo que es lógico que, en muchas ocasiones, no se pueda ir más allá en la explicación. Se sabe que algo es de nuestro agrado, pero desconocemos la causa.

Rogelio: Porque quieras o no, no tienes más remedio. No paso muchas horas delante del televisor pero bueno, pero mínimo, una hora o dos horas, por la noche, la veo. Y, sí, me lío a hacer zapping y no veo algo en concreto, pero algo me trago.

(G1: Hombres españoles; 30-39 años).

Sin embargo, la nube de prejuicios y deslegitimación social en las que se ve inmersa la televisión, no impide entrar en contacto diario con ésta (Callejo, 1995). De hecho, un 70% de la población en los países desarrollados cita la televisión como principal fuente de información (Sahagún, 2004: 89). La deslegitimación social se evidencia a través de la crítica a la manipulación informativa y al trabajo de los periodistas a quienes no se les considera independientes (Jérez, Sampedro y Bar, 2000). La televisión ha dejado de estar mitificada como en los primeros momentos de su desarrollo y se ha instalado en el ámbito de lo cotidiano. En este proceso de desencanto, pierde su habilidad de conectar con el espectador.

“Al pasar de una representación de funciones predominantemente sacra a otra predominantemente profana, la televisión parece perder fuerza en la acogida de sus mensajes, recibida desde la distancia afectiva de un producto de consumo del que se sabe ya que es mero producto de consumo” (Callejo, 1995:91).

Como se aprecia en los grupos analizados, no se lee prensa de pago, sino sólo gratuita. Destacamos este hecho porque la creencia en la manipulación de los medios aumenta entre las personas que no suelen leer prensa habitualmente (Ariel, Sampedro y Baer, 2000).

Paloma: A mí me parece también que está muy manipulado, absolutamente manipulado, la gente que conozco que...amigos míos que son periodistas me dicen: si es que tengo que escribir lo que ellos quieren vender, no lo que yo quiero decir. Entonces, al final, es un poco de quién tiene los medios...todo, pues, no sé, pasa lo mismo con el periódico.

(G2: Mujer española 30-39 años).

Ramón: Pero eso es como las guerras que hay por ahí. O sea, yo he “estao” en Belgrado cuando la guerra de los Balcanes (...). Los medios españoles que estaban ahí, no podían grabar imágenes, ehh. Ellos daban... O sea, el Gobierno daba las imágenes al resto de países, o sea, lo que se veía aquí, los telediarios de aquí, lo que el Gobierno dejaba que saliera. Lo demás se censuraba.

Ramiro: Claro, ellos querían que tú vieras lo que ellos quieren.

Ramón: Entonces, dices tú, vale lo que me está llegando a mí, eso es como el teléfono roto, ¿no?

Ramiro y Román: Sí.

Ramón: De cómo sale a cómo llega, no tiene nada que ver. Entonces, dices tú, venga prefiero no creerme nada. Quedarme con la información y fuera, y ya está.

(G1: Hombres españoles; 20-39 años).

Por último, en los grupos se observa una barrera intracultural referida al género. Una de las participantes, considera que los informativos están dirigidos al hombre, como refleja el hecho de conceder un espacio de tiempo considerable al deporte. Opinión que sirve justificar el desinterés y la apatía. Sin embargo, la menor disposición de la mujer hacia la *res pública*, especialmente la de aquella que vive en el ámbito privado, es una realidad social ya investigada (Callejo, 1995). Si bien el argumento se interpreta como una auto-justificación para no estar informado es cierto que el tema del género sale a relucir en diversas ocasiones durante el transcurso del grupo de mujeres (G4) Por último, no se advierten diferencias por edad.

Paloma: A mí me parecen sucesos, me parece una vergüenza lo que hacen con lo que llaman noticia, o sea, nos ponen un cuarto de hora de futbol que está destinado básicamente al hombre y luego, te hablan de que no hay machismo pero, ¿qué estáis haciendo con un cuarto de hora de fútbol?

(G2: Mujer española; 30-39 años).

Por otro lado, las nuevas tecnologías como Internet han irrumpido con fuerza. En algunos individuos, la red desbanca a la televisión como medio hegemónico (aunque se ha de considerar esta tendencia todavía como minoritaria). Los datos generales referentes a España y a los de los grupos de discusión realizados (no, así, en la parte cuantitativa de la investigación), la sustitución de Internet por el televisor como medio más importante aún no se ha producido. En todo caso, para quienes hacen uso frecuente de la red, ésta se ha desarrollado como un telón de fondo, donde la función de compañía desempeñada por la televisión o la radio ha sido sustituida por la necesidad de “estar conectado,” tal y como se ha visto en la sección de tecnología.

Por otro lado, hasta el momento, se ha analizado Internet como un medio distinto, contrapuesto a las demás maneras de obtener información (prensa, radio, televisión). Sin embargo, los fragmentos reflejan una realidad evidente: la red ha de entenderse como un soporte multimedia que incluye todo lo anterior. Se trata de un medio en el cual se lee la prensa, se ve la televisión, entretiene y uno se relaciona con otros (redes sociales, chats, foros, etc.). De todas formas, la progresiva convergencia de actividades en un solo medio, no implica una exposición más habitual. La frecuencia varía en función de los intereses, que en el caso de ser informativos, se llevan a cabo con asiduidad, pero no a diario.

Paloma: Yo Internet estoy permanentemente conectada a Internet, todo el día.

Sonia: Yo con la televisión igual todo el día, desde que me levanto hasta que me acuesto (...). Y termina un programa, ala, con otro.

Alicia: No yo no, yo soy mala pal internet, pa' la televisión.

Sol: Yo internet también veo y también veo la televisión, pero vamos...

(G2: Mujeres españolas; 20-39 años).

Eduardo: Igual que el ordenador e Internet. Estás todo el día ahí metido y recabas información de todo tipo, de todo tipo.

(...)

Ramiro: Yo cuando me levanto para ir a trabajar, yo me pongo mi *Telecinco*. Yo veo los informativos, por lo menos para saber qué va a ocurrir. ¿Sabes? A ver cómo va el día y todo esto. Y si, pues a lo mejor profundizo un poquito más. Me meto en Internet, en el teletexto o algo para ver qué es lo que, realmente ha pasado.

(...).

Investigadora: O sea, que todo incluida la prensa, ¿también a diario?

Eduardo: Prensa deportiva, yo. Yo la prensa, lo único que leo es en Internet: la prensa digital.

Román: Yo, a diario, no. Cuando siento la inquietud de ver qué cuentan los periódicos o cuando tengo el tiempo y lo merece y veo un telediario, o partes de un telediario.

Ramiro: Por lo menos, para ponerte un poquito al día.

Ramón: Claro, que no pasen tres días y que no sepas que ha pasado en el mundo.

(G1: Hombres españoles; 20-39 años).

La característica más relevante con relación a Internet es el <<halo de verdad>> del que goza. Frente a la opinión que se tiene con respecto a la televisión, la red parece un ente abstracto donde los contenidos son distintos y están exentos de falsedad. Paradójicamente, la manipulación que los españoles de la muestra denuncian no se percibe como algo común y generalizable a todas las fuentes de información. No se pone en relación con tendencias más globales tales como la propiedad de los medios en pocas manos, el mantenimiento que estos efectúan del *status quo*, etc. La ausencia de asociación entre causas y resultados, así como la circunstancia de la novedad de Internet, conceden a este medio, o mejor dicho, a la información transmitida mediante esta tecnología una confianza *a priori* en su verosimilitud. El desencanto y la desmitificación recorrido por la televisión todavía no se ha producido en de la red.

Ramón: Lo que te dice Antena 3, te dice *Telecinco*. ¿No ha pasado nada en el mundo que están todos hablando de lo mismo? ¿Sólo esto? No me lo creo. No me lo creo. Te quieren tener todo el día dormido, tío.

Román: Lo que pasa, en Internet, donde encuentras la información verdadera.

Ramón: Por lo menos tienes varias versiones de las cosas.

(G1: Hombres españoles; 20-39 años).

Sol: Las veces que *me he querido informar de verdad...yo miro Internet*, como tenga que...yo, por ejemplo, me he ido a Internet. Me informo de economía en *El Economista*, que es una página de internet, me meto...vamos yo es que los telediarios hay veces que ni los veo... Busco noticias muy concretas

Andrea: Yo donde mejor.

Alicia: Es donde mejor te enteras.

(...)

Sonia: Pero si es que es algo así específico lo busco en internet, es que es mucho mejor...

(G2: Mujeres españoles; 20-39 años).

Finalmente, se ha de mencionar que no se aprecia un uso diferenciado de la red por género o edad. La distinción por sexo y edad se encuentra entre los no usuarios. En el grupo de mujeres se halla en dos posiciones discursivas reacias a Internet. Una se manifestó como tal (“*Yo soy muy mala pa’ Internet*”) y la otra opta por el silencio estructural. En el colectivo masculino, sólo una posición discursiva no se pronuncia. En los tres casos, se trata de individuos situados en la década de los treinta, casados y con hijos donde las mujeres, son amas de casa, tal y como se ha señalado anteriormente en la sección.

En lo que respecta a la radio, ninguno de los españoles consultados señala utilizarla como fuente de información, lo cual indica lo obvio: o no se produce (lo cual no deja de ser improbable) o el consumo del medio con esta finalidad es escaso, y por lo tanto, al no

considerarse relevante, no se señala. Los resultados de otras investigaciones parecen ratificar la primera opción. El uso de la radio se decanta cada vez más por la radio-fórmula y los magazines (Ariel, Sampedro y Bar, 2000:120).

b). Marroquíes

Antes de comenzar el análisis de las opiniones vertidas por los participantes en los grupos de discusión, resulta pertinente recordar cuál es el consumo de los medios de comunicación que hallamos en las encuestas. La televisión es el medio más consumido con un 80% de individuos que dicen verlo todos los días. La exposición diaria al resto de los medios es muy inferior y sólo alcanza un tercio, o menos, de la población de la muestra. Así, Internet supone un 33%, la radio un 31% y los periódicos y las revistas un 21%.

Asimismo, se expone resumidamente los medios de comunicación que se dirigen a esta comunidad en España o tratan acerca de la nueva realidad social de la inmigración.¹²⁹ Esto es, en primer lugar, se indaga en la oferta étnica y posteriormente, se ve cómo y cuáles son las pautas de consumo de la demanda.

Se comienza el análisis por la televisión, pues se trata del medio más consumido. La cadena autonómica, *Telemadrid*, emite los sábados a las seis y media de la mañana *Noticias Sin Fronteras*. Este programa es un espacio de informativos autodenominado multicultural, dado que se presenta en diversos idiomas: inglés, árabe, chino y español. El público objetivo es la población inmigrante en la CAM. El contenido de los apartados se centra en convocatorias, cursos, seminarios, y actividades dirigidas a los extranjeros. La doctoranda se entera de su existencia a través del grupo de discusión de hombres marroquíes. Si bien, por la conversación mantenida,¹³⁰ no parece que su repercusión vaya más allá de conocer su

¹²⁹ No se pretende realizar un análisis exhaustivo de cada medio, ni abarcar toda la oferta. Se eligen aquellos medios que se consideran más representativos, o que son mencionados por los propios marroquíes en los grupos de discusión.

¹³⁰ *Abdesalam*: Pero hay un programa que se habla en árabe, ¿eh?

Nassim: La desconozco.

Mahfud: La echan los sábados, yo creo, en *Telemadrid*.

existencia. Claramente, con el día elegido y el horario de emisión establecido, más que al público inmigrante, se dirige a individuos que, por algún motivo, se encuentren despiertos y viendo la televisión a esas horas.

Destino España es un programa de Radio Televisión Española (RTVE) como *Españoles en el Mundo*, pero basado en las historias de vida de los inmigrantes en España. En este caso, el público objetivo es la población española y no los extranjeros que retrata. Los objetivos del programa son muy explícitos en esta cuestión. Se pretende “redescubrir el país” a través de los ojos de los inmigrantes. Se emite los martes a las 23:00, después de *Españoles en el Mundo*. Comenzó su andadura el 6 de enero de 2010 y desde entonces hasta el 10 de julio de 2010 se han retransmitido diecisiete programas. Sólo en cinco de ellos, es decir, en un 29% aparecen reflejado algún personaje marroquí. La mayoría de los extranjeros proceden de países europeos, latinoamericanos y algunos de China. Por el contrario, los africanos son una minoría infrarrepresentada. El modo en el que se muestra a los marroquíes ante el espectador es indicativo de la imagen que se pretende transmitir, y por lo tanto, del público a quien se dirige el espacio. Se trata de un programa que, sobre una base aparentemente multicultural, refleja muchos tópicos de cómo el español ve al otro musulmán. En este caso concreto, a los ciudadanos marroquíes. Preguntas del tipo, ¿somos los españoles tolerantes?, requieren por parte del entrevistado, una respuesta evidente. Los cinco individuos retratados (Rachid en Calatayud; Simo en Toledo; Milad en Cáceres; Abdul en Benidorm y Aziz en Andújar) pertenecen a una clase social media, adquirida como fruto del trabajo labrado desde abajo. Son un ejemplo de individuos emprendedores que han vivido un proceso de ascenso social. Todos ellos son personas muy integradas con amigos españoles (alguno casado con española) y queridos por la comunidad en la que residen. Mediante frases del estilo de: “España, destino final,” “me siento más toledano, más español que los españoles,” “en Marruecos me siento sólo, como un extranjero” o “me siento muy a gusto con la sociedad entera” ejemplifican el punto de vista asumido por el programa: ofrecer una imagen positiva de inmigrantes integrados, queridos y aceptados por

Nassim: Ahh, en Telemadrid, en *Telemadrid*. Sí, los domingos. Echan una china, un chaval ecuatoriano y un árabe. *Noticias sin Fronteras*, se llama.

su entorno. Por ejemplo, difícilmente los marroquíes de la muestra de esta investigación (recordemos que la parte cuantitativa reflejaba que el 88% disponen en los hogares de unos ingresos inferiores a 1,500 euros) pueden sentirse identificados con personas de una clase social superior, alguno distanciado del Islam, y en definitiva, que han optado por una integración de tipo asimilacionista.¹³¹

Entre las retransmisiones internacionales, desde el reino alauí destaca *Marruecos Digital*. A través de este portal puede verse el informativo en español de la *Société Nationale de Radiodiffusion et de Télévision* (SNRT), antigua RTM. En una entrevista realizada por el propio medio al presentador del telediario, Yassin Drissi,¹³² la entonces nueva cara del programa fijaba como público objetivo a los intelectuales marroquíes, así como al público de habla hispana en Marruecos, a la comunidad marroquí en España y a los nacionales de este país en América Latina.¹³³ El objetivo declarado del informativo es ofrecer la visión marroquí de las noticias a la opinión pública española y “tratar de explicarla las posturas respecto a diferentes temas de interés común.”¹³⁴ La experiencia obtenida a través del trabajo de campo y los grupos de discusión demuestra que nadie menciona este telediario como fuente de información. Es decir, ni tan siquiera se nombra. Sólo los conocidos marroquíes de la doctoranda en la universidad conocen este medio de comunicación y tampoco suelen acudir a él. Por lo tanto, y dado el desconocimiento general sobre la cadena entre la población, carecemos de la perspectiva *emic* para decir cuáles son las razones de su fracaso. Nuestras hipótesis al respecto hacen referencia a un conjunto de factores. Por un lado, la definición del público objetivo es excesivamente amplia, incluye tanto a marroquíes como a españoles en contextos dispares (marroquíes en América Latina, marroquíes en España y españoles en Marruecos). Por otro lado, la retransmisión se realiza a través de Internet, lo cual, no es la forma que uno de sus *targets* declarados (los

¹³¹ Para conocer una perspectiva contemporánea acerca de cómo un marroquí percibe el racismo de la sociedad española, véase: Nini, Rachid (2002).

¹³² “Damos a conocer las evolución de las relaciones entre España y Marruecos.” <www.marruecosdigital.net/xoops/modules/wfsection/article.php?articleid=3077> Publicado el 9 de abril de 2009 [Consultado en julio de 2009].

¹³³ Fuente: *Ibid* (enlace reseñado en la cita anterior).

¹³⁴ Fuente: *ibid*.

marroquíes en España) utilizan para informarse. Asimismo, el descrédito que el poder marroquí tiene entre una mayoría de sus nacionales en España, no favorece la credibilidad informativa de un medio dependiente del Estado. Por último, el éxito de otros medios procedentes del mundo árabe (*Al Jazeera*) y la visualización de contenidos informativos de la sociedad de recepción tienen como consecuencia una potencial saturación del mercado. Esto es, la oferta debería de ser muy superior cualitativamente para encontrar un hueco donde posicionarse.

A diferencia de la televisión, en la parte cuantitativa de la investigación se ve que el uso de Internet como fuente de información es una tendencia minoritaria. El 33% de los marroquíes de la encuesta dijeron utilizar la red a diario. Gracias a los grupos de discusión se ha podido averiguar que el uso concedido a la red se orienta al entretenimiento. Existen rotativos a través de Internet dirigidos a la comunidad árabe y marroquí en el mundo como *Al-Kalima* o *Yabiladi*, pero ningún participante (ni tampoco en el trabajo de campo realizado), menciona consultarlo. De hecho, el conocimiento de la existencia de estas páginas procede de personas relacionadas con el mundo universitario. Un amigo marroquí de la facultad le habla a la doctoranda de *Al-Kalima*. Por su parte, Ana Planet, profesora en la Universidad Autónoma de Madrid, comenta que suele consultar *Yabiladi*. Con estas anécdotas, se pretende ilustrar el reducido nivel de penetración que tales medios tienen entre la generalidad de la población marroquí en la Comunidad de Madrid. A continuación, se elabora una breve reseña de cada uno de ellos.

Al-Kalima es una revista bilingüe (árabe e inglés), únicamente electrónica, de literatura y pensamiento laico cuyo objetivo, según Fernández Parrilla (2007) es abrir la mente de los musulmanes hacia otras realidades.

“En su manifiesto del número inaugural proclama su deseo de convertirse en un “foro independiente” y el “discurso crítico,” en unos tiempos en lo que esos espacios se encuentran “en retroceso” en el mundo árabe. Baste (...) la imagen del manifiesto de que ese “velo que desciende sobre los rostros de las mujeres como una manifestación visible del fundamentalismo creciente ha descendido también

sobre las mentes de muchos hombres,” para situarnos en unas coordenadas no por conocidas y minoritarias, obsoletas, y menos aún en estos tiempos” (Fernández Parrilla, 2007:95-96).

Yabiladi.com-Le Maroc à portée d'un clic es un portal multimedia dirigido a la comunidad marroquí en el mundo, aunque se sobreentiende, que su público objetivo se encuentra, fundamentalmente, en Europa. Dividido en diversas secciones (magazine, comunidad, multimedia, servicios y viaje), ofrece al internauta información sobre la actualidad desde una perspectiva marroquí a través de noticias entrevistas, etc. Asimismo, a través de la página se accede a *Yabiladi TV* o *Yabiladi Radio*. Si bien la primera no puede considerarse un canal en sí, sino que pueden verse colgados una serie de vídeos (entrevistas principalmente, pero también reportajes y noticias) sobre la actualidad. La radio puede escucharse en formato MP3, si bien las veces que se trata de acceder ha sido imposible, ya que no se encuentra operativa.¹³⁵

En el sector de la prensa y circunscrito al ámbito nacional, el rotativo *Sí, se puede. El periódico de la integración* comenzó su andadura en el 6 de diciembre de 2004.¹³⁶ Se trata de un periódico destinado a al colectivo inmigrante, gratuito y de periodicidad semanal. Tiene presencia en las provincias de Madrid, Cataluña, Comunidad Valenciana y Región de Murcia con una tirada total de 185.00 ejemplares. En la Comunidad de Madrid se distribuyen 100.000 unidades repartidas entre la capital y los municipios de la zona sur y oeste, así como el Corredor del Henares.¹³⁷ La forma de reparto más habitual varía en función del lugar. Así, en Madrid y Barcelona, las bocas de metro son un punto fundamental (siempre según la información aportada por Ignacio Castiello, director del rotativo). Asimismo, se utiliza un método de distribución denominado “segunda red” que

¹³⁵ Operación que se ha realizado en diversas ocasiones durante el mes de julio de 2010.

¹³⁶ Existen varias cabeceras gratuitas dirigidas a inmigrantes en la Comunidad de Madrid. Se ha elegido investigar *Sí, se puede*, pues se trata de un rotativo que edita una edición especial dirigida al público marroquí. Circunstancia que no se ha encontrado en otros medios escritos destinados al colectivo extranjero. Por otra parte, *Sí, se puede* es el segundo rotativo en importancia detrás de *Latino*.

Cabe añadir, que la fecha corresponde a la edición de Madrid. En el resto de España las fechas de edición son posteriores. Gran parte de la información obtenida es producto de una entrevista por correo electrónico con el director del medio: Ignacio Castiello (8 de julio de 2009).

¹³⁷ Fuente: *ibid*.

consiste en dejar ejemplares en lugares frecuentados por inmigrantes (locutorios, establecimientos de alimentación, centros sociales, etc. Con una periodicidad mensual se edita *Sí, se puede Marruecos*,¹³⁸ un especial disponible todos los terceros fines de semana de mes. Escrito en castellano y árabe clásico pretende llegar a los árabes instalados en España y no se circunscribe a la comunidad marroquí en particular. Ningún participante menciona este periódico. Tras la entrevista por correo electrónico, se quiso contrastar la información aportada por Castiello acerca de los puntos de reparto de “segunda red.” La intuición nos indicaba que los puntos de distribución no eran tan numerosos como señala el director del periódico.¹³⁹ Por tanto, la doctoranda se dedica a “peinar” la zona del distrito de Tetuán habitada por marroquíes para averiguar si el periódico, y su especial mensual, se distribuyen con frecuencia en ese distrito. La experiencia de campo consistió en acercarse un sábado de julio (2009) en el día de distribución de *Sí, se puede Marruecos* a los locutorios, carnicerías *halal*, peluquerías, tiendas árabes de todo tipo (incluidos bares) y cualquier lugar frecuentado por inmigrantes de esta nacionalidad. Durante la búsqueda no se encuentra a nadie que siquiera hubiera oído hablar del especial dedicado a Marruecos. No obstante, algunos marroquíes, afirman conocer la cabecera *Sí, se puede* aunque aseguran no haberla leído nunca. Si bien, se trata de una experiencia que no puede ser generalizable, pues se realiza sólo un día y en una zona concreta de Madrid (aunque con mucha población de esta nacionalidad, y por lo tanto, *target* evidente para el rotativo), parece que la distribución no obedece las indicaciones sugeridas en la entrevista. Asimismo, se lleva a cabo un pequeño análisis de contenido para averiguar el tipo de noticia destacada como principal en cada portada. El objetivo es averiguar la oferta noticiosa y conocer qué fija el medio como asunto de interés para el inmigrante, en general, y el marroquí, en particular. Para ello, se ha seleccionado una muestra de cuarenta

¹³⁸ El primer número de este especial sale a la luz el 22 de noviembre de 2008.

¹³⁹ La doctoranda vive en el distrito de Tetuán y jamás había tenido noticia del rotativo.

ejemplares (entre el 27/09/2008 y el 27 /06/09) de la edición de Madrid en versión papel.¹⁴⁰

La *tabla 2.1* muestra los resultados:

Tabla 4.1: Portadas diario “Sí, se puede”

Sección	Nº Total	%
<i>Inmigración</i>	14	35,0%
<i>Nacional</i>	1	2.5%
<i>Internacional</i>	3	7.5%
<i>Sociedad</i>	10	25,0%
<i>Deporte</i>	2	5,0%
<i>Espectáculos</i>	7	17.5%
<i>Otros</i>	3	7.5%
<i>Total</i>	40	100,0%

Fuente: Elaboración propia.

Como es previsible en un periódico dirigido a inmigrantes, la mayor parte de las noticias (35%) tienen una vinculación directa con este tema. También son altos los porcentajes de *Sociedad* (25,0%) y *Espectáculos* (17.5%); características que tampoco resultan del todo sorprendentes, pues es frecuente en otros gratuitos como pueden ser ¡*Qué!* o *Metro*. La seña de identidad más significativa de *Sí, se puede* consiste en que casi todas las noticias, con independencia de la sección a la que pertenezcan, están vinculadas con la inmigración. Así, una noticia de *Sociedad* como es: “Baltasar sin pintar” (3 de enero de 2009) también podría haber sido incluida dentro de inmigración, puesto que de un acontecimiento religioso-festivo como es la cabalgata de Reyes, se utiliza como medio para incluir a la gente de color. Otro ejemplo, también de *Sociedad*: “Los chinos reciben al buey” (31 de enero de 2009). En esta noticia se aprovecha al acontecimiento para dar a conocer la fiesta china de Año Nuevo.

En todo caso, lo relevante del análisis de contenido realizado es que ninguna de las cuarenta portadas investigadas tiene como noticia principal un acontecimiento que haga

¹⁴⁰ *Sí, se puede* ofrece el acceso a la edición impresa del periódico a través de Internet, donde se pueden descargar todos los números desde el 16/06/07 o consultar la versión web. <www.sisepuede.es>

mención específica a Marruecos o la población marroquí en la Comunidad Autónoma de Madrid, mientras sí lo hace con otros colectivos. Esta circunstancia, así como la opción editorial por el árabe clásico en el especial mensual, cuyo objetivo es ampliar el público objetivo para no circunscribirse únicamente a los marroquíes, son un error que puede estar incidiendo en el que poco éxito que este periódico tiene entre la población. Asimismo, y según lo investigado por Pumares y Mijares (Pumares, 1996; Mijares, 2007)¹⁴¹ acerca de los deficientes conocimientos del árabe clásico dentro del colectivo, dicha apuesta es probablemente una equivocación. El árabe clásico es una barrera para gran parte de los más de 746.760 marroquíes¹⁴² presentes en España, mientras que la potencial ganancia en lectores arabo-parlantes, no es numéricamente comparable.

Dada la naturaleza multimedia del grupo, *Sí, se puede*, cuenta con presencia en radio (e Internet). *Sí, se puede Radio* no es una radio como tal, sino un espacio dentro de una cadena. Durante año y medio, *Sí, se puede Radio* tuvo un programa propio en *COPE Madrid 2*, emisora de ámbito regional. Desde 2007 cuentan con un espacio propio dentro del programa “Nuevos ciudadanos” de *Punto Radio*. La emisión semanal tiene lugar los sábados de 15:00 a 16:00, aunque también se puede acceder a ella a través de la página web del diario en formato mp3.

También es conocido el *Grupo Raíz* que tiene las cabeceras segmentadas en función del público objetivo. Las revistas *Raíz* están editadas por Copernal Publishing y sale al mercado con una periodicidad mensual. *Raíz Marruecos* es una publicación bilingüe en árabe y español (Sabés, 2009) que cuenta con 45.400 lectores según la EMI 2008. Al igual que el especial sobre Marruecos de *Sí, se puede*, ningún participante menciona leerlo. Sin embargo, sí hemos podido comprobar la presencia de esta revista en diversos puntos del distrito de Tetuán.

¹⁴¹ La investigación de Mijares se circunscribe a la población escolar que estudia árabe clásico en el marco del Programa de Enseñanza de Lengua y Cultura de Origen (ELCO) de la CAM.

¹⁴² Marroquíes empadronados en España a fecha 5 de enero de 2011. Se trata de cifras aún provisionales, pues los datos son un avance del padrón de 1 de enero de 2010. Datos que, en estos momentos, todavía no están disponibles de modo definitivo. Fuente: <www.ine.es/jaxi/tabla.de> [Consultado el 5 de enero de 2011].

Contemplado el panorama mediático, se va a ahondar en las características generales del consumo de los medios, así como en la relación específica que los marroquíes mantienen con la televisión, Internet, la prensa y la radio.

Se comienza por la televisión pues, como ya se ha dicho, es el medio hegemónico. El primer rasgo que merece atención es la extensión de la parabólica entre la población. Desconocemos los datos cuantitativos al respecto, pero una observación de campo, por superficial que sea, enseguida, muestra que la posesión de este aparato es muy frecuente. Según un estudio realizado para conocer el consumo de la televisión por satélite de la comunidad marroquí en Bilbao, la mayoría de las personas que cuenta con antena parabólica, recibe la señal por *Arabsat* (Amenazaga *et.al.*, 2001).¹⁴³ Entre los motivos alegados para instalar el satélite, se encuentran mantener el contacto con el mundo árabe, la comodidad de escuchar la televisión en la propia lengua, la socialización cultural de los hijos o estar al tanto de noticias religiosas (Amenazaga *et.al.*, 2001). Por el contrario, quienes no consumen habitualmente este tipo de retransmisiones explican que se debe a la falta de interés, así como la utilidad que supone escuchar televisión en español para aprender el idioma. Muchos de los argumentos hallados por Amenazaga *et. al.* coinciden con los de nuestro propio estudio. En la segunda cita, que se expone a continuación, la participante se confunde con la pregunta de la doctoranda y entiende que se le inquiriere acerca de si prefiere la televisión marroquí o la española. Lo interesante de la respuesta estriba en las razones que ofrece. Su afición por la televisión marroquí procede de la facilidad que supone escuchar los contenidos en la lengua materna..

Loubna: Pues a mi yo siempre mirando la tele porque quiero aprender español bien por eso, escuchando a veces me quedo viendo dibujos, a veces...

(...).

¹⁴³Un informante nos cuenta que además de *Arabsat*, también podían considerarse principales *Nilesat* y *Hotbird*. Asimismo, *DBS* (digital broadcasting satellites) es la tecnología utilizada por las antenas parabólicas que emiten en Europa, ya sea *Orbit TV*, *Arab Radio*, etc (Karim, 1999). Por lo tanto, imaginamos que *Arabsat* *Nilesat* y *Hotbird* utilizan el mismo dispositivo.

Hafeza: Yo también...

Loubna: Español para repetir la palabra...

(G4: Mujeres marroquíes; 20-39 años).

Moderadora: ¿Y qué ves más, la televisión marroquí o la televisión árabe? En general.

Nur: En general, la televisión marroquí.

Moderadora: La televisión marroquí en general. ¿Y por qué más la televisión marroquí?

Nur: Porqué más es mi idioma primero, yo hablo francés bien, español, entender bien mi idioma y muchas cosas. Es muy mal dice mi marido, mejor español para entender bien, para aquí, si vivimos aquí, mejor español. No lo sé, yo prefiero canal de mi país.

(G6: Mujeres marroquíes; 30-39 años).

Entre los canales más populares, *Al Jazeera* ocupa el lugar mayor importancia. Los participantes destacan de la cadena qatarí, la virtud de ofrecer análisis de la información y una pluralidad de opiniones que no se encuentra en otros medios (incluidos los españoles), así como acercarse a los acontecimientos del mundo árabe, realidad que sienten muy cercana (como se verá en otros apartados, la proximidad emocional parece más fuerte en lo relacionado con lo árabe que con lo marroquí). Ocho participantes (cinco hombres y tres mujeres) manifiestan tener antena parabólica en sus casas. La tónica general de los grupos apunta a la combinación de medios españoles o árabes como modo de informarse. En función del contenido o del momento del día, se elige uno u otro.

Mulay: Yo *La Primera* y la *Cuatro* cuando los deportes, ¿sabes? A las tres. Y también suelo ver mucho *Al Jazeera*, por la noche cuando te vas a dormir.

Nassim: Los deportes de las tres, los de *Telecinco*.

Mahfud: Cuando dice *Al Jazeera*, yo lo he visto también, yo creo que casi la mayoría de los marroquíes y de los árabes escuchan esta cadena (...). Uno busca mucho los análisis, lo que digan estos, lo que digan otros.

Moderadora: ¿Y dónde buscáis los análisis? (...)

(Mulay y Ahmed hablan entre ellos. *Ahmed:* “no te vayas al ABC porque te tiro un agua”).

Mahfud: Pues, por ejemplo, en los periódicos. Pues en *El País* por ejemplo. Claro es que depende porque claro, puedes tener una razón contraria, por ejemplo. Lo que pasa por ejemplo en *Al Jazeera* cuando hay un tema importante por ejemplo, ellos le dan mucha importancia por ejemplo, ¿me entiendes? Y ahí más o menos uno ve todas las opiniones.

Moderadora: ¿Y los demás también os gusta informaros a través de *Al Jazeera*?

Ahmed, Mulay, Mourad: Sí.

Nassim: Es que *Al Jazeera* te informa más de la situación de los países árabes, sobre todo.

Ahmed: Y te dan información del mundo entero, te dan la información y luego te ponen letras abajo en francés o en árabe, de qué ha pasado en todo el mundo.

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

Moderadora: Y las que tenéis televisión parabólica (...) ¿qué canales veis? (...).

Sayyida: No, no tengo, pero es que me engancho si lo tengo. Cuando entro en una casa que tiene *parabole*, es que me engancho y me quedo así...entonces prefiero no tenerlo en casa.

Salima: Todo...

Zawra: A mi yo estoy enfadada (enfatisa enfadada) de *Al Jazeera* con mi marido, porque pasa todo el día que dan fútbol, todo en las noticias, yo estoy harta de las noticias.

Salima: Sí, sí, pero, *Al Jazeera* da todas las informaciones de todo el mundo sí. Pero hay Francia también, televisión española...

Sayyida: Más informaciones también árabe dan más, más que en los europeos (...).

(G4: Mujeres marroquíes; 20-39 años).

El interés por las retransmisiones en árabe, especialmente de cadenas como *Al-Jazeera*, es un hecho evidente. Ahora bien, conocer las razones de ese interés es un asunto sujeto a interpretación. Como apunta Amenazaga *et.al.* (2001) una de las razones que apuntan al éxito de la parabólica reside en la popularidad que ésta tiene en el propio país de origen. En Marruecos un 29% de los hogares (HCP, 2000-2001: 58) cuenta con parabólica, frente al 13% español (Amenazaga *et. al.*, 2001). Por lo tanto, la internacionalización mediática parece una tendencia propia del país de origen y no una consecuencia de la migración.

Tradicionalmente, se ha pensado que los medios de comunicación sirven para reproducir las identidades colectivas de los grupos en diáspora y potenciar las “comunidades imaginadas”. Los resultados de esta investigación no permiten extraer datos concluyentes. Los grupos de discusión no versan sobre el uso que este colectivo hace de los medios, sino que es uno de los muchos temas abordados. Sin embargo, se intuye una tendencia contraria a las teorías sobre la diáspora tan en boga. A modo de ejemplo, cuando se generaliza y se habla de todo un colectivo como “diáspora” no se están teniendo en cuenta factores esenciales en el comportamiento televisivo como es la diferenciación ante el medio, en función de clase social de pertenencia (Callejo, 1995). Éstas constituyen auténticas subculturas (Callejo, 1995) y de existir, este tipo de vínculo habría de entenderse desde un punto de vista desnacionalizado. Esto es, no marroquí, sino de una cercanía al mundo árabe en general. Si la realidad responde a como se argumenta aquí, cabe preguntarse si puede denominarse diáspora a un colectivo cuyo comportamiento ante los medios no hace referencia al Estado de procedencia.¹⁴⁴ Aunque en los grupos de discusión realizados, no existe un auténtico debate sobre este asunto porque quien emite un juicio desfavorable hacia los medios de comunicación marroquíes, y se genera una disputa

¹⁴⁴ Somos conscientes de que el término diáspora se acuña para referirse a los judíos, ejemplo paradigmático en la historia de pueblo sin nación. No obstante, y con la excepción hecha para este colectivo en concreto (tampoco válida en la actualidad, pues cuentan con un Estado nacional), el concepto de diáspora requiere de las personas adscritas a tal categoría una vinculación con un país.

dialéctica con opiniones contrapuestas. Si bien, posteriormente, cuando se habla de otras cuestiones, se vuelve a incidir en la calidad informativa de *Al Jazeera* mientras la leve crítica o el silencio estructural impera en relación a los medios marroquíes.

Abdesalam: Pero la mayoría de la gente, es que tampoco es interesante la televisión marroquí.

Mulay: Opinión personal (se dirige a Abdesalam).

(...)

Abdesalam: ... para mucha gente no es importante lo que es la cadena marroquí. Es una opinión personal.

[En un extracto referido a otra cuestión]. *Mahfud*: Pero es una información limitada, siempre [la ofrecida por la televisión marroquí].

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

En todo caso, futuras investigaciones habrán de estudiar la actitud ante los medios por parte de este colectivo. Con independencia de dónde se dirija la atención (mundo árabe/sociedad receptora) se aventura que el impacto de la televisión es mayor que entre la población española, pues los marroquíes de la muestra están en términos generales, más desinformados. Hecho que se atribuye a diversas circunstancias. En primer lugar, a su condición popular, y por lo tanto, al tipo de consumo propio de este sector de la población: la búsqueda de evasión (Callejo, 1995).¹⁴⁵ Exteriorizar este desinterés en público resulta analíticamente significativo porque denota que, no estar al corriente de la actualidad, no es algo mal visto. Quizá, se asume que tal actitud es poco práctica, pero nada más. En segundo

¹⁴⁵ El comportamiento frente al televisor constituye una auténtica subcultura en función del estrato socioeconómico de pertenencia según ha investigado Callejo en *La audiencia activa*. Como explica en la siguiente cita, la actitud frente al medio, están determinados por las condiciones materiales (*Cada sector social habla de la televisión según su cultura, lo que puede entenderse, desde una matriz más profunda* [Callejo, 1995:257]); y culturales (*las clases populares manifiestan su inclinación hacia una televisión para la evasión. La estrategia que subyace a esta preferencia es la de aislarse en una estructura social que parece producirles pesar. Proyección en el tiempo, "resto" de la televisión de un ámbito, para al menos, poner entre paréntesis los problemas. Momento para no seguir los dictados exteriores por unos sectores sociales en posiciones socialmente subordinadas* [Callejo, 1995:259]).

lugar, se atribuye a la imposibilidad de participar en el espacio público como ciudadanos de pleno derecho. Así, se entiende que el interés se enfoque hacia cuestiones que les afectan directamente, como las modificaciones en la legislación o la polémica en torno al *hiyab*.

Abdellah: A mí también no me aporta mucho lo que sale en la tele, y ya está.

(Risas).

Mourad: Pero tiene que haber noticias para saber lo qué pasa cada día.

Abdellah: Cuando hay algo muy importante sale en la tele, un terremoto o algo, todo el mundo lo conoce y punto.

Mourad:...pero a veces la ley se cambia, por ejemplo de papeles se cambia o algo y tienes que saber.

Nassim:...si escuchas las noticias, media hora al día no hace nada.

Mourad: Porque aquí en España, cada día otra ley.

Mahfud: Si hay un tema por ejemplo que está cerca, por ejemplo, que sí afecta.

Mulay: El tema del *hiyab*, que está recién en Francia.

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

Para algunas personas, la pequeña pantalla es, prácticamente, el único lugar donde acuden para informarse. Y como es ya sabido, cuánto más tiempo se le dedique, mayor es su influencia. La desinformación no es cualitativamente igual entre hombres y mujeres. Existe en este ámbito una neta frontera intracultural por sexos. En términos generales, las mujeres están menos informadas que los varones. La asimetría en relación al conocimiento del mundo exterior entre los sexos se vincula a los papeles ocupados por la mujer en la sociedad de origen, circunscrita al ámbito privado. Tradicionalmente, en la cultura mediterránea, el espacio público ha sido el lugar “natural” del hombre por lo que es lógico que exista un mayor interés de los varones por conocer los contenidos informativos (véase la anterior cita de una posición discursiva que protesta porque su marido ve *Al Jazeera*

continuamente). Esta situación se ha modificado en la medida en que la mujer ha accedido al mundo laboral, tanto en España como en Marruecos. La diferencia entre ambos países reside en que el trabajo femenino está bastante normalizado en la sociedad española, mientras en la marroquí se encuentra en pleno proceso de cambio. Con lo cual, la “normalidad” de la participación femenina en el ámbito público marroquí está sujeto a más consideraciones que en España y depende mucho de la familia, la clase social, el estado civil, el tipo de trabajo que se ha de desempeñar, etc.

Otro rasgo que se detecta en el discurso de las mujeres es la identificación con un presentador como gancho para ver un programa informativo. Característica que, como otras vistas hasta el momento, se relacionan con un comportamiento genereizado con respecto a la pequeña pantalla, propio de las mujeres de las clases bajas (Callejo, 1995).¹⁴⁶

Moderadora: ¿Y (...), las noticias?

Sayyida: En *La Sexta* y *Telecinco* por la tarde.

Zawra: *Telemadrid* en la mañana.

Loubna: A mí siempre a las 9 en *La Primera*, además Lorenzo Milá es más (...).

Sayyida: Explica más...

Loubna: Explica mejor.

Zawra: Yo, *Telemadrid* por la mañana paso todo o *La Primera* que hay algunas noticias muy largas o escucho, por ejemplo, lo que me dice mi hermana o mi madre y luego como eso...

(G4: Mujeres marroquíes; 20-39 años).

¹⁴⁶ La siguiente cita de Callejo ahonda en el porqué de este reconocimiento: "*Centran su discurso en el reconocimiento (identificación valorativa) o rechazo de los contenidos internos al medio: de los mensajes que la televisión produce a través de la pantalla, programas; y sobre todo, de los presentadores*"(Callejo, 1995:257).

En la anterior cita señalada también se aprecia como, para algunas personas, el conocimiento del mundo exterior se encuentra mediado, por familiares y/o amigos. En este sentido, se verifica aquí la teoría del doble flujo *-two-step-flow-* de Lazarsfeld y Katz formulado en *Influencia Personal* (1955) donde se subraya la importancia de los grupos primarios en la opinión pública, dado que es en ese espacio donde se genera una segunda mediación o proceso de influencia hacia el resto del público. Los académicos concluyeron que el poder de los medios de comunicación es relativo y es más susceptible de influir a las personas socialmente aisladas.

La última consideración que se destaca del extracto previo es la preferencia mayoritaria hacia el consumo de los medios españoles, en detrimento de los árabes. Aunque, esto pueda ser probablemente explicado ateniéndonos a que sólo tres posiciones discursivas, afirman disponer de antena parabólica. Como señala una participante en una cita, si lo tuviera se “engancharía;” por lo que esta inclinación exclusiva hacia los medios españoles parece meramente coyuntural. En términos generales, quienes cuentan con las dos posibilidades, combinan ambas. En todo caso, coincidimos con las reflexiones extraídas de un estudio empírico realizado con población turca en Londres (Aksoy y Robins, 2008). Los autores argumentan que se ha dado por hecho un consumo diferenciado por parte de las comunidades inmigrantes en razón de esta condición. Los académicos sostienen que la investigación sobre el comportamiento ante los medios de las poblaciones inmigradas tiene que hacerse igual que con la población mayoritaria y basarse en las gratificaciones sociales que se obtienen de este consumo. Por su parte, Karim (1992) asegura que: *“La adopción de un modelo de mercado de retransmisión generalista parece mostrar errónea la visión de los estudios culturales que ven en los medios de comunicación de las minorías una resistencia hacia las estructuras y discursos dominantes”* (Karim, 1999: 12).¹⁴⁷ Compartimos la visión de Karim cuando asegura que desempeñen o no los medios de comunicación dirigidos a las minorías un papel étnico, lo que parece claro es que se trata de un campo de estudio todavía incipiente que requiere de más investigaciones para averiguar

¹⁴⁷ Traducido del inglés por la doctoranda (L.F.P).

el alcance de estos para potenciar sentimientos de ciudadanía y cohesión social (Karim, 1999:15).

En todo caso si, tal y como se ha supuesto hasta el momento, la exposición frente al televisor se basara en cuestiones étnicas o de identidad nacional sería lógico suponer un mayor consumo de las cadenas marroquíes. Circunstancia, que como se ha visto en esta investigación, no ocurre porque no resulta “interesante”.

En el apartado correspondiente a la familiaridad con la prensa escrita, los datos cuantitativos indican una clara diferencia intercultural entre los colectivos. El índice de lectura diaria de periódicos y/o revistas puntúa un 46% en la muestra de españoles y no alcanza a una de cada cuatro personas (21%) en la comunidad marroquí.

Pero también se advierten tendencias parecidas en ambos colectivos. En términos generales, y salvo alguna excepción, los rotativos leídos son los de la prensa gratuita. Asimismo, como se puede apreciar con los españoles, en el caso concreto de los hombres, también se mencionan los periódicos deportivos. Y las mujeres, también como sus congéneres españolas, leen menos que los varones. De hecho, la lectura se realiza casi de modo accidental, esto es, si al salir a la calle coincide que hay alguna cabecera gratuita a su disposición. Sólo se encuentra una excepción en una persona cuyo marido era profesor universitario, y por lo tanto, vive en un hogar con un entorno cultural más elevado que el resto de las participantes.¹⁴⁸ (*Mujer 30-39 años: “Yo compro el periódico El País dos veces a la semana”*).

Sayyida: Yo casi todos los días en el metro y en el tren, cuando cojo el periódico, pero cuando estoy en el tren y eso vamos (...).

¹⁴⁸ Loubna es asistenta de profesión y cumplía los parámetros establecidos para formar parte de la muestra. En el momento de realización del grupo de discusión estaba en paro y el único sueldo del hogar era el del marido. La circunstancia de tener un esposo profesor universitario salió a relucir dentro del propio grupo con lo cual no se pudo controlar de antemano. No obstante, no se puede dejar de mencionar, pues aunque, en teoría, cumplía con los requisitos al mismo nivel que el resto de participantes, su vida familiar le sitúa en una posición de clase media, por lo menos de aspiración. Creemos que ha de interpretarse de este modo muchas opiniones de la participante, como refleja el hecho de comprar ella misma el periódico dos veces a la semana.

Salima: Sí, la prensa, bueno por la mañana, sino no conseguimos si salimos tarde, a las diez ya no hay, como no hay, si yo salgo busco y no hay...

(...).

Sayyida: Yo depende si tengo que hacer, pues digamos como dos veces a la semana leo el periódico (...)

(G4: Mujeres marroquíes; 20-39 años).

Los hombres acuden a la prensa de pago con la misma motivación con la que se ve *Al Jazeera*, para buscar un análisis. En otras palabras, para contextualizar la información y así alcanzar una mejor comprensión (véase la cita en la que se habla de comprar *El País*). Aunque lo más frecuente es limitarse a la lectura de prensa gratuita y deportiva. El informe del Estudio de medios para inmigrantes señala que, en Madrid, *20 Minutos* cuenta con 197,300 lectores¹⁴⁹ (2008:8) y *AS* (el más popular entre los deportivos) alcanzaba los 40,700 (Emi, 2008:9) entre el público inmigrante en general.

Nassim: Yo leo el *As* y el *20 Minutos* cuanto te lo regalan en el metro.

Ahmed: Yo también el *As*.

Mahfud: (...). Por internet sí, pero comprando en mi caso no compro, los quedan en el metro, pero no, no.

Ahmed: Los que regalan en el metro (ríe).

Moderadora: Y ¿los demás leéis prensa? ¿Cómo lo hacéis?

(...).

Rachid: Por Internet.

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

La opinión acerca de *El País* refleja que éste es el periódico de referencia en la muestra de marroquíes, como por otra parte, también lo es para los españoles. Es decir,

¹⁴⁹ En segundo lugar, ya a gran distancia, se encuentra *Metro* con 173,400 lectores, seguido de *¡Qué!* y *ADN*, con una audiencia de 164,100 y 131,500 personas respectivamente (EMI, 2008).

opera una pauta de imitación cultural. Dato que se corresponde con el realizado por El Estudio de Medios para Inmigrantes (EMI) del año 2009 que sitúa a *El País* como la cabecera más leída por los inmigrantes de la Comunidad de Madrid con 98,800 lectores. Por lo tanto, también en los rotativos se observa la adscripción de los inmigrantes a las tendencias dominantes existentes en el país de recepción. Los resultados de la investigación no permiten conocer si lee o no prensa procedente del mundo árabe (en principio, no lo parece pues se habría mencionado), pero en el caso de llevarse a cabo, ésta es complementaria al consumo de los medios escritos españoles.

En lo que respecta a Internet los resultados de este estudio no reflejan que la red sea utilizada, en términos generales, como fuente de información. Hay dos excepciones que se interpretan como singularidades. La particularidad en el grupo de las mujeres está determinada por la variable étnica. La posición discursiva “dual” en su variante femenina está marcada por un interés diario en la actualidad informativa que se realiza a través del buscador Google. El consumo de medios de esta parte de la estructura social coincide a grandes rasgos con la de otros duales universitarios (Ferreiro, 2010).¹⁵⁰ La hipótesis sugerida y que explicaría el interés por estar informado apunta hacia factores como la clase social (Ferreiro, *ibid*), entendida en términos educativos y de posición socioeconómica.

En el grupo de hombres, se aprecian una característica que en la investigación de Amenazaga *et.al* (2009) también sale a relucir, pero circunscrita a la realidad televisiva: el interés por los temas de religión. Particularidad que señala la posición discursiva más rigorista en su concepción del Islam.

Salua: Pues más que nada para informarme y ya está. No soy muy, no me meto en redes sociales ni nada de eso, la

¹⁵⁰ La diferencia radica en la actitud asimilacionista de Salua que se observa en todos los ámbitos de la estructura cultural básica, frente a la reivindicación identitaria o apego al origen hallado en los otros duales. En concreto y en relación a los medios de comunicación, sólo veía y/o escuchaba medios españoles. [*Moderadora:* ¿Y qué medios?, ¿normalmente veis medios españoles o medios marroquíes? *Salua:* Yo siempre medios españoles. (G5: Mujer marroquí; 30-39 años)].

verdad es que no. O sea para abrir mi correo, para ver lo que recibo y si me interesa alguna información, alguna cosa pues lo busco en internet.

(G6: Mujer marroquí; 30-39 años).

Mahfud: (...) yo por ejemplo tengo bastante tiempo porque estoy en el paro, y estoy en internet por ejemplo, para ver cosas de religión, y la verdad es que bien, pero, claro, también depende de cada...

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

Al igual que la red, la radio apenas es utilizada como modo para informarse. Por lo tanto, ese 31% de consumo diario obedece, como se ver en el espacio de interacción emocional-racional, a un uso basado en la escucha musical. Esta característica ha sido común en ambos grupos, salvo con una excepción en cada uno. Circunstancia que se explica desde el mayor interés general mostrado hacia “estar al día.”

Mahfud: Por ejemplo en mi caso la radio sólo vi dos programas, por ejemplo el sábado y vienes un programa que sale en RNE. Un programa por la noche que empieza a las dos de la noche, sólo esto. El resto de los días, nada.

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

Salua: Yo sí, a mi me gusta escuchar las noticias, suelo escuchar por las mañanas *Intereconomía*, todas las mañanas la pongo un rato para enterarme un poco de las novedades que hay en el mundo.

(G6: Mujer marroquí; 30-39 años).

4.4.4 Conclusiones dimensión racional

El cambio de mentalidad fundamental que se detecta en los participantes españoles en los grupos de discusión es la maternidad/paternidad. En virtud de este acontecimiento vital se comprenden asuntos diversos del orden social como, por ejemplo, el trabajo femenino. Si bien, éste es el punto común entre hombres y mujeres se advierte que, en ellas, se trata de un aspecto determinante por lo que existe una frontera cultural por sexos. Diferencia que se asienta en una concepción de la maternidad como entrega y abnegación conceptuada como

algo “instintivo,” lo cual no se encuentra entre los varones de forma tan explícita. Es decir, subyace a la voluntad racional consciente de querer tener hijos, un elemento irracional y no controlable. De hecho, este presupuesto se encuentra tan interiorizado en las participantes que no se pone en cuestión y el cambio se localiza en el deseo de no tener hijos, pero no en una transformación en el modo de experimentar la maternidad.

Como consecuencia del valor que se concede a la maternidad/paternidad, la familia se torna en la institución por antonomasia en donde llevar a cabo la reproducción social. Existe una coincidencia esencial con los marroquíes, quienes también otorgan gran importancia a esta institución. No obstante, las diferencias interculturales son apreciables, pues la maternidad o la paternidad no salen a relucir, dado que se da por sentado que es uno de los fines del matrimonio. En este sentido, la variable fundamental para comprender los cambios de mentalidad en los marroquíes son además de la variable migratoria, el sexo y el estado civil. Circunstancia que afecta a los hombres y que en el caso de las mujeres, es esencial. Por el contrario, la diferencia por edad o etnia apenas es perceptible.

Los cambios de mentalidad señalados por los marroquíes son, en términos generales, meras adaptaciones a un estilo de vida distinto al de origen y las aculturaciones se producen en aspectos periféricos del sistema cultural (Schnapper, 1998). Prueba de ello es que, en la primera generación, los cambios se revierten en cuanto la situación lo permite. Por lo tanto, no se trata de auténticas transformaciones, sino de frágiles equilibrios que se reelaboran constantemente para adecuarse lo mejor posible a las diferentes situaciones. En los casos en los que existe una auténtica modificación de los presupuestos racionales en aspectos que no se quedan en lo epidérmico es consecuencia de la transculturación, en el cual el bagaje cultural propio es despreciado y se adquiere, a veces acríticamente, el de la nueva cultura como modo de triunfar en el nuevo ambiente. Actitud que los resultados vinculan con la variable étnica dual en su modalidad femenina.

El apartado de la tecnología refleja la importancia del factor cultural para comprender el grado de familiaridad que se tiene en el uso, manejo y posesión de distintos

aparatos electrónicos. Las reuniones muestran tanto el menor vigor que tiene este apartado entre los marroquíes en relación con los españoles, así como la rápida velocidad con la que se producen pautas de imitación cultural en este aspecto. En concreto, esto conlleva que la edad sea una variable esencial a tener en cuenta, pues en algunos casos, supone un elemento de análisis más importante que el grupo cultural de referencia. Por ejemplo, los hombres marroquíes en la veintena hacen un uso igual o mayor de Internet que algunas mujeres españolas situadas en la treintena. Circunstancia que remite a otra variable clave para comprender la relación con la tecnología, la importancia de la variable del sexo. Los hombres se encuentran más tecnologizados que las mujeres, aunque los españoles más que los marroquíes. En definitiva, se trata de la sección donde existen más fronteras inter e intra culturales. Pero, en todo caso y en esta cuestión específica, los inmigrantes marroquíes suponen una subcultura respecto aquellos que no han inmigrado y están en Marruecos.

Por último, en ambos grupos culturales, la exposición a los medios de comunicación detectada es la propia de las clases populares, esto es, se busca en los medios una evasión de la cotidianidad y no como un modo de informarse. De ahí, que existan semejanzas interculturales de índole cualitativo, como es un “estar informado” que se circunscribe al hecho noticioso y que rara vez se busca la contextualización de la información. En la muestra de españoles, se aprecia la prácticamente nula internacionalización mediática dado el escaso interés que despierta la realidad internacional. Por el contrario, la transnacionalización mediática de los marroquíes es un hecho evidente que se asocia con la cultura árabe en general y no con la marroquí en particular. Si existe o no una diáspora en los términos definidos por los académicos, con la consiguiente sensación de añoranza que conlleva, no se puede ser concluir a través de la información obtenida en estas reuniones. Sin embargo, de existir, lo que no se produce es una relación diaspórica en relación con los medios. Los vínculos se mantienen a través de los medios, pero se observa también una importantísima imitación cultural en este aspecto. Esto es, la transnacionalización mediática convive con la asunción de gustos y comportamientos ante los medios propios del grupo mayoritario y de su posición social. Es decir, la variable socioeconómica se revela como

una variable cuyo análisis es tan importante como el grupo cultural y el sexo del individuo. En este sentido, la edad apenas supone un matiz de diferenciación alguno, pero sí la etnia en donde la posición discursiva dual, en su modalidad femenina, muestra un interés mayor por estar informada, mientras no se aprecia esta tendencia entre los bereberes y sólo se puede adscribir a una posición discursiva árabe (masculina).

4.5 VALORES, PRINCIPIOS Y NORMAS SOCIALES DE CONDUCTA

4.5.1 Roles de género

4.5.1.2 Cabeza del hogar

a). *Españoles*¹⁵¹

El aspecto más significativo sobre este tema reside en el concepto mismo de “cabeza de hogar.” Persiste la idea, ampliamente mayoritaria, de que un miembro de la pareja tenga un mayor peso específico en la relación. El cabeza del hogar es relacionado con aquella persona cuyo aporte económico a la unidad doméstica es más elevado. Incluso en los hogares donde los papeles se han invertido y la mujer ocupa ese lugar. La clave reside que pese a haberse producido modificaciones respecto a quién desempeña esa función, el paradigma mental no ha cambiado, ya que la concepción del cabeza del hogar se encuentra íntimamente ligada al trabajo entendido únicamente en su dimensión productiva, y como consecuencia, se entiende la predominancia en clave salarial.

Rogelio: Pero, cabeza de hogar, ¿te refieres al que trae más ingresos en casa?

Doctoranda: No me refiero a nada en concreto. Es a lo que entiendas tú por cabeza de hogar.

¹⁵¹ Se recuerda al lector lo ya indicado en la metodología. Debido al olvido que supone no incluir la pregunta en el guión, el tema no es abordado en los grupos de discusión (G1 y G2). Hubo que subsanar el error llamando por teléfono a los participantes. Responden a la pregunta cinco hombres (G1) y seis mujeres (G2). Pese a que se intenta en reiteradas ocasiones fue imposible contactar con esas dos personas.

Rogelio: Ahhh, bueno. Entonces, por cabeza de hogar, tanto mi mujer como yo... Pensaba que te referías a los ingresos.

(Hombre español: 30-39 años).

Eduardo: Gana más dinero y que ella dirige también los temas de dinero en casa, los bancarios y la veo con más potencial, más capacidad de realizarlas.

(Hombre español: 20-39 años).

Andrea: El padre, sí, siempre. Bueno, como las mujeres de antes y los matrimonios de antes ha sido siempre el hombre que ha sido el que ha trabajado y la mujer siempre se ha quedado en casa y todo eso).

(Mujer española: 20-29 años).

Como muestran los datos cuantitativos (48% de hombres cabeza de hogar, frente al 14% de las mujeres), el hombre sigue desempeñando ese rol, pues se sigue identificando esta figura con la del varón <<ganapán>>. Se encuentra una clara relación entre las variables de cabeza del hogar y matrimonio. En las posiciones discursivas casadas, sólo el hombre es quien aporta económicamente a la unidad doméstica. Es cierto que la coyuntura económica actual ha ocasionado el paro de dos posiciones discursivas femeninas (una participante y la esposa de uno de los hombres). Sin embargo, esto no hace, sino ejemplificar, cuál de los miembros de la pareja cuenta con el trabajo más precario.

Frente a esta realidad existe una tendencia, aún minoritaria, de personas que no conceptúan la relación amorosa en términos de cabeza del hogar. En nuestros resultados se detecta que esta tendencia corresponde a quienes viven en pareja.

Susana: es que como vivo en pareja, no hay cabeza de familia, somos los dos.

(Hombre español; 20-29 años).

Ramiro: En mi casa, ahora mismo, somos mi novia y yo porque vivo con ella.

(Hombre español; 20-29 años).

Hecho que, según puede apreciarse, se vive como lógico y evidente. Se baraja como hipótesis a esta situación que, precisamente, como el matrimonio se considera un vínculo con mayor definición de los roles, la opción por la cohabitación es también una elección del tipo de relación de pareja que se desea mantener, caracterizada por el igualitarismo entre los miembros. Modelo de convivencia que según la hipótesis de Seltzer (2004) sería mayoritariamente utilizado por las mujeres altamente cualificadas y trabajadoras fuera del hogar como estrategia para poner a prueba la involucración de la pareja en los quehaceres domésticos (Seltzer, 2004:63).¹⁵²

Cabe añadir otro factor explicativo a este tipo de emparejamiento y que puede ser complementario del anterior: el valor del individualismo, que se sitúa en este modelo de parejas por encima del proyecto común.

Paloma: (...), pero vamos, que no hay cabeza de familia que es un hogar mono-parental.

Doctoranda: Pero, ¿no vivías con tu pareja?

Paloma: Pero, cada uno, tiene su economía aparte.

Doctoranda: ¿Y lo que es el tema de decisiones y así?

Paloma: Pues es que cada uno, toma la suya. Es que *vivo con mi pareja, pero no estamos casados*. ¿Sabes? Cada uno...

Doctoranda: ¿Todo el proceso de toma de decisiones en todo siempre es cada uno lo suyo?

Paloma: Ehh, sí.

(Mujer española: 30-39 años).

La existencia de una frontera cultural por cuestión de edad en este aspecto es un hecho evidente. De las personas con edades comprendidas entre los veinte y los veintinueve años (todas solteras como era exigencia metodológica) tres posiciones discursivas vivían

¹⁵² La investigación de Seltzer, no obstante, también pone de manifiesto que pese a la repartición más igualitaria de las tareas, la mujer sigue ejecutando “mucho más trabajo” (Seltzer, 2004) que el hombre. Asimismo, esta distribución de la carga de la casa de manera más o menos equitativa se produce durante un tiempo determinado hasta la llegada de los hijos.

con sus parejas (otra persona más también había vivido en pareja, pero había vuelto al hogar familiar tras la ruptura). Aunque la convivencia previa al matrimonio puede ser un paso intermedio entre el noviazgo y el matrimonio, lo cierto es que esta hipótesis sólo se verificaría parcialmente, pues la práctica totalidad de las personas entre treinta y treinta y nueve años (sólo dos posiciones discursivas masculinas no tenían pareja en esta edad) cohabitaba. En definitiva, parece que la convivencia no sancionada por el matrimonio se estabiliza como tendencia predominante en la franja de los veinte/veintinueve años¹⁵³ y se mantiene como realidad minoritaria *de facto* en aquellos que, ya entrados los treinta, no se han casado.

En todo caso y con independencia de la fórmula de convivencia adoptada parece evidente que no existen problemas entre los hombres españoles en la veintena por tener parejas que ejerzan como cabezas del hogar, pues el criterio que impera se basa en el pragmatismo. En esta franja, se cuestiona el hecho mismo de que el <<ganapán>> tenga que ser el cabeza del hogar. El mando se plantea desde la perspectiva de la adecuación, esto es, quien es la persona más preparada, por el motivo que sea, para ejercer ese rol.

Juan: Yo creo que el cabeza de familia, para mí, tendría que ser la persona que tuviera más cabeza, ¿no? Yo lo veo así, ¿no? (...). Porque, porque seas el cabeza de familia, no es la persona que más trabaje, la persona que traiga más dinero. No. Es la persona que tenga más espacio en decir, “esto hay que pagarlo, estoy tal, esto no sé cuántos.

(G5: Hombre español; 20-29 años).

Asimismo, se asocia el concepto con la toma de decisiones conjuntas y se da por sentado que la relación debe asentarse sobre estos cimientos. De hecho, el hombre en la veintena no desea hacerse cargo de una persona que no sea capaz de ejercer como individuo autónomo, capaz de tomar sus propias decisiones.

¹⁵³ Se señala como predominante, dado que de las ocho personas en esa franja, tres mencionaron no tener pareja en ese momento.

Fede: En un hipotético de cabeza de familia es que hay familia. Ahora mismo, la familia soy yo porque soy yo, ¿no? Entonces en un hipotético de relación estable, ya sea con o sin niños, el plan de tener tiempo y no estar ahí muy matado de tiempo, como para poder tener vida, y un poco el cabeza de familia es quien tiene que decidir qué hacer con esa vida. A mí me gustaría tener *un tipo de relación donde no exista UN cabeza de familia, sino sea una cuestión de consenso*, ¿no? Hay un consenso de estar y me gustaría que esa fuera la dinámica para tomar decisiones, ¿no? Sino que con un simple diálogo se pudiera tomar las decisiones importantes, en plan, ¿nos mudamos? En plan, ¿qué hacemos? ¿Tenemos niños? Y todo eso (...). Yo *no estaría con una chica sumisa*, por ejemplo (...) yo no podría estar así contento porque no creo que tenga razón todo el rato y no voy a estar con una persona en mi opinión como para *que su vida dependiera de MIS DECISIONES*. No me gustaría, así de verdad.

(G5: Hombre español; 20-29 años).

Cabe añadir, otra acepción que surge en el discurso, aunque en un claro segundo lugar de importancia. Ésta se caracteriza por vincular al término cabeza del hogar con asunción de responsabilidades. En ese caso se observa que, casi todos los participantes aseguran compartir con su pareja esta función. Las responsabilidades son diversas y varían en función de la pareja, pero abarcan desde cuidar a los niños a bajar la basura. Esto es, se trata de las labores que toda unidad doméstica conlleva y que, en general, corresponden a los dos miembros de la pareja. En los hogares con una divergencia marcada en los roles de género porque la mujer no trabaja fuera del hogar, el papel de ésta se circunscribe a coparticipar en la toma de decisiones. Dado que es copartícipe en la toma de determinaciones se considera que co-ejerce como cabeza del hogar. Aunque, las decisiones a las que se refiere la participante es en los asuntos de importancia (ej: educación de los niños) y no se habla de la cotidianidad, en donde se aprecia con facilidad las desigualdades de poder en relaciones teóricamente igualitarias.

Nuria: Ummm...Yo creo que es mutuo, mi marido y yo. Tanto él como yo, mandamos por igual (risas).

Doctoranda: ¿Qué consideras tú que es el ámbito de cada uno?

Nuria: Es que intentamos acordar lo que queremos entre los dos. O sea, no manda uno más que otro. Si hay algún problema, intentamos solucionarlo entre los dos. Si compramos algo, decidimos si lo compramos entre los dos, ¿sabes? La decisión de uno cuenta y la del otro no. No, no. En este caso, acordamos entre los dos. ¿La educación de los niños? La acordamos entre los dos.

(Mujer española, 30-39 años).

No obstante, se aprecia cierta deseabilidad social, en especial, entre los hombres.¹⁵⁴ No en vano, las familias patriarcales son mal vistas y tachadas de anticuadas, “ya no se llevan,” como señaló una posición discursiva; por lo tanto, es lógico que en el discurso social, maquille esa realidad. La predominancia masculina trata de disimularse.

Doctoranda: ¿Y en casa de tus padres quién era el cabeza de familia?

Ramiro: Yo no diferencio por sexo. *Eran los dos.* Bueno, con eso de ser hombre...pues lo típico, *era más mi padre*, el hombre el cabeza de familia. Pero, bueno, en casa de mis padres, normalmente, han sido los dos, ¿sabes? Aunque uno *haya adquirido más responsabilidades que otro*, realmente, han sido los dos, los cabezas de familia.

(Hombre español: 20-29 años).

No obstante, aunque se ve que hay dos posiciones discursivas de hombres en la veintena que son un ejemplo del cambio de las mentalidades, creemos que muchas respuestas en las cuales se afirma que la mujer es la cabeza del hogar, se refiere a quién gestiona el hogar. Es decir, se trataría de unidades familiares regidas por el modelo tradicional, en las cuales el rol de la mujer se desempeña dentro del hogar. Conceptualización que se corresponde con la realizada por los marroquíes.

¹⁵⁴ Véase en el tema del trabajo, la opinión de una de las posiciones discursivas casadas. Ahí reconoce que su mujer lleva el peso del hogar en lo que se refiere a las labores reproductivas.

Sonia: Pues, yo. Mi pareja está todo el día trabajando, así que yo, la que lleva todo el movimiento y todo).¹⁵⁵

(Mujer española; 20-29 años).

b). Marroquíes

El concepto de “cabeza del hogar” constituye en sí mismo un término que supone una neta frontera intercultural. Para los marroquíes, se refiere a la gestión de la casa. Por ello, los participantes de todos los grupos aseguran que el cabeza del hogar es la mujer. El espacio interior es propio del ámbito femenino. En éste, la esposa o madre, organiza, gestiona y decide. Por el contrario, al hombre le corresponde la esfera pública, es decir, el trabajar y realizar el aporte pecuniario a la unidad familiar. Esto es, la postura mayoritaria se corresponde con la de una sociedad tradicional caracterizada por la divergencia de roles por razón de género. Este resultado es contradictorio con el análisis cuantitativo. En el capítulo tercero se reflejaba que el 58% de los marroquíes considera al *marido/padre* como cabeza del hogar. No obstante, dado que se tuvo que explicar en todas las reuniones el significado de “cabeza del hogar” lo más probable es que, durante las encuestas, muchos no entendieran a qué se estaba refiriendo la doctoranda. Esta es la única explicación lógica encontrada a unos resultados divergentes con lo obtenido en el análisis cuantitativo, cuya importancia radica no tanto en tratar de explicar resultados incoherentes entre sí, sino en poner de manifiesto las diferencias conceptuales y terminológicas existentes entre colectivos culturales y cuya detección no se puede llevar a cabo mediante las encuestas.

A diferencia de los españoles, la toma de decisiones o el aporte monetario a la unidad doméstica, no es inmediatamente asociada con el cabeza de hogar. No obstante,

¹⁵⁵ En los resultados cuantitativos se asume como posible explicación que el cambio en el cabeza de hogar del hombre a la mujer podía deberse, entre otras cuestiones, a los divorcios. Mediante los grupos de discusión no se puede confirmar hasta qué punto esta situación incide en el total de unidades domésticas en donde la mujer ejerce un papel predominante.

cuando se pregunta en concreto por esta cuestión, se observa en los participantes una tendencia ampliamente mayoritaria. El ideal tipo de relación de pareja es aquel en el cual existe un pacto tácito en donde el varón consulta y, a veces, consensua las decisiones. Esta actitud es entendida como una concesión del varón, por lo que cuando una pareja funciona en estos términos, la mujer se siente satisfecha y no pone en cuestión su predominancia.¹⁵⁶ Es decir, la estructura patriarcal no se produce en un sentido “puro,” pues no impera el criterio de la imposición tal cual, ni tampoco es deseado por ninguna de las partes. No se detecta incomodidad con la asignación de roles diferenciados por cuestión de género.

La relación de poder asimétrica basada en la sumisión femenina es aceptada y vista como “natural” por parte de las mujeres. Como se puede observar en este fragmento, el que su marido le consulte las decisiones importantes hace pensar a la participante que su matrimonio funciona como los españoles. No obstante, subyace al discurso que en aquellas cuestiones que no son importantes, no se requiere su punto de vista.

Nur: Mi marido siempre primera palabra, yo. Mi marido cualquier cosa pregunta a mí, siempre la primera palabra la tengo yo, si no quiero, no quiero, si quiero, sí quiero. Llevo casada catorce años, es mucho tiempo. Mi marido es *muy bueno*, nosotros muy buena pareja, no tengo problemas yo. No, no tengo problema yo... Mi marido dice, tú mujer para cosas muy grande, muy graves, pero *para cosas importantes, importantes siempre mi marido me pregunta*, como aquí, como mujeres españolas (risas).

(G6: Mujer marroquí: 30-39 años).

Por otra parte, se ha descubierto que es precisamente, este aspecto, de toma de decisiones consensuadas, a lo que se refiere la respuesta cuantitativa de “los dos.” No se trata de la inexistencia de un cabeza de familia, como es el caso en las respuestas de los españoles investigados, sino de la toma conjunta de decisiones. Matiz sobre el que se debe poner un énfasis porque se observa como una misma respuesta cuantitativa, tiene significados diferentes, en función del grupo cultural al que se esté haciendo alusión. Por lo

¹⁵⁶ Chuliá (2004) señala que bajo la consigna de “la familia es lo primero,” nada puede amenazar con deteriorar las relaciones de autoridad dentro de la familia (hombre-mujer; mayor-menor) y que este es uno de los puntos considerados como límites a la integración.

tanto, la interpretación efectuada por la doctoranda en el capítulo tercero que sugiere la respuesta a esta pregunta como deseabilidad social es un error.

Mulay: Pues, en mi caso, los dos.

Abdellah: Los dos.

Nassim: Las decisiones no se toman de parte de uno o de parte de otro, los dos.

Mulay: ... las decisiones se toman en grupo (...). Yo voy a hacer esto claro, si quieres quien manda, nunca vais a llegar a esta respuesta porque *vivimos en partes iguales*. No tenemos que pensar esto, a ver quién manda en casa, “yo mando.” No. Mandamos los dos, y las cosas se comparten, y se hacen, y se ponen de acuerdo. Es que no va a ser “yo soy tu marido y tú vas a hacer lo que yo diga.”

(G3: Hombres marroquíes: 20-39 años).

Cuando existe una inversión en los roles y la mujer tiene más preeminencia que el hombre en la toma de decisiones, se produce un cuestionamiento inmediato de la masculinidad de éste (*hombre 30-39 años: “Es que un hombre que siente que...”*) y se le atribuye falta de carácter. Motivo por el cual es objeto de burla. La posición discursiva que asegura que no se siente inferior por delegar en su mujer es una tendencia minoritaria. Asunto que, en un primer momento, produce la risa de sus compañeros. Posteriormente, se le acusa de mentiroso, dado que la postura que él dice representar, según los demás, no existe.

Abdesalam: En mi casa manda la mujer, es así de claro. En los negocios, porque yo soy comerciante, y la mujer hace de todo, las cuentas, todo. La que saca los cálculos es ella.

“Pero eso no significa quién manda”

Nassim: “Así dice: “A ver dónde se ha ido este dinero” (risas).

(...)

(*No se entiende pero discuten la opinión de Abdesalam sobre el mando de la mujer en la casa y se muestran contrarios a lo que dice Abdesalam*).

(...).

Mourad: Porque nosotros, la verdad, el que tiene pasta manda, es la verdad. ¿Qué no es la verdad?

Abdesalam: Eso es mentira.

Mourad: La verdad. Por favor,...

(...).

(*Hablan varios a la vez, no se entiende*).

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

La vigencia del “hombre-ganapán” como realidad social no implica que en dicho sistema no se produzca un relajamiento en la estructura como consecuencia de la migración (*Varón 20-29 años: Aquí en España manda la mujer, ¡macho! Hablando así en general*).¹⁵⁷ Fisuras que ya se producían en origen y que el nuevo contexto no hace sino agudizar. O explicado de otra forma, se emigra para evitar estar sometido a la patriarcalidad porque ya en Marruecos no existía una conformidad con ese modo de vida.¹⁵⁸ Si bien los cambios, especialmente cuando son protagonizados por las mujeres, no se producen como consecuencia de un enfrentamiento directo o un cuestionamiento de la institución patriarcal, sino a través de los hechos. En algún momento de la reunión, una posición discursiva comenta que la escasez de recursos económicos impide que su marido y ella dispusieran de casa propia en su ciudad de origen, motivo por el que vivían en la casa familiar de él. La situación provoca una crisis en el matrimonio a la que la participante busca salida sugiriendo a su marido emigrar a España, donde ella tiene una hermana. Con la propuesta, evitaba romper con la familia del esposo, y a la vez, consigue el objetivo de zafarse de una vida que no desea. Llegados a Madrid, con su esposo en paro, vive con su hermana que les acoge en su casa. De hecho, en un primer momento, asegura que el cabeza de familia es su hermana, aunque luego rectifica. (*Mujer 30-29 años: Aquí, mi hermana, bueno...pero mi marido también*). Esta historia es relevante porque muestra como la mujer dispone de un

¹⁵⁷ Se refiere a la mujer marroquí. Para contextualizar la frase, acúdase a las transcripciones.

¹⁵⁸ Véase la tipología de mujeres establecida por Soriano (2006), y como de la pertenencia a una u otra categoría se deduce una forma de relación con el marido, así como un tipo de emigración (dependiente o independiente).

margen de maniobra en la sociedad patriarcal y lo maneja de acuerdo con sus posibilidades. No tiene inconveniente en aceptar que su marido administre la economía familiar sin que ella pueda decidir. De algún modo, su cotidianidad está sujeta a la voluntad de su marido, incluso en la administración de su salario. Sin embargo, ella condiciona el lugar de residencia del matrimonio.

Zawra: Cuando estaba en mi país, por ejemplo, yo sola entre mío y él, pero cuando al momento que, por *ejemplo, mi suegra o mi cuñado que se entera, él también va a escuchar* (...). Sí. Son las cabezas y me dicen que son hombre yo quien mando aquí, yo NUNCA acepta esta palabra, es decir, nunca.

(...), por ejemplo, mi marido sabe cómo organizar las cosas, por ejemplo, no puedo gastar dinero el dinero, yo no... (...) Me dice: tú no sabes cómo pasa. Pero como estaba en mi dinero, que no me gusta.

(G4: Mujer marroquí; 30-39 años).

Esta historia es relevante porque pese a poner de manifiesto, tanto en los hombres como las mujeres que se lleva a cabo un transplante de la estructura social de origen, la realidad refleja los mecanismos a través de los cuales se negocia una modificación en las circunstancias. Cambios que la mujer realiza sin admitir que se están llevando a cabo. Por lo tanto, y aunque a una considerable distancia de los parámetros hallados en los participantes españoles, se observa como la sociedad marroquí se encuentra *de facto*, en un proceso de destradicionalización.

Del análisis del discurso no se desprende que exista una frontera cultural por sexos. Hombres y mujeres dicen estar de acuerdo en la premisa básica de la predominancia masculina. Atendiendo a la variable étnica, sí se puede apreciar una frontera cultural entre árabes y bereberes y duales. En los hombres, la posición discursiva bereber fue una de las dos¹⁵⁹ que asegura que él, como hombre, es el cabeza del hogar, en cualquiera de las posibles acepciones del término, incluido el gestor del hogar. De hecho, la etnia prevalece sobre la edad, pues es la única persona en la veintena que da tal contestación. Respuesta

¹⁵⁹ La otra corresponde al integrista religioso.

que refleja la mayor fuerza del patriarcado entre los rifeños. Los demás, jóvenes en la veintena, apuestan por un modelo de índole consensual, mientras que otra posición discursiva no se pronuncia. Una vez más, parece que el criterio de generación puede tener un peso en las posiciones discursivas y no la edad en sí misma. Esto es, estaríamos ante una generación uno y medio que constituiría una subcultura, distinta de la dominante en Marruecos, pero aún lejos del modelo mayoritario español, ya que se apuesta por el consenso, aunque sobre una base en la que prevalece el varón. La postura dual, muestra en este tema sensibilidades distintas. Ambos apuestan por una pareja de tipo consensual, aunque la opción de la mujer se basa en una igualdad formal y *de facto*, mientras el líder del grupo responde al ideal tipo descrito.

Entre las mujeres, las dos divorciadas están situadas en la veintena, mientras que no hay nadie en esas circunstancias en la treintena. Motivo por el cual la edad puede influir en la tasa de divorcios y que las mujeres más jóvenes no tengan la misma tolerancia que sus congéneres en la treintena. En los hombres situados en esta franja se detectaron dos posturas antagónicas, la rigorista que es muy minoritaria (una posición discursiva), y la de plena igualdad (dos partes de la estructura social). Es significativo que esta última tendencia, aunque tomado el grupo como conjunto sea minoritaria, no lo es en el tramo que le corresponde. Es decir, pudiera ser que los hombres en la treintena no tengan los puntos medios encontrados en la veintena y se decanten por una opción u otra. De hecho, sólo Mourad se situaría en ese “medio camino,” bajo parámetros marroquíes, que impera a nivel grupal como la corriente con mayor fuerza en el grupo.

4.5.1.2 Labores del hogar

a). Españoles

El tema de las labores del hogar emerge por sí mismo en diversas ocasiones a lo largo de la reunión, tanto entre los hombres como entre las mujeres. Hecho que es muy significativo porque salen a relucir en diversas cuestiones en las que, de algún modo, se hace alusión, bien a las diferencias entre los sexos, bien al cuidado de los hijos. Este asunto es uno en los

que se perciben mayores fronteras intra-culturales por razón de género. Existe una coincidencia en el discurso social de hombres y mujeres en conceptualizar el desempeño masculino de estos quehaceres en términos de “ayuda,” “colaboración” o “participación.” Desigualdad que las mujeres casadas aceptan.

Nuria: Que yo al pobre lo mando, “barre” y él me barre, que le digo, cuando los niños tenían, “cámbiale pañal al niño”, “báñalos”, pues él lo hace...pero claro... Que la carga es para la madre, ¡qué porras!

(...)

Alicia: Yo es que en eso no me puedo quejar. Ayuda en casa, de todo. Yo en ese particular no me puedo quejar.

(G2: Mujeres españolas: 20-39 años).

La corriente mayoritaria no cuestiona el papel masculino a este respecto. Existen críticas, pero se basan en estereotipos injustificados cuando, por ejemplo, se afirma que “todos son iguales,” pero no se matiza. Por lo tanto, esta cuestión sólo es fuente de conflicto cuando el hombre no colabora *en absoluto*, lo cual es un ejemplo de cómo el reparto desigual en los quehaceres domésticos repercute negativamente en la relación de pareja (Cea d’Ancona, 2007).

Paloma: (...) Luego encima aparte, echa mucho morro para hacer las cosas de la casa, ¡ *Un jeta para la casa!* Claro, no sé, será muy inteligente, será muy listo, muy tal, pero luego no sabe ser un buen no sé...pero bueno, pues eso... (...) es *que no le sale*.

(G2: Mujer: 30-39 años).

Las fronteras intraculturales por motivo de sexo son múltiples y abarcan asimetrías en cuestiones de gestión, tiempo y diversificación de las tareas. La gestión, esto es, el saber qué se ha de hacer en cada momento, corresponde siempre a la mujer. El hombre ejecuta y en una gran parte de las ocasiones, lo hace a instancias de ésta y no por iniciativa propia (véase la primera cita del apartado). Por lo tanto, parece confirmarse la idea sugerida en el análisis cuantitativo cuando se argumenta que la diferencia por sexo hallada en la respuesta de *todos indistintamente* (38,5% mujeres, 27,1% hombres) se debía a la distinta concepción

que se tiene del trabajo del hogar. En este sentido, la mujer satisfecha con la ayuda recibida, probablemente, contesta que el trabajo de la casa se lleva a cabo por *todos indistintamente*, aunque reconozca ser ella quien lleve el peso de la casa.

En relación al tiempo dedicado a ello, la misma definición del término de “ayuda” es sintomática de que se trata de una actividad complementaria. Tarea que, además, se desarrolla de manera desigual. Por lo general, el trabajo desempeñado por el hombre son las menos desagradables, aunque este discurso se encuentra enmascarado bajo una supuesta asignación de tareas basada en los gustos de cada uno.

Eduardo: (...). Bueno, ella no trabaja, ahora mismo. Ella está en paro. Ella hace el día a día de lo que es la casa. Luego, ya cuando llego para la cena, pues a fregar los platos y a preparar la comida del día siguiente. Más o menos y cuando hay que hacer limpieza general, yo me pongo con el salón o con tal y ella se pone con los baños, pues porque a mí no me gustan los baños o a ella no le gusta la cocina. Es repartirse, yo creo.

(G2: Hombre español; 20-29 años).

Como se puede observar, la gestión diaria le corresponde a la pareja y en las ocasiones puntuales de limpieza general, el reparto de las ocupaciones se hace, según el participante por gustos, ahora bien, ella hace los baños, mientras él limpia el salón. Asimismo, también es relevante destacar que se conceptúe como labor del hogar, algo que le concierne exclusivamente a él, esto es, lavar sus platos después de cenar o preparar su comida del día siguiente. Es decir, lo común continúa siendo un feudo principalmente femenino, donde se colabora de vez en cuando. El hombre sólo asume la responsabilidad de aquello que le compete exclusivamente a él (su comida del día siguiente). Realidad divergente con el discurso igualitarista. El hecho de colaborar en casa, -aunque la mujer no trabaje fuera del hogar-, es señalado como signo que denota algo positivo de sí mismo. La auto-imagen que se refleja es la de alguien “moderno” en consonancia con los tiempos. Una vez más, en el siguiente fragmento, se observa el tipo de ayuda prestada por el hombre. Al

llegar a casa “se pone con los niños,” pero en esta labor no se especifica qué hace (¿los baña?, ¿juega con ellos?), y reconoce que la mujer “hace un poquillo más.”

Rogelio: Yo creo que igual. En mi caso, trabajo yo solo. Ella no trabaja, pero a la hora de con los niños, *pues al llegar me pongo con los niños*. No porque ella no trabaje, como se hacía antiguamente, que llegaba el padre a casa y todo a plato hecho (...). Que ya somos para las tareas de casa, tanto el hombre, como la mujer. *Yo no te digo, el 50% porque siempre, casi siempre, la mujer hace un poquillo más* pero, prácticamente igual que la mujer.

(G1: Hombres españoles; 20-39 años).

Asimismo, también se puede detectar fronteras intraculturales por razón de la edad. El discurso basado en la “ayuda” constituye la tendencia predominante, y como consecuencia, fue lo más expresado. Si bien se observa más en individuos en la década de los treinta, aunque no está ausente en las personas en la veintena (una posición discursiva). El argumento que explica esta desigualdad se sitúa, según los participantes, en el tipo de educación recibida en la familia de orientación.

Nuria: No sé si las siguientes generaciones vendrán un poquito menos, “como todo me lo hacía mamá, yo no sé hacer nada.” Entonces, *hay que enseñarles*, a saber planchar, a atender a los niños cuando lo necesitan. Es muy difícil.

(G2: Mujer española; 20-39 años).

El comentario refleja como el “no saber” se da por sentado. Ha sido como resultado de vivir en pareja, que los hombres han modificado su comportamiento. Es decir, la socialización de género recibida –de corte tradicional- influye a la hora de poner en práctica un modelo simétrico. Actitudes que, probablemente, no se habrían transformado de no ser por el cambio de las circunstancias vitales. Si bien, no parece que existan grandes diferencias en las nuevas generaciones. D’Ancona (2007) señala que no se detecta un reparto más equitativo de las tareas entre los más jóvenes, como cabría esperar. Sin embargo, en nuestros resultados sí se pueden apreciar fronteras culturales por motivo de edad como se ha señalado. En las personas con edades comprendidas entre los veinte y los

veintinueve años, se han detectado dos diferencias dignas de mención. Aunque como se circunscriban al grupo de hombres, pues entre las mujeres, las casadas o en pareja (todas en la década de los treinta) acaparan la centralidad del discurso mientras que el silencio estructural caracteriza a las otras. El grupo G5 sirve como contrapunto, ya que en él se aprecia no sólo un discurso social de base igualitaria, sino también una mayor coherencia con la puesta en práctica de dichas ideas. Los tipos de educación recibida ya no responden a un único modelo, lo cual implica que existen una variedad de tendencias en las cuales se acepta la incomodidad que los cambios conllevan para el hombre. Aunque como pervive la concepción de “ayuda,” esto lleva consigo ver en ello una concesión.

Juan: (...) en mi casa, a mí me han enseñado *siempre a ayudar*, entonces yo no vivo sólo, pero estoy solo hasta por la noche y tengo a mi hermano y mi hermano es más pequeño. Entonces, yo siempre... He puesto una lavadora antes de venir y ahora la tengo que ir a tender. *Que lo podría hacer eso mi madre perfectamente, ¿sabes?* Pero mi madre está trabajando y yo no cojo y me voy y lo dejo ahí, y que cuando vuelva de currar lo haga. No. Yo estoy acostumbrado a hacerlo yo, a ayudar yo en mi casa. Entonces, labores del hogar, “venga las tiene que hacer la mujer, las tiene que hacer el hombre, no.” Yo creo que, entre los dos, se puede hacer. Es decir, ahora mismo, yo tengo tiempo para hacerlo, lo hago yo, tú mañana o el fin de semana, yo he trabajado por lo que sea y tú te levantas antes, pues tú te pones a hacer la comida. Es el momento que tú tengas. Es decir, yo acabo de llegar y oye, “te he llamado y vengo a las diez de la noche,” pues a las diez de la noche, tú tienes tu cena preparada, ¿sabes lo que te digo? Porque si tú estás con una persona, pues la tendrás que ayudar, ¿no? Si tú estás en tu casa y ella tiene que trabajar el fin de semana por lo que sea, pues no voy a dejar la casa empantanada. No. Yo me pongo a limpiar, a hacerme la comida.

Fede: (...). A lo mejor por educación, que decía no sé quién y que a lo mejor, puede sonar un poco machista, así a las niñas de nuestra edad las criaron, les dieron más información de labores del hogar que a nosotros por una cuestión que sí que sea machista, que *esperemos que se solvente en la siguiente generación*, pero bueno, *es cuestión de ponernos las pilas nosotros*. A mí me ha costado. Pero, bueno, ya las cosas van y las cosas están limpias. Pero cuesta arrancar. Cuando vine para acá, me costó (...). Yo creo que lo tienen un poco más dentro [las mujeres]. Yo creo que eso *habría*

que eliminarlo y conseguir una igualdad real y dar un poco de caña a los chicos, oye.

(G5: Hombres españoles; 20-29 años).

b). Marroquíes

Entre los marroquíes de la muestra, la cuestión de las labores domésticas como tarea exclusiva de la mujer ni siquiera se cuestiona. Se sobreentiende como un hecho evidente. En el grupo de hombres ni siquiera es necesario preguntar por esta cuestión, ya que sale por sí misma porque se trata de la ocupación femenina por excelencia. Los varones dan por sentado que la mujer, trabaje o no fuera del hogar, asume esta tarea pues es parte de su función como esposas. De hecho, y con el objetivo de no repetir citas, los fragmentos del grupo de hombres son incluidos en el apartado de trabajo femenino. Asimismo, se recuerda como en la sección de gastronomía, un alumno de español de la doctoranda se extraña cuando le pregunta por qué no aprende a cocinar. Después, se echa a reír. Otras experiencias de observación participante en un hogar de unos hermanos saharauis¹⁶⁰ muestran como esta tarea es ejecutada exclusivamente por la mujer de la casa. Realizar las labores del hogar resulta, simplemente, inconcebible salvo para una posición discursiva que se corresponde con la del contralíder.

Mourad: Por ejemplo, el hombre que no tiene trabajo, la mujer que trabajar, y es ella siempre que manda porque el hombre no siempre tiene fuerzas para...se va a trabajar, vuelve a las cuatro, se tiene que traer esto, tiene que irse al Mercadona para comprar esto...

(...).

Mulay: Pero normalmente se hace...

Abdesalam (dirigiéndose a Mulay): Pero ¿Lo ve usted que es malo o qué? Que mande la mujer a su marido a... [Mercadona]. Pues si está sentado en casa, tendrá que mandar la mujer hacer esas cosas, si no, para qué quieres un hombre en casa.

¹⁶⁰ Los tres son nacionalistas marroquíes, y por este motivo, basándose en su propia definición de identidad se les incluye como tal.

(No se entiende pero discuten la opinión de Abdesalam sobre el mando de la mujer en la casa y se muestran contrarios a lo que dice Abdesalam).

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

Con la excepción mencionada, si no se produce una situación excepcional que lo requiera, sólo en una posición discursiva, se puede apreciar una colaboración desigual por parte del hombre, como consecuencia de la imposibilidad de desempeñar la mujer el trabajo doméstico, pues se lo impide su embarazo. En ese caso particular, su marido ayuda. De hecho, antes de la gestación, era ella quien se ocupaba del hogar, y puntualmente, se contrata por horas a una chica para aliviar la carga.

Nur: Sí también, mi marido tiene trabajo todo el día yo hago las cosas de mi casa, preparo la comida, limpio la casa, si llego un día muy cansada muy cansada, llamo a una chica para pagarla y descansar un poco. Y cuando mi marido no tiene trabajo, sábado y domingo, ahora él hacer muchas cosas, como ahora estoy embarazada (...).

Moderadora: ¿Quién suele cocinar, por ejemplo?

Nur: Mucho, mucho, mucho. Ahora, mi marido.

(G6: Mujer marroquí; 30-39 años).

4.5.1.3 Trabajo femenino

a). Españoles

El análisis cuantitativo relaciona las variables de ingresos percibidos con la apreciación que de ello tiene el hombre, así como la auto-percepción que la mujer lleva a cabo de su propio trabajo. Los resultados reflejan una escasez de hogares en los cuales los ingresos de la *esposa/madre* sean superiores a los de la pareja (el 28,2% de las respuestas del colectivo masculino y el 35,9% de las contestaciones femeninas). Asimismo, también se incide en la valoración del ingreso femenino. El objetivo es averiguar si éste era mayoritariamente conceptualizado como ayuda, o por el contrario, se considera fundamental para el sostenimiento del hogar. La tendencia, ampliamente apoyada por los hombres, es una

concepción del mismo en términos considerados fundamentales (48,8%), frente a un 19,5% que lo contempla como ayuda. Por su parte, se aprecia una mayor estima de la mujer por su propio trabajo, ya que un 53,8% lo conceptúa como fundamental, frente al 17,9% que lo define como ayuda.

El rasgo mayoritario que se encuentra mediante las reuniones de grupo, se caracteriza por un cambio en las actitudes, pero no en los comportamientos. Realidad corroborada por otros estudios (Dema, 2006) donde se refleja como en las parejas de doble ingreso, el hecho de que la mujer perciba un salario, aunque le concede independencia económica, esto no siempre implica una mayor autonomía,¹⁶¹ ya que dos ingresos no significan igualdad en el rol profesional y doméstico (Dema, 2006). En todo caso, es muy significativo que la discusión grupal no discorra sobre la relación trabajo-dinero-poder. Por el contrario, la frontera intracultural más importante detectada no se basa en las variables básicas del estudio, es decir, el sexo o la edad, sino en la de la maternidad/paternidad. Aunque las personas con hijos son una minoría en todos los grupos -dos posiciones estructurales en ambos sexos-, el discurso está determinado por esta cuestión en las tres reuniones realizadas.¹⁶² El tándem maternidad-trabajo surge de manera espontánea y en ningún momento es preguntado por la doctoranda, lo cual indica lo relevante que es la cuestión para los participantes. En ambos sexos, existe una clara percepción de incompatibilidad entre la vida laboral y la familiar. De hecho, las responsabilidades de cuidado de las mujeres con respecto a los miembros dependientes de la familia, emergieron especialmente en el grupo femenino de manera natural, probablemente porque éste es el factor que genera un mayor problema en la creación de relaciones de pareja igualitarias (Dema, 2006:73). Percepción de conflicto generalizada y que se detecta no sólo entre aquellos participantes con hijos, sino también entre quienes no los tienen.

¹⁶¹La distinción entre independencia económica y autonomía pertenece a Coria. Por la primera, se entiende el disponer de recursos económicos propios, mientras que la segunda se refiere a la posibilidad de administrar y gestionar los propios recursos (Coria, 1987:33).

¹⁶² Es lógico que el G5 siguiera las pautas de G1, pues debían comentar lo señalado en G1.

Ramón: Hombre, yo pienso que está claro que *hay conflicto* cuando están los dos trabajando y tienes hijos. Eso es un conflicto y ... es difícil solucionar porque *yo soy muy empático*. A mí me gusta ponerme siempre en el lugar del otro y yo pienso que para los niños de hoy en día tiene que ser un auténtico FASTIDIO tener unos padres que no están [los demás asienten] o que están con la asistenta o con la abuela o con la tía o con la hermana. Eso es un coñazo y yo soy del que piensa... lo pasa que claro, hoy en día ya está claro que *la mujer tiene un mundo laboral y tal*, pero yo creo que, *uno de los dos* y no digo la mujer porque los dos están capacitados para hacerlo perfectamente; lo suyo, lo ideal, lo que pasa es que eso ya no va a existir, *que uno de los dos se quedara en casa y que cuidara del niño, de los niños*.

Ramiro: Ya, pero, habiendo hoy en día, el problema que hay económico [no se oye]; nadie cobra tres mil euros al mes.

(G1: Hombres españoles; 20-39 años).

Precisamente, es a través del cuidado de los hijos, donde más se ponen de manifiesto las desigualdades de género en la pareja, ya que la mujer sigue asumiendo como natural la atención de la prole en condiciones de desigualdad frente al hombre. La crianza del niño es automáticamente asociado al papel que debe asumir la mujer y la razón por la cual los hombres con hijos (y mujeres que no trabajan fuera del hogar), se adhieren a la valoración del trabajo femenino como *ayuda*. Ayuda entendida de una manera determinada por parte del hombre. Y aquí se aprecia una clara frontera intra-cultural por razón de género. Desde la perspectiva masculina, colaborar económicamente tiene, como finalidad hacer la obligación tradicional del hombre-proveedor una carga menos pesada, al ser una responsabilidad compartida. Es decir, se contempla el trabajo realizado por la mujer como complemento que permita, a la vez, el cuidado de los hijos.

Román: Se puede hacer [trabajar uno solo] pero no sé en tu caso [por Rogelio], yo en mi casa sucede igual. Se puede hacer. Es una PUTADA [que no trabajen los dos]. Cuesta mucho y es un rollo. Y es una responsabilidad que todo el que... TODO dependa de ti. *Si tú no aportas el dinero, no va [la casa] y eso es un peso que no mola. Mola que haya una ayuda. Que haya más trabajos a tiempo parcial, que es como vale, no tienes que trabajar cuarenta horas a la semana, trabaja diez o curra un poquito*.

(G1: Hombre español; 30-39 años).

Por lo general, “*las mujeres de este tipo de parejas, se encuentran en situación de conflicto y tratan de remediar la disonancia cognitiva que se produce entre el ideal igualitario y la realidad de desigualdad que viven con estrategias que justifiquen dicha desigualdad*” (Dema, 2006:73). Por ejemplo, explicando el amor de madre como algo instintivo. Este modelo de relación se asocia con patrones tradicionales y, aunque no es mayoritario a nivel social, sí lo es entre los participantes con hijos presentes en las reuniones de grupo realizadas.¹⁶³

Nuria: (...) Que de hecho también tú ves también es un tema de horarios, pero en el parque... ¿quién está?...la madre, ¿por qué? porque el padre está currando.

Sol: ¿Pero eso porque es? Porque quizás el padre ha tenido más estudios...y qué casualidad es que la madre coja un horario...porque inconscientemente está ya escogiendo horarios para poder estar con los hijos.

Sandra: Instinto maternal.

Sol: No, instinto maternal no. Es cultural todo.

(G2: Mujeres españolas; 20-39 años).

Instinto maternal o producto de la socialización cultural, lo cierto es que con la llegada de los hijos, si éstos no tienen edad para ir a la escuela, el porcentaje de mujeres que no trabajan o lo hacen a media jornada aumenta y alcanza el 44% de las personas entre 18 y 45 años, según datos del CIS del año 2003 (Cea D’Ancona, 2007).

Otra frontera intracultural detectada se refiere a la propia maternidad. La dificultad para compatibilizar la vida laboral y familiar opera como una justificación, entre otras,

¹⁶³ Según Dema (2006:68-69) existen tres modelos de pareja en función de las formas en las que aparece el poder en la relación: 1) *Pareja tradicional*: En este modelo las mujeres comparten las creencias y los valores de género tradicionales. El hombre tiene la autoridad por el hecho de serlo y la igualdad de los recursos no implica una inmediata igualdad en el hogar; 2) *Pareja que tiende al equilibrio*: Se caracteriza por compartir un ideal de género igualitario y las mujeres se construyen como individuos autónomos. Se trata de no establecer activamente que ninguno de los dos miembros ejerza el poder. En este tipo de parejas el dinero juega un papel muy importante en la construcción de la autonomía de las mujeres; 3) *Pareja con ideal más o menos igualitario, pero desigualdad real*: Se trata del modelo mayoritario en la sociedad española actual. Elementos externos al ingreso, tales como la construcción de la masculinidad del varón, los menores ingresos o las relaciones de poder impiden que la igualdad sea un hecho en el hogar.

esgrimida por las mujeres que no desean tener hijos. Circunstancia que no se detecta entre los hombres. Ellos no buscan justificaciones para explicar su modo de vida, ya que la imposición social de la paternidad no goza de la misma fuerza que en la mujer. Precisamente es este sector discursivo de mujeres sin hijos es donde se localiza un cambio en los comportamientos que, probablemente, se haya producido como consecuencia de una transformación previa en las actitudes. No obstante, como culturalmente se valora el papel de la mujer como que madre, se declara formalmente, adscribirse al valor. De ahí, la necesidad de buscar legitimación y justificación al propio proceder. Aunque en última instancia, las propias mujeres, admiten no querer cambiar el estilo de vida. Formalmente, se sigue conceptualizando la maternidad como abnegación y este es el modelo que impera. Y precisamente porque, en teoría, no se modifica este referente, lo que cambia aparentemente sólo es el comportamiento. Si bien es cierto, y se apuesta a que la explicación reside en esta cuestión, el comportamiento ha cambiado como consecuencia de una modificación previa en la actitud sea o no expresada abiertamente: la maternidad no les interesa particularmente.

Paloma: No, no. Bueno yo creo que no tengo muchas posibilidades de tener hijos, porque bueno *si podría ahora mismo*, pero estaría sin un duro como yo. Que paso de cuidar a mis hijos, para que cuando ya sean mayores tenga que cuidar a mis padres...y luego pasen de mí, que no porque les eduque yo de una manera o la otra, pero es que la vida cambia y no sé, me parece a mí que tener hijos es para quien tiene dinero. No la verdad es que no: se alimentan en todos lados. Yo es que, ahora mismo, sabes es que tendría *que cambiar toda mi vida, cambiar mis horarios, cambiar...dejar de tener tiempo libre, de irme a la piscina, de ...*

Andrea: Sí, mira lo que yo veo es que estamos entrando en una sociedad en la que ahora mismo, los que estamos con esta edad, estás empezando a disfrutar tanto la vida, o sea, la exprimes tanto que el hecho de tener una familia es como....

Paloma: Totalmente incompatible.

Andrea: Tu imagínate, pasarte veinticuatro horas del día cuidando a un crío; no, no, o sea, *prefiero irme con mis colegas y salir de fiesta* o irme a tomar unas cañas a La Latina o irme...aunque sea ir a la nieve... o me voy de acampada o ... y no me puedo llevar al chaval.

Sonia: Yo de momento por ahora no pienso tener hijos.

(...)

Paloma: Es que ya nos conocemos, vamos, por nuestros hijos nos dejamos la vida, nos dejamos la vida.

Alicia: Sí, sí.

Sol: Aparte lo que ha dicho ella de que a cierta edad como que tal, aparte es verdad como que...mientras no se cambie la forma de pensar de que un niño en vez de ser una carga, de que una mujer que tenga un niño es algo positivo, a nivel de empresa, a nivel de todo, pues qué pasa...*que te da pereza como dice ella* y que no sé qué o no sé cuanto...

(...)

Sandra: Y te lo dicen, ¿eh? Entonces dices tú, pues entonces (...). Incluso para trabajar te ponen problemas si tienes hijos.

(G2: Mujeres españolas: 20-39 años).

En el tándem maternidad-trabajo forjado por los participantes, se observa una tercera frontera intra-cultural por razón de sexo. Las mujeres ven en la familia una serie de ataduras que coartan su libertad. Entre los hombres se detecta una nostalgia por el modelo tradicional en donde la mujer se queda en casa al cuidado de los niños. Es decir, se valora más el papel de madre que el de copartícipe en el sostenimiento del hogar. Si bien, aparece enmascarado bajo la consigna del “bien del niño,” ya que el discurso social actual no admite como “correcto” la adscripción de la mujer al hogar como lugar “natural.” Quedarse en casa y no estar en contacto con el <<mundo>> es una renuncia que los hombres no están dispuestos a hacer. Una vez más, se observa como el hecho de trabajar los dos se asocia a la necesidad económica.

Fede: Pues, pues, visto lo visto, currar los dos van a tener que currar los dos y es un rollo cuando, en el caso de que hay críos de por medio.

Juan: Yo creo que trabajos que tal, cuando hay niños, lo podrían hacer los dos porque antiguamente cuando la pareja se quedaba en casa y el hombre trabajaba, ¿no? Pero, *ahora, como tú estás*

diciendo que la vida está tan cara y demás, tienen que trabajar los dos. En el caso de que tengas hijos, yo sigo diciendo, que para eso están las guarderías, ¿sabes? Bueno, que al principio, te tendrás que quedar con el niño, no puedes hacer otra cosa. Da igual que se quede la mujer o que se quede el hombre, a mí me daría igual. Si tú tienes un trabajo que es más asequible a ese horario o que los dos podéis ese horario, bueno, tendrás que pedirte una excedencia, un lo que sea, para cuidar de tus hijos (...). Entonces, yo creo que no supondría un problema hijos y trabajar a la vez. No es como antes.

(...)

Fede: Pero eso es un ratín, en el fondo. El rollo es que, cuando tienes críos, yo ahí estoy de acuerdo con el gaditano [Ramón], lo suyo es tenerlos cerquita, ahí al crío y si estás todo molido y tienes que currar mucho, mucho... (...). Y a mí me parece una putada, que a mí me tocara durante el principio, durante un par de años, tal y como está el modelo, sería eso, que igual, me tocara a mí o ... a ella, un MONTÓN DE TIEMPO, con el crío y la otra persona currando un montón (...). A mí me parecería mucho ser yo el que tiene que estar todo el rato trabajando y no ver al crío, pero, seguramente, es el modelo que tocaría seguir, ¿no? Y de guardería, claro, es que me parece que es a partir de los tres años, y al mismo tiempo, imagínate que está tu mujer tres años muy encerrada en el rollo. Yo he hablado con algunos coleguillas que han sido mamá que se dan cuenta que, al par de años, tienen conversaciones de niños y hablan con otras madres de cosas de niños y acaban en monosílabos y su propia realización personal queda un poco detrás de la educación de los críos y eso. No sabría exactamente cuál sería el modelo. Hay diferencias en el amor paternal, no es el mismo amor que el amor maternal, ¿no?

(G5: Hombres españoles: 20-29 años).

Los extractos reflejan las contempORIZACIONES que el hombre trata de realizar en la sociedad que le ha tocado vivir. Por una parte, reconoce la imposibilidad de volver a modelos del pasado, que además conceptúa como injustos, pues se cree en la igualdad de género. No obstante, se asume que la mujer se ha de quedar con el niño. Un sondeo del CIS refleja que el 45,8% de los individuos opina que la mujer debería ser el miembro de la pareja que debe abandonar el trabajo tras dar a luz al primer hijo (Cea D'Ancona, 2007:296). Pero, por otra parte, la puesta en práctica de las medidas que la igualdad conlleva, como por ejemplo quedarse en casa al cuidado de la prole, no es una opción

deseada. Se trata, pues de posiciones discursivas caracterizadas por el ideal de pareja simétrica, cuya aplicación en la realidad cotidiana no tiene lugar. El hombre es una opción sustitutoria con un papel secundario frente a la madre, tal y como refleja el siguiente extracto:

Nuria: Yo es que depende, yo en eso no sé si te doy la razón, yo tengo el caso de un hermano y una hermana y el que se ha pedido la reducción de jornada en este caso es mi hermano, pero ha sido él y el trabaja por la mañana y ella trabaja por la tarde... *Y se la ha tenido que reducir él porque ella no se la podía reducir.* Ahí, sí que ya . Él está con los niños por la tarde.

(G2: Mujeres españolas: 20-39 años).

b). Marroquíes

El tema del trabajo femenino supone la frontera intracultural más profunda detectada en la investigación entre los marroquíes. Se trata de un punto de no entendimiento entre hombres y mujeres. No obstante, y pese a las diferentes apreciaciones que el trabajo remunerado de la mujer representa en función del género, no se produce una fractura intracultural por dos motivos. En primer lugar, porque ambos sexos coinciden en contemplar el trabajo femenino como una cuestión genereizada. Es decir, la consideración de que existen labores propias para ser desempeñadas por la mujer, mientras que otras tareas no son dignas para el colectivo femenino. Aixelá (2000) explica esta diferencia basándose en el parentesco como factor explicativo, dado que éste sostiene las relaciones de género en una determinada sociedad, y por lo tanto, conceptúa que es lo adecuado para el sexo femenino.

“(...) el género de las mujeres marroquíes se relaciona con las actividades prioritarias que propone el parentesco: madres, esposas, responsables de tareas domésticas, cuidadoras de las enfermedades que atacan a su grupo y transmisoras de la cultura. Esta caracterización de la mujer ha permitido que existiese un consenso social y un consentimiento del grupo familiar hacia las mujeres que desarrollasen ciertas profesiones vinculadas directamente a su construcción de género: el secretariado, la medicina, la educación, la confección y el servicio doméstico. Las relaciones que se establecen entre estas profesiones y el género son las siguientes: *-el secretariado*, tanto en la administración pública como en los

sectores privados, se considera como una ayuda subordinada al hombre; - *la medicina*, sea como médico, comadrona o enfermera, se vincula con una cuestión biológica (la maternidad) y una social (el cuidado de enfermos).;- *la educación*, el profesorado tanto en las escuelas públicas o privadas como en la universidad, se interpreta desde la labor de transmisión cultural que realizan las mujeres con la descendencia;- *la confección y el servicio doméstico*, ya sea en la economía formal o en la informal, están relacionadas con sus responsabilidades domésticas y familiares cotidianas." (Aixelá, 2000:227).

En este sentido, el acuerdo es absoluto entre todos los participantes, con la excepción de la variable étnica dual en su modalidad rupturista, quien trabaja de camarera en un restaurante. Motivo por el que se corrobora lo señalado por Ramírez (1998) hace más de doce años: la inmigración no supone una modificación en los roles de género que siguen estructurándose según los parámetros de la sociedad de origen. El paso de los años en la sociedad de recepción no parece que produzca un sustancial cambio de valores en los inmigrantes de primera generación.¹⁶⁴

El segundo factor que no hace del trabajo femenino una fractura cultural es que no es utilizado por grupos sociales para crear conflicto. Existen choques en algunos matrimonios por esta cuestión. Problemas cuya solución suele residir en la aceptación de la mujer de la voluntad del marido. Sólo en algunos casos, cuando no existe conciliación posible entre las posturas, se produce el divorcio. En todo caso, se trata de disputas que conciernen al ámbito de lo privado.

Ahora bien, una vez que la mujer acepta desempeñar aquellas labores adecuadas a su género, ésta no sólo desea trabajar, sino que ve en ello una fuente de satisfacción y

¹⁶⁴ Véase la posición del contralíder, quien es una excepción a la regla y el único de los participantes que llevaba en España más de diez años. De hecho, es significativo que la única persona con una opinión divergente fuera quien vivía en el país desde hace dieciocho años. Por lo tanto, se puede concluir que para una tendencia minoritaria, los años de asentamiento sí podrían influir en el cambio de los valores. Si bien, tal planteamiento necesitaría descartar que dichos cambios no se hubieran producido en origen. Hecho que se desconoce.

realización personal. Aunque el argumento de la necesidad¹⁶⁵ sigue presente como justificación, el entusiasmo por ganar dinero propio se conceptúa desde la relativa independencia que proporciona frente al marido. Por lo tanto, se observa un cambio social y una evolución respecto a la idea del trabajo existente en Marruecos (Aixelá, 2000), así como la extensión del valor del trabajo a otros ámbitos, no circunscritos en exclusiva al servicio doméstico externo (Gregorio y Ramírez, 2000).¹⁶⁶

Zawra: Yo, mi marido, no tenía problema con mi trabajo, sólo tiene que saber que mi bebé está bien, pero yo *me gusta trabajar, porque con el trabajo me siento...”myself”*.

Salima: Mujer.

Sayyida: Más completa.

Zawra: Me siento, sí.

Loubna: Libre.

(G4: Mujeres marroquíes: 20-39 años).

El extracto citado es en sí mismo expresivo de la estima que goza trabajar en el discurso social. De hecho, entre las virtudes de esta actividad está sentirse “mujer,” “libre” o “más completa.” Estas mujeres encuentran en el trabajo una fuente de plenitud personal. Y ello no se vincula al tipo de tarea desempeñada como profesional cualificada, pues trabajan o han trabajado en el servicio doméstico (dos posiciones discursivas), como señoras de la limpieza (una posición discursiva) o de camareras (una posición discursiva). Por lo tanto, la realización personal y la independencia del marido no son, según los resultados de esta investigación, el resultado de pertenecer a un estrato acomodado (Aixelá, 2000:224). El trabajo considerado como valor y no como carga (Ramírez, 1998; Soriano, 2006,)¹⁶⁷ aparece como una realidad en la vida de las inmigrantes. Sin embargo, se discrepa

¹⁶⁵ El argumento de la necesidad, así como los sentimientos de vergüenza y pudor que se derivan de expresar placer por el trabajo fuera del hogar sería propio de todas las sociedades patriarcales -no sólo la marroquí- en Coria (1987).

¹⁶⁶ Esta realidad se corresponde más con la vivida en los años noventa. Véase: Colectivo Ioé (1991).

¹⁶⁷ El trabajo como valor es identificado por Ramírez en su investigación sobre inmigrantes marroquíes en la Comunidad de Madrid, si bien la autora se refería únicamente al trabajo doméstico externo. Es probable que

con la tesis que contempla la percepción de la mujer de esta actividad como un modo de lograr un estatus similar al varón (Soriano, 2006), ya que sólo se pretende disminuir la dependencia (*mujer 20-29 años: “no pedir mucho al hombre*), lo cual no hace sino reflejar la relativización del cambio, pues el sustrato ideológico de los roles de género no se ha modifica. Esto es, en la actualidad, no se puede corroborar que el empoderamiento económico sea una condición necesaria previa que modifique los roles de género (Samper, 2003: 127).

En definitiva, aunque pervive un discurso social del trabajo femenino como transgresión, y por lo tanto requiere ser justificado desde la necesidad (Gregorio y Ramírez, 2000), lo que cobrar un salario conlleva para estas mujeres podría tener en un medio plazo implicaciones, no en la modificación de los roles de género, pero sí en no dar por sentada una subordinación automática que la mujer no parece dispuesta a aceptar sin una previa negociación. Sin embargo, la prueba de que el hecho de trabajar no supone un cambio en el modelo se puede observar en la propia sociedad española (Dema, 2006), así como en los resultados de esta investigación. Para que las mentalidades se transformen se requiere un cambio generacional, y ni siquiera esto es garantía de una mayor igualdad en la práctica (Cea D’Ancona, 2007). La realidad hacia la que se parecen encaminar las mujeres marroquíes, se corresponde con el modelo del ideal de la mujer trabajadora tradicional presente en la sociedad española actual. Esto es, el de una mujer que, a pesar de percibir un salario, no logra ser un sujeto autónomo, pues se construye de tal manera que es “*para y de los otros*” (Dema, 2006).

“Este tipo de parejas se parece a las de amas de casa y varón proveedor con una salvedad: las mujeres tienen una mayor autonomía en sus gastos personales, que les da el hecho de ser trabajadoras y no amas de casa. Estas mujeres no tienen que pedir permiso o dar explicaciones para realizar gastos personales o gastos de pequeña cuantía para el resto de la familia o el hogar, pero generalmente se autocontrolan” (Dema, 2006:71).

en los años transcurridos entre ambas investigaciones, esta concepción se haya extendido a otro tipo de ocupaciones. De nuestra investigación se desprende que cualquier tarea conceptuada como digna, según los parámetros marroquíes, es susceptible de ver en su ejecución un modo de realización personal.

No obstante, queda por determinar qué hace la mujer con el dinero ganado. Esto es esencial pues es la manera de ver si, efectivamente, el trabajo propicia la autonomía femenina o, por el contrario, el hombre se apropia del salario y, éste se utiliza para colaborar en la economía familiar (Aixelá, 2000). En nuestros resultados, aunque se aprecia esta última circunstancia como pauta mayoritaria, la percepción de un dinero propio les aporta, por ejemplo, la libertad necesaria frente al marido para enviar remesas a los padres. Colaboración que se produce a pesar de no tener la obligación de aportar al sustento de la familia de orientación después de haber contraído matrimonio (Gregorio y Ramírez, 2000). Pese a ser una tendencia que suscribieron dos posiciones discursivas,¹⁶⁸ de las cuatro casadas, la opinión de los problemas conyugales que el envío de dinero conlleva en las mujeres es común.

Loubna: Claro no tengo problema. Además, *yo trabajo porque tengo familia atrás de mí. Quiero ayudarla (...), necesita trabajo, mi marido adquiere todas las cosas, pero cosas mías, personalmente no puedo.*

(...)

Zawra: (...) no me gusta, por ejemplo, decirle que quiero eso para comprar esto y esto, no me gusta. *También quiero traer a mi familia con mi propio dinero.* No quiero saber, por ejemplo, un día me dice que estoy trabajando para mi familia o algo, sabes, mi marido, eso no me gusta.

Sayyida: Un día lo dirá.

Salima: Sí, eso lo dicen.

Zawra: Estoy segura que un día lo va a decir, todos los hombres marroquíes dicen lo mismo, todos los hombres.

¹⁶⁸ Véase el pago del *zakât* y la posición de Nur al respecto, quien justifica el envío regular de dinero a su hermana como cumplimiento del deber religioso. El caso de Nur es otro reflejo de que *los hombres no siempre son los receptores del dinero enviado por los miembros femeninos de la familia*, pues en su familia son tres hermanos y dos hermanas. La remesa se destina, en concreto, a su hermana.

Los datos sobre nacionales acerca del envío de remesas, no especifican el sexo del receptor, ya que las categorías son esposo/a, padres, hermanos, otros parientes. Para una información más específica sobre este tema, véase: ENI (2007).

Disponible en: <<http://www.ine.es/jaxi/menu.do?type=pcaxis&path=%2Ft20%2Fp319&file=inebase>> [Consultado en septiembre de 2010].

Salima: Sí, sí, así dicen, no pueden trabajar y ayudar a tú familia y no a su familia. Entonces, no quieren, de su propio dinero no pueden ayudarte a ti y a tú familia enviar más (...). Este sí es un problema lo encuentran muchos inmigrantes que pelean y a veces llegan a divorciarse.

(G4: Mujeres marroquíes: 20-39 años).

El fragmento refleja como las mujeres son muy conscientes de los problemas que el uso del dinero conlleva en las relaciones con el marido, aunque sea percibido mediante el propio trabajo. Es decir, cuando se asegura que la mujer marroquí se encuentra en proceso de cambio y se asemeja al modelo tradicional español de mujer trabajadora hay que entender las diferencias entre ambas situaciones. En el caso español, se trata de un modelo que convive como tendencia minoritaria y en decadencia frente al simétrico. El trabajo de la mujer es dado por sentado en el grueso de la población española. Por el contrario, en el colectivo marroquí lo mayoritario es el ideal de mujer ama de casa. La mujer casada con ocupaciones fuera del hogar es una minoría que se localiza en estratos muy concretos de población, ya en la clase media-baja, ya en personas con un modo de vida más acomodado. Para las otras posiciones discursivas es una realidad vivida con entusiasmo antes de la maternidad y aunque se desearía reengancharse al mercado laboral en el futuro, es posible que se trate de un mero deseo. No obstante, es significativo ver cómo, con independencia de qué suceda en el futuro, la situación es vivida con cierto malestar. De hecho, trabajar es tan valorado por las mujeres que desean desempeñar una carrera profesional, que el tener un marido español, e incumplir la normativa islámica, no sólo no es criticado, sino que es visto con envidia como se aprecia en el primer fragmento. En el segundo se ve el discurso de la soltera, quien asegura que dejará esta cuestión clara a su futuro esposo y sorteará el obstáculo casándose con un “marroquí de aquí” para no depender en exceso de la economía del marido. Hecho que indica la inexistencia de un cambio de mentalidad, el varón se mantiene como el varón proveedor.

Loubna: Pues esta cosa es importante también pero...por ejemplo, mi experiencia mi marido dice: como tú quieras, quieres trabajo para ti, para tu familia, no quieres trabajo (...), como tú prefieras.

Salima: Ahhh, pero tú tienes marido español.

Loubna: Sí, español.

Salima: Entonces, no tienes problema.

(G4: Mujeres marroquíes: 20-39 años).

Fátima: Sí, por supuesto, yo prefiero trabajar, para tenerme mi cuenta propia para *ayudar a mi familia* si necesitan algo y *no pedir mucho del hombre*. Aquí los dos pueden así...conseguir adelante las cosas porque uno solo no puede (...) me encanta trabajar y bueno, ahora estoy cuidando a una persona mayor, una señora, tiene ochenta años. Trabajo para cuidar a una señora mayor, muy duro, pero me encanta trabajar.

Sayyida: ¿Y tu novio cómo lo ve?

Fátima: Bueno, no tengo novio.

Sayyida: Ahh, vale.

(...).

Fátima: No...hablamos primero, ¿sabes? Yo cuando voy a casar voy a casar con un chico de aquí, bueno, *marroquí de aquí*, sabes, que tiene la mujer que trabaja, trabajamos los dos, ayudamos las dos...porque una persona que trabaja no puede.

Sayyida: Una mano, no se puede.

(G4: Mujeres marroquíes: 20-39 años).

Los varones construyen el género de igual manera, esto es, basado en una noción de la masculinidad sustentada en la idea de <<hombre- ganapán>> como rol exclusivo y, en términos generales, no quieren compartir ese papel, pues supone una puesta en cuestión de la base sobre la cual se asienta su concepción del género. Desde estos parámetros de pensamiento, el hecho de que la mujer trabaje supone una amenaza potencial que puede cuestionar su rol como proveedor, y por lo tanto, no son proclives a permitir el trabajo de su esposa. Si la unidad doméstica cuenta con una mujer trabajadora, el hogar se convierte en otro campo de actuación, donde como ocurre en el exterior, el varón ha de demostrar su valía (Marques, 1982). No obstante, hay que especificar que no se trata de una negativa del

hombre con respecto a las mujeres de la familia (hijas, hermanas), sino que la imposición se circunscribe exclusivamente en la esposa, pues es ella quien puede cuestionar su construcción del género, sus actividades prioritarias y su prestigio social (Aixelá, 2000). De hecho, en la reunión, el tema emerge por sí mismo y se refiere al trabajo de su esposa. Posteriormente, cuando la doctoranda pregunta por ello, todos entienden el trabajo de la esposa, no la hija o la hermana, y es sobre este tema sobre el que se pronuncian. Por lo tanto, es lógico con lo expuesto hasta ahora que la postura ampliamente mayoritaria se basa en admitir el trabajo femenino bajo condiciones muy restringidas. Y de tener lugar, se desempeña en ocupaciones conceptuadas como adecuadas. Esto es, además de ajustarse a los cánones de género imperantes ya mencionados, tienen que ser tareas limpias no contempladas como inferiores. Se trata de una consideración del trabajo como ayuda que se proporciona a la unidad doméstica únicamente en caso de necesidad.

Abdellah: Es que uno solo no se puede, en estos momentos uno solo no puede.

(...)

Ahmed: Mi cuenta está a nombre de mi mujer, tío, yo te digo la verdad, por qué te voy a mentir. (*No se entiende*) la mujer nunca ha trabajado y nunca va a trabajar si Dios quiere que no me falte nada en casa, no es...Escúchame... (...) mientras que no falte, vamos, un trabajo en la vida, pero escúchame, el día que falte, pues que *echar una mano*, pero mientras que no falte.

(...)

Mulay: Mi opinión sobre este tema es que en principio, nunca deberíamos decir que nunca dejaríamos a nuestra mujer trabajar porque *nunca se sabe, no está en tus manos y depende de la mujer también*. A mí, mi opinión en principio, yo no estoy casado, pero pienso casarme, y *depende de la mujer, de su situación, qué tipo de trabajo va a desarrollar*.

Nassim: Claro, si eso es lo que dice él, que mientras a mí no me falte dinero, mi novia no le va hacer falta trabajar.

Mulay: Yo no quiero ver a mi mujer, por ejemplo, limpiando cristales por ahí, en los bares, o haciendo algo; pero claro, si *ella tiene estudios*, o yo que sé, va a *trabajar de* administrativa, o va a

trabajar de *enfermera* o haciendo algo que *ayude a la gente*, sí, y ella lo quiere hacer, vale. Pero lo que *no quiero* es un *trabajo inferior*.

(G3: Hombres marroquíes: 20-29 años).

Como tendencias minoritarias se encontraron los extremos opuestos. Por un lado, la de quien no admitiría bajo ningún concepto el trabajo de la esposa. Por otro, la de considerar el trabajo femenino como algo normal y sano, pues supone un modo de relacionarse con el entorno. El discurso social imperante califica la primera postura como poco razonable. Se argumenta que la necesidad o incluso la propia voluntad de la mujer han de ser consideradas, como ya se ha tenido ocasión de precisar.

Mahfud: Pero vamos a ver, yo he dicho que no estoy casado ahora, ¿por qué?, por dos cosas: primero, yo tengo que encontrar trabajo y porque no tengo medios para casarme, y no es el momento. Cuando estoy capaz de casarme, porque tengo la idea de que *mi mujer no va a trabajar*, y *yo no la voy a dejar trabajar*, entonces ahí voy a casarme. Cuando yo digo, ¿sabes?, puedo mantenerla.

Mourad: (asiente).

Mahfud: *Eso lo tengo yo sagrado* (...). Ahora no tengo un trabajo muy estable, y a lo mejor, si mejoran las cosas muy bien, ahí me casaré con la idea que mi mujer me va a cuidar mis niños. Yo voy a *sufrir fuera*, *voy a trabajar*, pero esto no significa que ella no... ella está haciendo su trabajo muy bien y yo estoy trabajando fuera y ya está.

Ahmed: (...) ¿por qué no quieres dejar a tu mujer trabajar? Y una cosa, si caes un día malo, a lo mejor te tiras seis, siete meses, ojalá que no te pase, y no tienes a nadie, estás aquí con tu mujer nada más. Nunca digas que no vas a dejar a tu mujer trabajar, aunque sea a fregar escaleras.

(G3: Hombres marroquíes: 20-29 años).

La segunda postura es objeto de burla. La postura que defiende el trabajo femenino queda ante los demás como “menos hombre”. Asimismo, se aprecia como la función de ama de casa pervive como la más valorada por los hombres marroquíes. De hecho, el ensalzamiento del trabajo doméstico se realiza para justificar que no tenga una actividad

fuera del hogar. En este sentido, se comparte la opinión de Taboada-Leonetti (1987:66) cuando asegura que “*el valor concedido a la mujer dentro de un sistema cultural parece un indicador de cosificación: cuánto más importante sea el lugar de una mujer en un sistema cultural, se le escapa más el control de su propia existencia, así como menor es su margen de autonomía*”.¹⁶⁹

Abdesalam: Yo no me aguantaría una persona sentada en mi casa.

(Hablan todos a la vez. Risas)

Ahmed: En casa no está sentada. Por ejemplo mi mujer lleva un año aquí y no sabe el castellano, pues qué hace, pues va a aprender castellano por las tardes.

Mulay: ¿Sabes las tareas que se hace en casa? Crees que es fácil, pero *la casa es lo más difícil que hay*.

Abdesalam: Pero, aún así, sentada todo el día, cuidando de los niños, que no tiene relaciones con nadie, bueno, algunas amigas por ahí por el barrio y ya está. No, no, es que no lo aguantaría.

(G3: Hombres marroquíes: 20-29 años).

Atendiendo al criterio de edad, se puede señalar que las dos corrientes minoritarias se encontraron en la franja comprendida entre los treinta y los treinta y nueve años. El resto de los participantes, con independencia de la edad, se sitúan en la postura del sí condicionado.

Asimismo, se detecta un último factor de cambio social. Las carencias implican que lo no admitido en Marruecos, sí es aceptable en España. Si bien la modificación en la actitud no procede de un cambio de mentalidad, sino de la necesidad de la subsistencia.¹⁷⁰ No se puede olvidar que la crisis económica actual afecta particularmente a los marroquíes. En concreto, un 42% se encuentra en paro y el desempleo masculino es ocho puntos

¹⁶⁹ Traducción del francés (L.F.P).

¹⁷⁰ *Mourad:* “No, que este conmigo aquí en España, mejor trabajar juntos los dos, pero ahí en Marruecos no dejarla trabajar como antes, si estoy trabajando solo yo, ella siempre en casa tiene que cuidar mis hijos y no hace falta nada, todo bien”.

superior al femenino (Morcillo, 2010). No obstante, nos ha parecido apreciar que existe una divergencia entre lo que los hombres dicen permitir y cómo se comportan en realidad. En este sentido, sólo una posición estructural afirma no poder trabajar por causa de su marido. Siempre y cuando no se desatiendan las obligaciones primarias, esto es, el cuidado de la familia, ninguna participante dice tener o haber tenido problemas de este estilo.

Sayyida: No eso sí, que mi pareja lo veía bien, que trabaje, no tenía ningún problema. A ver, no trabajaba en una discoteca, ¡claro!, pero lo veía normal, no tenía ningún problema, al contrario. Yo me acuerdo que la primera vez que trabajé ha sido él que me ha llevado al restaurante a trabajar ahí de limpieza y eso. Sí, él no lo veía mal, mí ex no lo veía mal.

(G4: Mujer marroquí; 30-39 años).

En definitiva, la referencia a las normas sociales de conducta se sitúa en el país de origen. No obstante, parece difícil no vislumbrar que la persistencia de los cambios *de hecho* en inmigración no termine por modificar los principios y valores imperantes. Idea que se plantea como posible, tras analizar la posición discursiva de quien lleva veinte años en España.

4.5.2 Grado de apertura grupal

4.5.2.1 Endogamia matrimonial

a). Españoles

Según los resultados cuantitativos, una amplia mayoría de los españoles de la muestra (64%), no tiene inconveniente alguno en contraer matrimonio con personas de otra etnia, religión o país. No obstante, en el 36% restante existe una diversidad de respuestas reticentes. El análisis cualitativo evidenciar y contextualiza toda una serie de reservas. En los grupos de discusión de un total de quince participantes sólo cinco de ellos (tres hombres y dos mujeres) afirman estar dispuestos a compartir su vida con una persona ajena a su propio entorno cultural. Objeciones en las cuales no se detecta una diferencia por sexos, ya que el común denominador es la visión del otro a través de un marcado culturalismo. Cabe añadir,

que la incompatibilidad cultural se asocia principalmente con la religión. Circunstancia en la que se ha podido apreciar una escasa tolerancia. Hecho común a todos los grupos, pero especialmente evidente entre las mujeres españolas con respecto a la religión musulmana y también a la judía,¹⁷¹ pues se vincula el credo con las costumbres –sobre todo en aquellas con edades comprendidas entre los treinta y los treinta y nueve años- a las que se considera machistas. Por su parte, en el discurso de los hombres que no se casarían con un extranjero, la percepción de incompatibilidad abarca un bagaje cultural, que comprende también los aspectos físicos y psicológicos.

Nuria: De otra religión, o sea, con otras creencias y tal, yo lo veo difícil. De otro país, bueno, pero ya la religión, las creencias, las costumbres.

Alicia: De otra religión...Las costumbres...

(...).

Sol: Si tú me lo preguntabas hace años yo hubiese dicho dejamos atrás todo y vamos atrás de los hombres que deseamos y esas cosas...ahora, me lo preguntas y te digo: no. No sobre todo de otra religión, *sobre todo la religión musulmana*, porque yo pienso que el machismo está imperante en todo el planeta, pero hay micro planetas en que todavía es más...entonces, para ir de mejor a peor, pues no.

Paloma: Pero todas las religiones son machistas, no sólo las musulmana.

Sol: Sí, pero algunas más que otras [*Alicia:* asiente].

Andrea: Sí, pero vamos, algunas son tan extremistas. Si son tan extremistas, pues no. *Yo no me enrollaría con ningún extranjero*, por ejemplo, *un musulmán de estos extremistas*, pues no.

Sol: Pero *si fuera judío tampoco*, ¿eh?

¹⁷¹ “El 34,6% de los españoles tiene una opinión desfavorable hacia los judíos y un 53,6% hacia los musulmanes”. Si bien sólo un 3,25% de quienes rechazan a los judíos considera que son creadores de problemas en España. La opinión negativa procede de la asociación que se realiza entre confesión religiosa y Estado de Israel en el conflicto de Oriente Medio. *Casa Sefarad*:
<<http://www.monografias.com/trabajos32/actitudes-inmigrantes-discriminacion-trato-igualitario/actitudes-inmigrantes-discriminacion-trato-igualitario.html>>

(G2: Mujeres españolas; 20-39 años).

Ramón: (...) a ver, a mí el hecho de que sea extranjero me da igual. A mí, la historia está en que el hecho de ser extranjero conlleva una cultura diferente. Y hay culturas que son MUY RADICALMENTE diferentes a la nuestra. O sea, como yo hablo con un gaditano o con un madrileño, yo no hablo con un ecuatoriano ... ni hablo con un mozambiqueño porque es que, no podemos pensar igual, ni nuestras relaciones son iguales a estas cosas. Ni con un chino, una china. Yo no puedo tener una relación con una china.

Jaime: ¿Por qué no?

Ramón: Porque yo pienso que es muy difícil culturalmente adaptarte a una relación. A una relación de amistad, quizá. A una relación.

(...).

Jaime: Yo creo que es hasta más enriquecedor porque tú aportas cosas de tu cultura y ella aporta cosas de otra cultura diferente y yo creo que puede ser hasta más enriquecedor todavía.

(...).

Ramón: (...) a ver, no todo es el amor. El amor dura tres meses, tres años pero, a partir de un tiempo, ya hay que mirar otras cosas. Es su *forma de ver la vida*, su *forma de pensar*, y yo creo que una china. Primero, tienes la barrera del idioma que hombre, está el inglés. Es que no te puedes *comprender igual ni físicamente, ni psicológicamente*.

(G3: Hombres españoles; 20-39 años).

La cultura entendida en clave holística, no permite que la relación se vea como una cuestión entre individuos donde prima la persona. El rechazo expresado por la posición discursiva se produce por el hecho de ser un “otro,” y por lo tanto, distinto. No se detecta el mínimo deseo no ya por comprenderlo, sino por aceptar la diversidad como una opción posible.

El siguiente fragmento es un ejemplo donde se muestra cómo la posición discursiva entiende que “*la multiplicidad debe regularse por lo uno, que coincide con aquello con lo*

cual nos identificamos; la identificación entre normalidad y racionalidad convierte la diferencia en anomalía” (Pereda et.al. 2010).

Ramiro: Yo en mi caso, vamos a ver. Mi cuñada¹⁷² está con un chico negro de Guinea Ecuatorial. Entonces pues, ¿qué pasa? Que, es lo que dices tú de las culturas. Es, toda su familia está aquí. Son siete hermanos y todos están en la misma casa. Entonces, se ponen a procrear niños, ¿vale? Entonces a la hora de hacer fiestas o lo que sea. O, a lo mejor, tú te vas a su casa es OTRO ROLLO TOTALMENTE DIFERENTE. ¿Me entiendes? (...) cuando fue el bautizo de mi sobrino, pues pasó eso. Había los padres, la familia del padre y la familia de la madre. O sea, y estaban totalmente separados. Es que son culturas totalmente diferentes. Luego la celebración, pues en plan, a lo ritmo negro. En plan aquí como, les faltaban las cariocas y empezaban a saltar y a hacer de todo. Y nosotros, claro, nos quedamos todos mirando, ¿sabes?

(G3: Hombre español; 30-39 años).

Cabe añadir, otro rasgo común encontrado entre una minoría de los españoles de la muestra, aquella caracterizada por quien tendría una relación amorosa no duradera con una persona de distinta religión. Lo que no se desea, dada la perspectiva culturalista con la que se percibe al otro y la consiguiente resistencia cultural, es crear un proyecto de vida con un individuo cuyos usos y costumbres difieran de los propios. Motivo por el que una relación sin vocación de compromiso es vista de manera negativa.

Jaime: Yo tampoco. De hecho, he estado con gente, con chicas de otras culturas y tal. Ya en el hecho de casarse, a lo mejor, si ella es musulmana, ya implicaría que yo me tuviese que convertir al Islam. Entonces, pff, pues no lo sé. Si te digo la verdad, no sabría decirte porque...

(G1: Hombre español; 30-39 años).

Sol: Yo creo que te puedes enrollar.

Paloma: Enrollarte si, pero casarte, eso ya no...o yo qué sé...una relación, pero casarte...

(G2: Mujeres españolas; 20-39 años).

¹⁷² Por el contexto de la conversación se deduce un error del participante, quien se refiere a su hermana. Se trata, en todo caso, de una confusión del participante y no un error de la transcripción.

No obstante, el discurso de algunas personas que mantienen esta posición discursiva es ambivalente. Por una parte, impera una postura caracterizada por el rechazo a lo musulmán. Por otra parte, se observan inconsistencias. Frente a un discurso apriorístico se puede observar cómo quienes han tenido parejas extranjeras, valoran a la persona en sí y no tanto su bagaje cultural.

Jaime: Yo he visto que no es imposible, no es imposible. Lo que pasa es que, lo principal, es la persona. Si tú con esa persona te llevas bien y os compenetráis y os vais conociendo, ¿sabes? Ya todo lo demás, esas trabas no existen.

(G1: Hombre español; 30-39 años).

Las fronteras culturales halladas se relacionan con la edad. Existe una clara diferencia, tanto en los hombres, como en las mujeres, entre las personas en la veintena y las personas en la treintena.¹⁷³ En los individuos con edades comprendidas entre los veinte y los veintinueve años, se aprecia una visión mayoritaria del amor en clave romántica y no como proyecto de vida. Como predomina esta perspectiva, no se ponen barreras en función de la cultura, sino que el discurso se centra en la compatibilidad o incompatibilidad con la pareja. El límite a esta apertura no se detecta en clave cultural, sino en aquellos aspectos de la propia individualidad a los que no se renunciaría por otra persona y que ésta tendría que respetar. Los fragmentos seleccionados pertenecen al grupo G5, ya que son más ilustrativos dado el carácter de mayor reflexividad que tuvo esa reunión frente a las otras. Sin embargo, también se hallaron dos posiciones discursivas en el grupo de mujeres.¹⁷⁴ No obstante, y si bien es cierto que el criterio de edad impera sobre el sexo del participante, se puede apreciar que, entre las mujeres el amor romántico era más frecuente (*Mujer 20-29 años: Hombre, si te enamoras pues sí, ¿por qué no?*). Esto es, y como ya se ha analizado, en los

¹⁷³ Se recuerda que los datos del análisis cuantitativo reflejan como el *sí* incondicionado era del 76,9% entre los veinte y los veintinueve años y de un 82,4% en la treintena. Cuando la semejanza es de un 5% no se suele comparar los resultados, pues no se trata de una diferencia relevante. Lo que destaca es el mayor conservadurismo hallado en las posiciones discursivas de las reuniones de grupo frente a los resultados cuantitativos.

¹⁷⁴ De las tres mujeres de 20-29 años, las dos señaladas en el cuerpo del texto representan esta postura. Otra afirma que no sabría contestar, pues nunca se había encontrado en semejante situación. Es decir, nadie muestra un rechazo de entrada.

hombres se detecta desde el rechazo absoluto (una posición discursiva), la reticencia más o menos abierta (una posición estructural) a la mayor flexibilidad (dos posiciones discursivas). Si bien una mala experiencia reformula los planteamientos iniciales y se retorna a la endogamia. Por lo que cabe concluir que una mayor apertura para iniciar una relación con otra persona puede terminar en fracaso, si no existe en el sujeto unos esquemas previos de descentramiento cognitivo (Castián, 2006) y se espera del otro un amoldamiento a los planteamientos vitales propios.

Sandra: Es lo que tú dices [SOL], yo con veinte años ese es el tema de “oh me he enamorado” y te da igual...yo crucé el charco y me ahogué como el Titanic y volví.

Sol: Si, es que las mujeres hacen más eso...

Sandra: Era un dominicano, con el mismo sistema de creencias, era un dominicano, o sea, no era un tema de creencias, ni musulmán ni nada, y me fui para allá a vivir con él y *horrible*. Y volví, igual que me fui y tan feliz.

(...).

Nuria: Entonces no fue una buena elección, te puedes buscar un moreno pero de aquí...

Andrea: Si estás soltera estás abierta a todo, yo qué sé. Vete tú a saber (...).

(G2: Mujeres españolas; 30-39 años).

b). Marroquíes

Los datos cuantitativos reflejan una clara barrera intercultural entre ambos colectivos respecto a la endogamia. Sólo un 34% de la muestra declara un *sí* sin matices. Las posiciones discursivas halladas mediante las reuniones sirven como marco explicativo para comprender las reticencias. Objeciones que encuentran en el discurso religioso una justificación para la perpetuación de los grupos semi-cerrados. Como muestra la identificación de la religión con unos determinados usos y costumbres, cuyo valor social resulta más importante que el religioso.

De los dieciséis participantes en los grupos de discusión sólo cinco personas, tres hombres y dos mujeres vivían o tenían parejas no marroquíes. En estos cuatro casos, el novio/a era español/a y no musulmán. Circunstancia que para los hombres no tiene una relevancia jurídico-religiosa, pero sí entre las mujeres, quienes no pueden contraer matrimonio con no musulmanes. Se trata, por lo tanto, de conductas abiertamente transgresoras. De estas cuatro parejas, sólo un varón (30-39 años) cohabitaba. Hecho que según los parámetros marroquíes, también es conceptualizado como transgresor. La convivencia consensual sólo es practicada por un 8,7% de los hombres y un 7,3% de las mujeres (Cortina, Esteve y Domingo, 2006:19).¹⁷⁵ El elemento que impera en este tipo de parejas es el amor romántico.

Mulay: Respetando la opinión de todos, en este caso *un musulmán, en principio, no debería casarse con una española.*

Abdellah: Eso [ser española] no significa que no sea buena persona.

Mulay: Estamos hablando de la sociedad marroquí, y en la sociedad marroquí, su religión es el Islam.

Nassim: Sí, pero esa no es la pregunta. ¿Tú no te casarías?

Mulay: Yo no me casaría.

Nassim: Bueno, pues yo sí.

Mulay: A no ser que sea, puede ser española, pero tiene que ser musulmana.

Nassim: (Ríe). Pues, yo no le voy a decir después de diez años, yo no me casaría porque eres española.

(...).

Moderadora: ¿Por qué sí te casarías?

Nassim: Pues, porque la quiero, diez años son diez años. No me jodas.

Abdellah: Por amor.

¹⁷⁵ Los académicos recogen estos datos del censo de población de 2001.

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

Como en otros asuntos, se observa además de las características mencionadas, la presión social ejercida por el líder del grupo¹⁷⁶ y la consiguiente reacción de irritación que el asunto provoca. En este extracto se aprecia como el modelo de comportamiento se sitúa en la sociedad de origen. Por lo que los cambios que se realicen en la primera generación, sólo pueden tener lugar si, previamente, se producen modificaciones de los esquemas ideológicos en origen. También se aprecia una reafirmación de la propia individualidad. Aspecto, que aunque minoritario todavía, pone de manifiesto una sólida tendencia hacia el amor romántico que se encuentra por encima de la moral religiosa. Sin embargo, la apertura inicial en cuanto al criterio de elección de la pareja no conlleva un posterior respeto del sistema de creencias de la otra persona. Una vez más, se observa una relativización del cambio, pues la supra-estructura islámica tiene una innegable influencia en la configuración moral de los individuos. Cabe destacar que la actitud de las demás con respecto a un matrimonio con un no musulmán es de cierta tolerancia, o por lo menos, de desestigmatización de la cuestión. Aunque no se desea como opción para uno mismo, no se impone la presión social vista en el grupo de hombres. Entre otras cuestiones por las ventajas pragmáticas que se obtiene de un enlace de tales características, así como de ciertas virtudes que se adscriben a los españoles, frente a la ausencia de las mismas esto entre los marroquíes. No obstante, se habla de desestigmatización y no tanto de tolerancia

¹⁷⁶ Moderadora: ¿Y tú te casarías con una española?

Rachid: Sí, si lo quiero.

Mulay: (Se ríe de Rachid y aplaude): Si le quiere...

La burla del líder del grupo a esta posición discursiva es constante, siempre que éste trata de intervenir. A diferencia del contra-líder quien podía iniciar disputas dialécticas, la parte estructural representada por Rachid no contaba con el mismo nivel de español, por lo cual era muy difícil que le contestara. Asunto que, como es obvio, incidió en el silencio estructural del individuo. Además, en este caso, Rachid muestra muy claramente su postura cuando apareció en la reunión con su novia. Una chica española que viene con la intención de quedarse como oyente. Evidentemente, no se le permite, pero esta manera de hacer el acto de presencia en el lugar ejerce, ciertamente, una influencia.

real porque subyace el no respeto de las creencias íntimas del otro, como se ve en el afán de conversión.¹⁷⁷

Loubna: Yo tengo mi marido que no es musulmán. Lo entiendo a él, sabes, porque no cree en nada, libre, pero respeta cualquier religión, cristianos, musulmanes. Pero lo entiendo a él porque yo siento que tiene tanta cultura, profesor de una universidad, pues, no sé...todavía no entiendo él porqué el habla dice: yo respeto cualquier religión, cualquier cosa, pero una cosa que no de acuerdo es que todas las religiones no respetan a la mujer. Esa es la palabra que tiene cualquier cosa. Yo respeto cualquier religión...pero...

Salima: No, pero en Islam (...).

Loubna: Por eso yo explicarle a él, la primera religión que le da derechos a la mujer es el Islam. Primera cosa. Pero todavía no entiendo y tengo este problema. Libros para explicarle esta cosas. Muy majo, muy inteligente, muy buena persona, pero este tema muy complicado con él.

Zawra: Pero no piensas, perdón, no piensas tu marido no piensas llevar, por ejemplo, cambiar a *muslim* (...).

Loubna: Para cambiar...claro, es mi sueño, claro...para cambiar pero ahora yo con él, pero muy complicado, además español.

(G4: Mujeres marroquíes; 20-39 años).

Rachid: Sí, y tengo amigos que están casados con españolas, y son musulmanas, ahora.

(G3: Hombre marroquí; 20-29 años).

Entre las mujeres, también se encuentra la negativa a casarse con un marroquí. Postura que mantienen las dos mujeres divorciadas del grupo. Añadido a esto se aprecia una actitud más pragmática e interesada en una de estas dos posiciones discursivas. No obstante, la conducta transgresora no debe ser interpretada como un cambio en cuanto que la modificación ideológica de la estratificación de género; se desea una pareja cuya función sea la tradicional, el hombre-“ganapán”.

¹⁷⁷ Al realizar el trabajo de campo algunas personas preguntan a la doctoranda cómo no se produce una conversión como consecuencia de conocer el Islam. La verdad del mensaje islámico es para algunos, una evidencia tal que no se comprende que alguien no quede deslumbrado ante tal evidencia.

Sayyida: Yo me casaría con un extranjero, pero todo depende lo que tiene [realiza un gesto con los dedos que significa dinero].

(G4: Mujeres marroquíes; 20-29 años).

Sin embargo, la postura mayoritaria es, como se ha dicho, la contraria,¹⁷⁸ el no contraer matrimonio con alguien no musulmán. El razonamiento de quienes así opinan se sustentan en dos argumentos; la cultura y la doctrina islámica. No obstante, conviene tener en cuenta que la cultura engloba a la religión y se le considera parte integrante de la identidad cultural y, en un sentido todavía más restrictivo, cultura se equipara también con hablar el mismo idioma.

Nur: Es marroquí, es marroquí. Su familia se lleva bien con mi familia, si fuera otro, muy difícil, como mi padre, mi madre hablar con sus padres si tiene otro idioma, es muy difícil. Yo no, para mí, no.

(G6: Mujer marroquí; 30-39 años).

Salima: No, si tú eres musulmana la religión nuestra dice que casarse con un musulmán, no, no importa la raza ni la nacionalidad ni nada, si es un español o un americano pero musulmán, sí.

Zawra: Sí, yo también.

Fátima: Sí, yo también como ellas, no puedo casar con otro hombre no es musulmán, ¿sabes?, No por algo, sólo como tienes esta cosa en la cabeza y ya está, ¿sabes?

Zawra: Eso sí, es algo que lo crees que le tengo. Por ejemplo, como no comer nunca cerdo, nadie nunca probó cerdo, no sé muy bien o no...

(...)

Sayyida: (...) con el tiempo se puede cambiar, de casarse digo... Yo por ejemplo, estuve casada con un marroquí y ya me ves, con un niño y él ahí haciendo el tonto, entonces pasa eso.

Hafeza: Yo también [Asiente con Sayyida].

(G4: Mujeres marroquíes; 20-39 años).

¹⁷⁸Postura representada por cinco hombres y cuatro mujeres.

Ahmed: yo siempre he pensado en casarme con una mora, me voy a casar con una marroquí, vamos. He echado una novia ecuatoriana, he echado españolas, he echado polacas, he echado de todas. Pero siempre he pensado, siempre que he tenido una novia le he dicho, a lo mejor la echo al mes y le digo “oye, conmigo no vas a tener futuro”. Yo siempre he pensado en casarme con una marroquí

Moderadora: ¿Por qué?

Ahmed: Porque es mi cultura, porque amo mi cultura y he vivido la vida eso sí....

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

De hecho, el tema de la cultura y su importancia en las relaciones es destacado por el único varón que ha estado casado con una persona no musulmana y cuyo matrimonio terminó en divorcio.¹⁷⁹ Problemas culturales que la posición discursiva sintetiza en lo siguiente: religiosos (diferencia de credo), de costumbres, de sociabilidad (amigos distintos) y familiares (la relación con la suegra marroquí).

Abdesalam: ¿Por qué no volvería? Pues muchas cosas que me han pasado en esta vida. El tema de la religión, lo primero.

Mulay: La comida.

Abdesalam: No, la comida me daría igual.

Mulay: Los amigos, las amigas.

Ahmed: Ese señor [por Mulay] se sabe tu vida. Ya no le cuentes, tío.

Abdesalam: La *religión* es lo primero, y después las *costumbres* (...). Que una española quiera a tu familia es muy difícil. ¿Por qué? Porque una española baja a Marruecos y ve la pobreza que hay, se echa para atrás (Abdellah asiente). No soy de una familia MUY pobre, pero tampoco es muy rica, tampoco es muy rica, entre medias, ¿no? Y la relación entre una española y una familia marroquí, para llevarlo bien es muy difícil.

Nassim: ¿Por qué?

¹⁷⁹ En el momento de reunión, el individuo se había vuelto a casar con una marroquí.

Abdesalam: Yo estuve con problemas con mi madre... por ella (...). Porque no se hablaban, no se entendían; yo hacía de todo, las costumbres de una española, pues lo hacía, salir a los bares y tal, no sé que, no sé cuantos... los cumpleaños, Navidades, Semana Santa.

Mulay: Que si la amiga, que si el amigo.

Abdesalam: Todo. Pero ella no se echaba pa' esas cosas. No es lo mismo.

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

Al igual que entre los españoles, la preferencia por la propia cultura se encuentra circunscrita al matrimonio y no al cortejo sin vocación de continuidad. La diferencia se encuentra en que tal comportamiento se detecta entre los hombres y no en ambos sexos, como es el caso de la muestra de españoles. No obstante, y a pesar de la disposición hacia este tipo de relaciones, las marroquíes continúan siendo para los varones la primera opción porque, según mi informante son “*más calientes,*” “*muestran más sus sentimientos. Las demás (rumanas, españolas, etc.) son frías*” (Diario de campo, 20 de junio de 2010).

En este aspecto, no se detectan fronteras culturales en razón del sexo o la edad, pero sí por la etnia. Los beréberes coincidieron, en todos los casos, en negar la posibilidad de un matrimonio con una persona no musulmana. La diversidad de posturas es lo común entre los árabes, con el predominio de la endogamia, y la etnia denominada dual consta de dos sensibilidades dicotómicas, la postura rupturista y la endogámica.

Sin embargo, y respecto a la edad, una vez más, llama la atención la posible influencia que pueda estar teniendo la generación entendida en su sentido socio-histórico y no meramente biológico. Circunstancia que se encuentra, por ejemplo, en el representante de la generación uno y medio. De hecho, el líder del grupo se basa en este argumento para explicar su postura pro-española, y de alguna forma, para hacerle quedar ante los demás

como “menos marroquí.”¹⁸⁰ Con la consiguiente inconsistencia que esto supone, pues él mismo también podría ser considerado desde este prisma generacional. No obstante, dado que estos individuos son numéricamente escasos, en rigor, no se puede considerar que se trate de una realidad social significativa. Es relevante observar tendencias y averiguar si algunos rasgos encontrados en estas personas son similares a los individuos de segunda generación, pues podría ser un indicador de descenso de la endogamia en personas fundamentalmente socializadas en España.

Por otra parte, ya se ha señalado en este análisis que no se detectan fronteras culturales por motivo del sexo en relación a contraer matrimonio con un musulmán. Sin embargo, sí emerge una cuestión que las mujeres mencionaron específicamente: quieren ser tomadas en consideración por sus esposos.

Salima: Por ejemplo, hay hombres que no respetan a la mujer, igual está en una casa pues, cocina, plancha, prepara la comida y nada más...y la cama.

Sayyida: Y no la escucha...

Salima: Entonces...Eso, no tiene derecho a nada. No tiene derecho a nada. Entonces, así, un *hombre que me respeta y me da mis derechos*, yo también lo respeto.

Zawra: Yo quiero que mi marido me quiera por lo que soy, por mi personalidad y mi intelectura. No, por ejemplo, soy guapa, por ejemplo si tiene dinero, es un ejemplo. Y también, como dice ella, no me gusta que me falta de respeto, ni de hablar no de...con el...por ejemplo, con (...), ¿cómo dice? (...) [Lo dice en árabe].

Sayyida: Con hechos, no sólo de palabra.

Zawra: Poder conversar, quiero que no me cambié si gorda o si...

Fátima: (asiente).

¹⁸⁰ *Mulay:* Pero es que la mentalidad de este [Mahfud] no es la tuya, tú naciste aquí, has estudiado aquí, con las amigas, los amigos, el colegio, has salido con todos. Pero en Marruecos es diferente, y más con la edad que tiene este tío.

(G4: Mujeres marroquíes 30-39 años).

Aunque la exposición de estas opiniones refleja un malestar ante una situación de subordinación que no aceptan como hecho dado, no se puede concluir que estos cambios repercutan en una modificación de los roles de género, ya que cuando cuentan con un papel en la toma de decisiones, aunque sea de manera asimétrica, consideran que tal situación es una concesión del marido. En el citado fragmento se aprecia el temor que produce poder ser rechazada por el marido. Mientras que la opción opuesta, que la esposa le abandone, ni se plantea.

La noción de respeto hacia la mujer por parte del hombre también sale en el grupo G1, pero de manera muy colateral. No obstante, coincide con la información que se ha podido obtener a través de la observación participante. Para los varones, el respeto tiene una dimensión meramente corporal. Respetar significa no intentar mantener relaciones sexuales con la mujer o bien “no obligar” a ello si la mujer no quiere, dado que “la mujer tiene que llegar virgen al matrimonio” (Diario de campo, 20 de junio de 2010). Se trata de una noción limitada de entender el respeto que se circunscribe a la integridad física y corporal.¹⁸¹ Cuestión que no sería ni siquiera mencionada si no fuera porque el “respeto” en la cama es mencionado por dos posiciones discursivas. Por lo tanto, cabe considerar que el descontento respecto al comportamiento del hombre en este ámbito tiene lugar en determinadas ocasiones.

¹⁸¹ La infidelidad, por ejemplo, no es una falta de respeto, según uno de nuestros informantes.

4.5.2.2 Ayuda amigo o familiar

a). Españoles

Los datos cuantitativos reflejan la clara opción por auxiliar al familiar (58%) y se explica que la parte cualitativa contextualizaría la alta proporción de respuestas *Ns./Nc* (26%). Si bien, los comentarios realizados por los individuos durante las encuestas señalan las líneas por las cuales discurre el análisis de las reuniones de grupo: la opción depende del familiar de que se trate o del problema en cuestión.¹⁸²

El criterio común establece una prioridad basada en los afectos. Apego que se decanta por los familiares más cercanos, es decir, padres, pareja e hijos. Aunque la preferencia por unos u otros varía en función de la situación vital. Los solteros sin pareja se decantan por los padres, mientras las personas con pareja y sin hijos suelen hacerlo por el novio/a.

No obstante, y a pesar de imperar un criterio familiarista, las amistades ocupan un lugar de enorme importancia entre los participantes de la muestra. Hay un consenso general en asegurar que tras la familia nuclear, se sitúan los amigos. Es decir, no existe un criterio de sangre propio de las sociedades exclusivistas. Si así fuera, los primos u otros familiares, por el mero hecho de serlo, estarían situados en un lugar preeminente, lo cual no sucede.

Fede: Obviamente, en una situación hipotética en la que tal, obviamente, mi padre, mi madre, mis hermanas y luego, a partir de ahí, habría que ver. Un primo de no sé dónde que he visto tres veces es como si no existiera para mí. Hay gente que sí tiene rollo de, “la familia, la familia” y es tu primo que está (...). Y es tu primo que está, de mi madre, de, “tu primo segundo está en Madrid, que va a ir a estudiar.” Y ni lo había visto, ni lo he visto nunca, no sabía que existía y, ahora, resulta que está en Madrid. Me da igual, es decir, no es nada para mí y el chico seguro que es encantador, pero me da igual.

(G5: Hombre español: 20-29 años).

¹⁸² Hombre, 30-39 años: “Yo creo que, en casi todos los casos, vas a poder ayudar a los dos. Vas a terminar reventado, pero sí. A no ser que uno esté en una punta del mundo y otro en otra. Estarás para los dos. Dependiendo del amigo, dependiendo del familiar (...). Dependiendo del problema.”

La situación vital (soltero, casado, con hijos, sin hijos) resulta el principal elemento para comprender las fronteras intraculturales. Si bien, se encuentra una diferencia digna de mención por razón del sexo. Entre quienes tienen descendencia, la opción por los hijos se trata de una evidencia para las mujeres, mientras que no sucede así en los hombres. Un varón asegura que su elección dependería de las circunstancias, el otro opta por la familia en general, -sin especificar en concreto, a las mujeres o a los hijos-.

Román: Yo creo que, en casi todos los casos, vas a poder ayudar a los dos. Vas a terminar reventado, pero sí. A no ser que uno esté en una punta del mundo y otro en otra. Estarás para los dos. Dependiendo del amigo, dependiendo del familiar.

(G1: Hombre español; 30-39 años).

Nuria: Yo a mis hijos.

Alicia: ¡Hombre! [Asiente con Nuria].

Nuria: Los primeros.

(...).

Alicia: Yo mis hijos vamos...Y luego, mi marido y mi padre.

(G2: Mujeres españolas: 20-29 años).

Al igual que no toda la familia es igual y las jerarquías son claramente establecidas en función del amor que se profesa hacia los miembros, lo mismo sucede con los amigos, lo cual refleja que los criterios de elección no son racionales, sino emocionales. Los amigos son de grandísima importancia, pero sólo aquellos considerados amigos íntimos. Este tipo de vinculación afectiva es pequeña en número –dos o tres-, pero su relevancia supera a miembros de la familia nuclear.

Ramiro: Yo creo que los amigos por mi parte es un pilar muy importante en mi vida porque yo, un día me pasa cualquier cosa y (...). Porque, en esta vida, te puede pasar de todo, desde que no tengas familia, que te quedes sin familia, a que no tengas pareja o lo que sea y yo creo que un amigo siempre te puede apoyar. Los amigos, uno NUNCA debe de perderlos. Por lo menos, tener un par de ellos.

Eduardo: Sí porque luego, finalmente, con los dedos de la mano, son los amigos. No hay más amigos. Yo en mi situación, ahora mismo, puedo hablar de que primero me fijo en mi pareja, que es con la que vivo y si tengo algún problema, es a ella. Luego, pues mi familia y luego, mis amigos. En este término, ahora mismo. Anteriormente, que no vivía con mi pareja, primero era mi familia y luego eran mis amigos. Depende de la situación en la que estés y todo.

Jaime: También, yo es que, en mi caso, tengo amigos que son como hermanos. O sea, yo los conozco desde que teníamos seis años.

(G2: Hombres españoles: 20-39 años).

Cabe añadir, que en el grupo G1 sale por sí mismo la figura de la madre-amiga. Esto es, la progenitora como aquella persona a la que se le cuenta todo lo que acontece en la propia vida, desde si se consume drogas o no a conversaciones de tipo sexual.

Ramiro: Yo es que, a lo mejor es un problema, pero es que yo mi MADRE es mi amiga. Yo es que confío mucho en mi madre. Mucho, mucho, mucho. Porque para mí, a mí me ha ayudado muchísimo mi madre y para mí, mi madre es la mejor amiga que yo he tenido. Y yo no la sustituyo por nadie. Aparte que, que porque es mi madre, yo es que a mi madre la cuento TODO, o sea, TODO. Todo lo que me ha pasado.

Ramón: Y yo, y cosas, tío que muchos amigos míos están escuchando por teléfono, y “tío, tú, ¿cómo le cuentas esas cosas a tu madre?”. Yo que sé, mi madre se ríe y dice, “tú siempre igual,” no sé qué.

Ramiro: Sí, sí. Lo mismo (...). Aparte mi madre es una mujer muy liberal. Entonces, pues incluso, ya te digo: “Mama, utiliza este lubricante con papa que te va a venir de puta madre” [Risas]. Yo se lo digo, ¿sabes? No me corto, igual que ella. O sea, no tengo ningún problema... porque yo creo que una madre es la mejor persona que te puede ayudar. Es lo que pienso yo.

(G1: Hombres españoles: 20-29 años).

Esta posición discursiva es relevante por el hecho de existir, aunque como tendencia minoritaria porque refleja los cambios llevados a cabo en las relaciones padres-hijos que son la expresión de una mayor democratización de las relaciones. Lo interesante de esta cuestión es que, a raíz de este asunto, se comienza a hablar del respeto hacia los mayores.

Aunque se trata de un tema un tanto tópico porque aparece con frecuencia vinculado a los jóvenes y a la escuela, no deja de ser significativo porque emerge como un valor que es socialmente bien considerado y cuya percepción de pérdida es vista en clave negativa. Además, el contemplar con tanta distancia lo que sucede a los adolescentes de hoy en día refleja la celeridad con la que se producen las transformaciones en la sociedad moderna. Y especialmente relevante resulta la explicación ofrecida para explicar el supuesto cambio de actitud en la infancia. El niño, desatendido, no cuenta con “alguien.” Alguien que, aunque no siempre se diga abiertamente se corresponde con la madre.

Eduardo: Yo creo que esta sociedad está perdiendo cada vez más el trato con las madres, o con los padres. Niños de once o doce años fuman porros, salen por ahí, se quedan embarazadas a los dieciocho años. Eso es también una falta de comunicación.

Ramiro: Yo, a mí me pasa lo mismo. Yo cuando veo a muchos niños como tratan a sus padres, yo flipo.

(...).

Román: Es las cosas que tiene, que *la madre igual prefería no irse a currar*, sino quedarse en casa, pero hay que tener dinero.

(...).

Eduardo: Sí, se están perdiendo costumbres anteriores. No digo que sean buenas, ni malas pero (...).

(...).

Ramón: Esta todo cambiando. No sé adónde va a parar, pero está todo cambiando. Pero de momento, está cambiando todo.

(G1: Hombres españoles: 20-29 años).

b). Marroquíes

El capítulo tercero refleja que el 68% de los marroquíes opta por la familia frente al 7% que lo hace por el amigo. El criterio mayoritario sobre el que se asienta la elección es el mismo que con los españoles, esto es, la cercanía con el familiar. De hecho, los participantes mencionan un dicho que es frecuentemente utilizado en Marruecos, “*el vecino cercano es*

mejor que el familiar lejano.” Frase que indica la importancia de la afectividad en las relaciones. Destaca una significativa frontera intercultural, ningún marroquí menciona a la pareja, ya estén casados, solteros, con hijos o sin ellos, lo cual puede indicar que el amor romántico no es el criterio de constitución de gran parte de los matrimonios. La familia se circunscribe a los hijos, los padres y los hermanos. Asimismo, también llama la atención que las mujeres marroquíes no mencionaran a sus hijos. Si bien esta circunstancia, probablemente, se produce porque se daba por sentado. A diferencia del colectivo español de la muestra, los varones marroquíes con hijos si mencionan a la descendencia.

Cabe añadir una segunda diferencia. Se percibe una mayor aplicación de criterios racionales a la hora de optar por una persona u otra.¹⁸³ Los marroquíes además del cariño se basan en otras valoraciones como el tipo de ayuda requerida (económica o no), la de quién es la persona más necesitada o quién solicita auxilio. Esto es, se aborda la situación en función de la necesidad, del tipo de ayuda requerida y se analiza quien será el destinatario. Aunque se suele producir una asociación entre ayuda y necesidad económica. Es lógico que dada la carencia económica y la situación de mayor escasez de recursos en general, se establezcan unos parámetros o criterios que contemplen una diversidad de circunstancias que no han sido tenidas en consideración entre los españoles.

Sayyida: De la situación, de si necesita. Por ejemplo, si dices la ayuda de dinero, por ejemplo, un familiar mío que necesita dinero para comprar, digamos un ejemplo, comprar un coche. Y un amigo mío que necesita que está enfermo, pos obvio, depende de la situación que la tiene.

(G4: Mujer marroquí: 30-29 años).

Salua: Hombre, depende de muchas cosas, de qué tipo de ayuda, si hablamos de ayuda económica, pues yo creo que ayudaría a un familiar cercano antes que a un amigo (...). Es un poco complicado. Si hay que elegir, yo ayudaría a un familiar siempre que sea un familiar cercano, y con cercano me refiero a padres y hermanos, aparte de ellos la verdad es que no.

(G6: Mujeres marroquíes: 20-29 años).

¹⁸³ En los españoles sólo fue mencionada por un hombre.

Coherente con el criterio de la racionalización de la ayuda no es extraño que surja la respuesta de “los dos.” Circunstancia que se ve claramente entre algunas posiciones discursivas del grupo de mujeres (G4). El análisis cualitativo refleja que en el caso de los marroquíes esta dicotomía antagónica de uno u otro es un tanto artificiosa, pues algunos insisten en señalar a ambos. La explicación a esta posición se encuentra en el propio interés. No se sabe quién será la persona que le pueda ayudar a uno en el futuro. Por lo tanto, de entrada, no se excluye a nadie. El siguiente fragmento es un ejemplo del esfuerzo invertido en el mantenimiento y cuidado de las redes sociales, ya que son estas las que proporcionan auxilio y contar sólo con el ámbito familiar puede restringir demasiado la ayuda potencial.

Salima: Por ejemplo, si es dinero voy a dar mitad y mitad. Sí es acompañante, por supuesto, voy hacer acompañante a este y a este.

Sayyida: Yo la que necesita, pero que me lo firme, de verdad que lo necesita. Si, no, no, yo no soy de ayudar.

Salima: Porque yo también voy a necesitar...

(G4: Mujeres marroquíes: 20-29 años).

4.5.2.3 Referentes identitarios

Las reuniones de grupo revelan que la identidad se encuentra determinada por tres elementos cuya separación no es posible realizar cuando se analiza la cuestión y que, además, es independiente del grupo cultural de referencia. En primer lugar, se trata de un fenómeno dotado de un fuerte componente afectivo, lo cual indica que prevalece la dimensión emocional sobre la racional. Por otra parte, la identidad es contextual, es decir, no se trata de algo fijo e inmutable, sino que se adapta al entorno (de situaciones, de relaciones, etc). Explicación que se encuentra en el constante juego que los individuos realizan con respecto a los principios de categorización social, pues la dimensión cognitiva no es algo aislado sino que se articula en la actividad práctica de la persona. Por último, la identidad es elaborada por el sujeto en un proceso que se caracteriza por las pertenencias múltiples.

Los rasgos descritos son comunes tanto a marroquíes como a españoles. Es decir, se trata de procesos que operan de un mismo modo, por lo que las fronteras culturales se encuentran en el contenido de la identidad. Esto es, subyacen unas semejanzas en la construcción identitaria que ponen de relieve similares mecanismos de funcionamiento.

a). Españoles

En el capítulo cuantitativo, se aprecia cómo, al tener los encuestados que colocar en orden de importancia las identidades, el sentimiento nacional queda, en todas las franjas y en ambos sexos, por encima de las otras posibilidades propuestas (católico, madrileño). El análisis cualitativo refleja la gran importancia de la adscripción local de los participantes, pero no, como asociada a una vinculación con Madrid como ciudad, sino con el barrio en donde se reside. El sentimiento de apego al lugar en que se desarrolla la vida cotidiana resulta ser de una gran importancia para la amplia mayoría de los participantes.

Los fragmentos que se muestra a continuación ejemplifican el carácter contextual de la identidad que emerge cuando se considera la situación de hallarse en el extranjero. En esa coyuntura, sale a relucir el apego a la nación, especialmente entre las mujeres. Como también se potencia ante determinados acontecimientos como el fútbol, lo cual refleja que pese a estar denostado socialmente, influye y que determinados sucesos ejercen como catalizadores. La euforia colectiva desatada tras ganar el mundial de fútbol en 2010 es un ejemplo ilustrativo y cercano en el tiempo. Asimismo, se observa que en el grupo de hombres G1, el tema da lugar a que ellos mismos posicionen la importancia de otras identidades. En concreto, lo español se rechaza en el discurso social como constituyente de los afectos de la persona- con la excepción de dos posiciones discursivas. Ensalzar el sentimiento nacionalista se asocia con el fanatismo. En el caso de la tendencia más militante -muy minoritaria-, el principio nacional ocupa una posición central en la configuración ideológica del sujeto, y por lo tanto, los otros principios de categorización social son mucho menos importantes (Castién, 2003:205). Aspecto en el que se aprecia una

frontera intracultural por razón de edad (y sexo), ya que diversos individuos en la veintena no asociaron la proximidad afectiva nacionalista con ideologías autoritarias.

Jaime: Pero, por ejemplo, tú vas afuera, tú, ¿de dónde eres? Tú, ¿qué dirías? Si tu vas a afuera y te preguntan: “Tú de dónde eres?”

Ramón: Yo digo de España, claro. Pero digo de España porque, a nivel informativo, el tío sepa que soy español, no porque yo me SIENTA, en plan, español de España.

(...).

Rogelio: Yo por ejemplo, eso de “SOY ESPAÑOL,” me toca los pies. Yo soy español porque me ha tocado vivir en España. Yo eso de la patria tampoco me (...).

Ramón: Yo fui a la Eurocopa a celebrarlo a Cibeles. Pero porque bueno, que llevaba mis copazos y ahí se va a, “España.” Hay que ir porque sí, porque (...).

Ramiro: Porque te tienes que sentir ORGULLOSO de tú país. Tú tienes tus raíces (...). Yo creo que te vas, yo que sé, a Francia y tu ya llevas el ser madrileño o el ser español, *lo llevas en la sangre*. O sea, yo estaría orgullosísimo.

(...)

Ramón: Eso ha sido motivo de conflicto en España y en el mundo. El conflicto de lo de las fronteras. Eso es también una movida gorda y por eso hay guerras y hay muertos y hay (...).

(...).

Ramón: Todo el que se toma con radicalidad ese tipo de cosas ...

Eduardo: Fanatismos, fanatismos.

(...).

Román: Cada uno hace el círculo como quiere hacerlo de grande. Tú [por Ramiro] en tu caso, dices que no, que tú comes comida española porque tal (...). Pero tú quieres comer comida española. Hay uno que nace en un pueblecito de Cataluña y el es de las montañas y no sabe ni hablar español. Él es de su tierra. “¿Tú de dónde eres? “Yo de aquí,” de su tierra. ¿Cuál es su círculo? Éste. Otro que ha nacido en Cataluña piensa que es ciudadano del

mundo. Hay quien es de Madrid y es como, “yo soy de Madrid. ¿De España? No, no de Madrid. Porque Madrid es la POLLA.” *Cada uno es como, cómo de grande quiere hacer el círculo.*

(...)

Jaime: Yo que sé, a lo mejor, eres español. ¿Orgullosos? Bueno (...). Es que nosotros tenemos esa mentalidad de asociarlo con el fascismo y no.

(G1: Hombres españoles; 20-39 años).

Sol: Pues yo sí cuando, yo cuando estoy en el extranjero lo noto de verdad, pero cuando salgo afuera a mí me ha pasado con lo de España como con lo de los hijos ¿no?, de mi niño está un poco gordito, pero no se lo digo a los demás. A mí me ha pasado eso, lo que me pasó fue que no soy una persona que me gusta ir hablando si soy de un sitio o no, pero igual no me gusta cuando voy a otro país escuchar que hablan mal de mi país. Dentro de España yo puedo hablar mal de España, pero cuando voy fuera digo: “Sol, al final sí que has tenido un poquillo de...”

(...).

Nuria: Yo pienso como Sol, aquí no te planteas el hecho de soy española y tengo que llevar la bandera, pero si sales fuera sí que dices: oye pues, tú presumes de que eres inglés pues yo presumo de que soy española.

Alicia y Sonia: Sí.

Sol: Pero además es eso de que los españoles sois no sé qué...

Alicia: Ahí es donde te toca...

(G2: Mujeres españolas; 20-39 años).

A los rasgos generales mencionados, al igual que ocurre en las encuestas, algunas posiciones discursivas mencionan una adscripción de tipo internacional. Se detectan dos sensibilidades dentro de esta corriente en las que, a su vez, se apreció la importancia de la variable edad (tres posiciones discursivas comprendidas entre los veinte y lo veintinueve años). De éstas, no hace referencia a ninguna entidad supranacional en concreto y se refiere a un cosmopolitismo que pretende trascender las fronteras. La otra variedad se trata de una corriente minoritaria, pero significativa porque demuestra que lo europeo comienza a ser

contemplado como una identidad más. Sin embargo, aunque el sentimiento europeísta podría ser indicador de cierto cosmopolitismo mental, al averiguar los motivos que sustentan tal adhesión, se observa que el criterio imperante a la hora de declarar la pertenencia a Europa, se basa en las ventajas prácticas que ello conlleva. Es decir, se trata de una construcción frágil porque, a diferencia a otros procesos identitarios, no se construye en torno a los afectos sino al interés o la comodidad. Esto es, su base se encuentra circunscrita al presupuesto racional de lo más ventajoso. Por lo tanto, la globalización atrae porque establece similitudes entre modos de vida, de forma que hacen del extranjero un lugar menos “extraño.”

Eduardo: Yo, ahora, con lo de la Unión Europea, yo me siento europeo. No me gusta, ni sentirme español, ni sentirme francés, ni nada. Oye, se han juntado los países para ayudarse, para formar un todo más grande y *poder vivir mejor*, oye es un privilegio poder decir, oye soy europeo.

(G1: Hombre español; 20-29 años).

Juan: Antes tenías que estar cambiando. Ahora ya eres europeo aunque estés en otro país que no es el tuyo porque vale que yo me vaya de España y sepa que estoy en un país que no es el mío, pero tienen mi misma moneda, tienen el habla internacional, se puede comer más o menos igual en todos los lados (...). Porque tú estás como si estuvieras en tu país, pero en otro lado. Yo creo que no es lo mismo bajarte, por ejemplo, a Marruecos, ¿sabes? Que estar moviéndote por la Comunidad Europea que es mucho más fácil (...).

Fede: Es que vas así [choca las manos] y te pone, “bienvenidos a Bélgica” y esa es tu frontera. Y no tienes que hacer las cuentas de, “¿cuántas liras son este pan?” *Lo tienen todo hecho para que sea cómodo*. Y en cuanto a facilidad de buscar trabajo, mucho más que hace veinte años (...).

(G5: Hombres españoles; 20-29 años).

Paloma: Yo me siento internacionalista, yo he nacido aquí porque he nacido en algún lado, nada más y que suerte que he nacido en un país rico, pero me da igual un poco, no tengo la sensación de tierra que nací en un bloque, vamos, no...no tengo la sensación de tierra, ni de nación, ni de nada además...ni cuando salgo al extranjero, “soy española,” pues no.

(G2: Mujer española; 30-29 años).

Por sexos, sólo se puede detectar una frontera intracultural en una de las posiciones discursivas quien al preguntar por la identidad, declara sentirse “mujer.” Esto es, la feminidad constituye un sentimiento de pertenencia valorado como importante en la configuración de la propia identidad. Tendencia de afirmación/reivindicación de género que también se señala en otros temas (mujer 30-39 años: “Yo, mujer”).

Por último, se hace referencia al sentimiento localista. La relevancia de lo local está determinada por la proximidad emocional. Cercanía que resulta del conocimiento del modo de proceder de las gentes, que allí habitan y del trato con el entorno y las personas conocidas. De ahí, la identificación de esta identidad no con una ciudad, sino con la parte de urbe que se habita.

Ramón: Yo me siento de mi barrio, allí en Cádiz, en San Fernando y ya está. Lo demás, ¡Pff! (...) Que eso es también tan, tan relativo. Yo pienso igual, yo no me puedo considerar madrileño porque no lo soy, pero tampoco me puedo considerar, ni de Cádiz la provincia porque la provincia es muy grande y hay mucha gente y yo no puedo responder por lo que otros piensan, ¿sabes? Yo no me siento partícipe del pensamiento de alguna gente de Cádiz. Yo, es más, reduciría todavía más. Yo no diría ni de San Fernando, yo diría de mi familia.

(G1: Hombre español; 20-39 años).

Juan: Para mí, yo, diría que yo soy madrileño, madrileño PURO, o sea, no diría soy español. Soy español, claro que sí, pero yo soy madrileño. Yo conozco a mucha gente que es de Madrid pero nunca se ha montado en la barca del Retiro, por ponerte un ejemplo o nunca ha ido al Pardo o nunca ha ido a X. Entonces, tú, ¿qué madrileño eres? ¿Sabes? Conoces, a lo mejor, otros sitios de “pe a

pa” y no te conoces Madrid que es TU SITIO. ¿Sabes? Entonces, yo me reconozco y *soy madrileño de barrio* (hace un gesto con las manos), de barrio, de Madrid. *Mis padres, mis abuelos son de Madrid, soy gato. Soy gato, gato.*

(G5: Hombre español; 20-29 años).

En la posición discursiva que se corresponde con el hombre en la veintena, se observa otra característica importante que puede aportar claves relevantes para entender el apego de los inmigrantes al nuevo lugar de residencia. La identidad se forja no sólo por el lugar donde se ha nacido, sino por el lugar de procedencia de la familia. En algunos casos, esta circunstancia resulta más determinante en la configuración identitaria. En efecto, resulta lógico que quienes vinieron a Madrid en los primeros años de su juventud no se sientan de esta ciudad, sino de su lugar de nacimiento. Sin embargo, no resulta algo tan evidente que los hijos de inmigrantes llegados desde el campo a la ciudad, nacidos y criados en Madrid, sientan que su lugar de origen es el de la ascendencia familiar. Es significativo porque la pertenencia localista se vincula no sólo con el lugar en donde uno se ha criado, sino con las raíces entendidas como la fidelidad a los orígenes familiares. De hecho, no existe una relación proporcional entre los años vividos en un lugar y la afinidad localista. O, mejor dicho, esta asociación se da en quienes han residido más de cincuenta años en un lugar (58,1%), pero no en la categoría inmediatamente inferior (25-50 años de residencia) que son los más alienados con el grupo local (Gobernado, 1983:215).

Sandra: Yo, por ejemplo, soy de Madrid, pero yo vaya donde vaya le digo a la gente que toda la sangre que corre por mis venas es extremeña, orgullosa, yo no he nacido ahí, pero toda mi familia es extremeña... Extremeña a cien.

(G2: Mujer española; 20-29 años).

b). Marroquíes

Las reuniones de grupo proporcionan una comprensión acerca de los criterios aplicados por los marroquíes de la muestra para explicar la diversidad de sus identidades de pertenencia. La cuestión clave es la priorización de la identidad religiosa sobre la nacional. Se detecta

que sólo tres personas sitúan el sentirse marroquí por encima de la identidad religiosa. En ambos casos, coincide con ser personas no practicantes¹⁸⁴ o con no considerarse musulmanes. No obstante, y como se ha visto en la dimensión emocional, la observancia religiosa no puede ser un indicador fiel que determine el orden de importancia que los individuos conceden a la priorización de la dimensión religiosa, pues existen posiciones discursivas no practicantes que sitúan la pertenencia religiosa por encima de la nacional, ya que el Islam es el referente moral al que se apela aunque ellos no sean “bastante musulmanes.” Por lo tanto, se verifica parcialmente la asunción de Calduch cunado asegura que el sentimiento nacional limita el sentimiento religioso (Calduch, 2007b: 120)

Entre los hombres, el discurso se centra en torno al significado de ser marroquí y los motivos que llevan a solicitar la nacionalidad española. En el grupo de las mujeres, la distinción entre la identidad marroquí o musulmana se vincula con lo que ello implica en sus vidas. Ambos sexos vinculan la marroquinidad con las raíces. Sentirse marroquí es una cuestión que se ha de mantener en el extranjero y que actúa como elemento de distinción frente a los “otros,” además de suponer un reconocimiento del “nosotros.” Negar esta identidad supone ser tachado de “renegado”. Una integración que olvida el bagaje cultural de origen, es rechazada como modo de instalación en la sociedad de residencia. Se produce, por lo tanto, una resistencia cultural que apela el componente emocional como modo para vincular al individuo con el grupo de referencia. La comunidad es el factor principal de identidad (Pérez-Díaz, 2004). Sin embargo, esta situación es susceptible de cambio, tal y como ha ocurrido en Francia, en donde la adquisición de la nacionalidad francesa era vista como una renuncia y, posteriormente, comienza a contemplarse como una mera formalidad (Bariki, 1986:439), salvo para un exiguo 3% que lo considera una traición (Bariki, *ibid*). De hecho, en este país, sólo un tercio ha mantenido la ciudadanía de origen, sin que ello implique un retorno a Marruecos (Césari, 1989:71).

¹⁸⁴ Se entiende por no practicante quien no reza. Ya se ha visto que el Ramadán es un acontecimiento masivamente realizado por los musulmanes cuya importancia es básicamente cultural, y por lo tanto, no se puede considerar a una persona practicante simplemente por cumplir con este deber.

Querer mantener la cultura de origen es el componente característico de las poblaciones inmigrantes en Europa, con independencia de su procedencia. Si bien coincidimos con Martinello que no son más prisioneros de una cultura original que las poblaciones autóctonas (Martinello, 1998:20), pues éstas últimas aceptan mejor a la comunidad inmigrante foránea cuánto menos se percibe que invaden el propio espacio (Verbunt, 1987:58).¹⁸⁵ Ahora bien, y pese a la voluntad por mantener el bagaje cultural del país de procedencia también se produce un apego con el lugar en donde viven. Circunstancia que refleja la plasticidad de las identidades y su fuerte componente contextual. Tal y como expresa un participante, ante un marroquí no afirma que es español. Por el contrario, y según lo que se ha puede aprender realizando observación participante, si el interlocutor es español y la persona tiene la doble nacionalidad, posiblemente, alardeará de esta condición.

En el siguiente fragmento se pueden observar las características mencionadas, así como el carácter instrumental concedido a la adquisición de la nacionalidad española.

Nassim: Yo me considero más marroquí, soy musulmán vale, pero me considero marroquí. Musulmán en general, pero me considero marroquí y ya está (...) hasta tengo nacionalidad española, pero soy marroquí de toda la vida (...). Soy marroquí, se lo digo al que me pregunta, vamos.

Ahmed: Es que las raíces no se pueden cambiar.

Nassim: Hay mucha gente renegada...

Abdesalam: Depende de la personalidad.

Mahfud:...en general, yo creo que la mayoría sienten, no solo yo creo que para Marruecos, yo creo que una *persona siente su origen*. Puede tener problemas, puede tener muchas cosas, pero siempre...

Mulay: O puedes tener doble nacionalidad y decir, bueno, soy hispano-marroquí.

¹⁸⁵ Verbunt (1987) se refiere en concreto, al caso francés, y añade que esa relación asimétrica tiene su origen en la época colonial.

Nassim: El hecho de que tienes una nacionalidad o no lo tienes, no justifica que no eres marroquí. Tengo un colega que su madre es española y su padre marroquí, y le preguntas y dice que es hispano marroquí. Le pregunto y dice, a veces, “soy español” y a veces “soy marroquí”.

Mulay: Depende con quien estés, porque si estás entre marroquíes, pues no vas a decir “soy español.”

Nassim: Hombre, entre marroquíes y entre lo que sea. A no ser que naces aquí en España desde el primer día aquí en España, por tres años o cuatro, o siete u ocho años como es mi caso, da igual, eres marroquí.

Mahfud: Pero sientes que eres marroquí no significa que no sientes que es de aquí, claro, porque estás trabajando ahí, pero dentro siempre claro,...

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

Del extracto citado no se desprende que, entre los inmigrantes de primera generación –o generación uno y medio-, la obtención de la nacionalidad funcione como elemento que potencie la ciudadanía o el sentimiento de pertenencia a España. Las conversaciones informales mantenidas durante el trabajo de campo reflejan que, en general, no existe un interés por su adquisición. Aunque existen tendencias minoritarias que optan por la doble nacionalidad. Por una parte, los independentistas beréberes de izquierda que solicitan la nacionalidad española como modo de desvincularse de un país –Marruecos- que no sienten propio. Por otra parte, la actitud de algunos jóvenes de generación uno y medio que piden la nacionalidad al independizarse de sus padres e iniciar una vida propia. En estos casos, la facilidad para viajar que ello comporta, además de la utilidad de contar con un pasaporte europeo es alegado por muchos de ellos como motivo principal para su obtención. Motivación utilitarista que también ha sido encontrada en otros colectivos inmigrantes, como es el caso de los paquistaníes en Gran Bretaña (Jacobson, 1998).¹⁸⁶

Salvando la enorme distancia cultural, histórica y generacional, la investigación realizada por Devillard (2006) sobre la ambivalencia de los vínculos sociales entre los

¹⁸⁶ Jacobson (1998) también señala como frecuente un sentimiento de incertidumbre entre muchos jóvenes que se manifiesta rechazando el decantarse por alguna opción.

niños españoles enviados a Rusia durante la Guerra Civil, se observa que refleja una misma tendencia con respecto a la percepción de la ciudadanía por parte de estos españoles en Rusia. La ciudadanía es explicada como una respuesta pragmática a una situación que se considera más beneficiosa y no como un deseo de la persona. Es decir, se trata de algo “adquirido.” Frente a esto, la nacionalidad española se erige como algo “natural,” y por lo tanto, se ha de entender como co-sustancial al yo. Restar importancia a la obtención de la ciudadanía y considerarlo un mero trámite es, para Devillard <<*un modo de eximir de responsabilidad al sujeto y restablecer la integridad de “ser español” que, según otros esquemas cognitivos, “la ciudadanía” cuestiona*>>(Devillard, 2006: 8). Es posible que impere la misma lógica entre los marroquíes, pues el “ser marroquí” se opone, no tanto al “ser español,” como hecho pragmático, sino al “sentirse español” desde un punto de vista afectivo.

Sin embargo, este sentimiento identitario puede estar en contradicción con la práctica diaria. Como por ejemplo, sucede con un individuo que ha servido en el Ejército. Al justificar esta circunstancia desde la necesidad, se exime de la polémica con lo que el acontecimiento pudiera ser percibido por los demás. De hecho, el asunto crea tensión en el grupo y un participante le pone ante la disyuntiva de elección como modo para probar su fidelidad. Lo relevante del asunto es que pese a haber afirmado reiteradamente su marroquinidad,¹⁸⁷ no asegura que opte por Marruecos, como tampoco dice que lo haría por España. Simplemente niega que tal situación pudiera darse. Cabe añadir a esto que, a pesar de lo esgrimido por el propio participante, las contradicciones, explicaciones y justificaciones de su discurso son, desde nuestro punto de vista, un ejemplo de la negociación y reelaboración de la identidad como consecuencia del nuevo contexto.

Nassim: Yo, por ejemplo, he defendido una bandera española tres años. Cinco meses de misión en el Líbano, de misión con el

¹⁸⁷ La misma actitud de reafirmación ha sido detectada por Bariki que ve en ello un reflejo de la importancia de las raíces para los inmigrantes. “*Aunque reconozcan vivir bien en Francia o tener la nacionalidad francesa, no dudarán en hacer alusión a sus orígenes de forma, normalmente, agresiva, para demostrar mejor su orgullo. De alguna manera es su respuesta al racismo y un intento de compensar la inferioridad de su estatus económico y social*” (Bariki, 1986:439). Traducción del francés (L.F.P).

Ejército, pero me siento también marroquí y defendiendo la bandera española, por eso estaba en el Ejército. Pero a mí me preguntas ¿tú eres español o eres marroquí? No, soy marroquí.

Ahmed: Es tu obligación, si es tu obligación, tienes que estar ahí.

(Hablan todos a la vez, no se entiende).

Mulay: ¿Y si hay conflicto entre Marruecos y España?

Nassim: Yo te voy a contestar una pregunta que por ejemplo me han preguntado cien veces o más. Yo digo siempre, entre Marruecos y España en la vida va a haber guerra, y acuérdate de esto. Porque te digo yo por qué, porque España tiene mucho interés en Marruecos y Marruecos tiene mucho interés en España. Y esos dos países EN LA VIDA van a... entrarán en guerra.

Mahfud: No, no, pero no digas esto porque la historia...

Mourad: Hablamos de otra cosa.

Mulay: Tú no te metas en conflicto [a Mahfud] porque no hay conflicto.

(Hablan todos a la vez, no se entiende).

Abdellah: Esto es tu opinión [a Nassim].

Nassim: Yo estoy hablando por mí, yo estoy dando mi opinión. Todo lo que digo es por mí. Yo entré al Ejército, por ejemplo, porque no tenía trabajo. Estaba trabajando, en la limpieza, y me echaron, y ¿qué hago?, estoy buscando curro y no hay curro. Pues llamé al militar, me dieron cita, pues mira, me hago las pruebas y me aceptaron, y mira, un curro fijo, me pagaban todos los meses, me he ido de misiones, pues bien, ¿sabes?

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

Sin embargo, la percepción de incompatibilidad de lealtades, no existe al referirse al sentimiento localista, al que se sienten fuertemente adheridos. La vinculación afectiva con la sociedad receptora se realiza desde el barrio, esto es, desde la vida cotidiana en la cual se sienten integrados. Es decir, se produce una similitud intercultural con algunas posiciones

discursivas de los españoles.¹⁸⁸ Explicación que se encuentra relacionada con dos aspectos. En primer término, con el apego que se desarrolla hacia un lugar cuando uno se está a gusto en él. En segundo lugar, por la ausencia de un conflicto de lealtades. La identidad local no genera esa disyuntiva de tener que elegir entre una u otra cosa, y por lo tanto, si se encuentran cómodos en el lugar donde se reside, no existe ningún impedimento para manifestarlo abiertamente, dado que la identidad nacional de origen no es puesta en cuestión. Por otra parte, al afirmar la identidad marroquí con tanta vehemencia, resulta más fácil justificar ante los demás y ante uno mismo, tener en España el proyecto de vida. Esto es, el discurso contradictorio podría encubrir una elección que, de hecho, ya se ha realizado.

Moderadora: ¿Y los demás os sentís de Madrid o no os sentís de Madrid?

Abdellah: Yo de villa de Vallecas.

Mahfud: Yo siento que es una cosa natural porque claro, si tú vives en una zona y estás a gusto, esto influye, claro, siempre te queda este cariño, y claro, esto influye también.

Mulay: Yo he vivido ocho años en España, he vivido dos años en Móstoles y lo pasé fatal, no me integré ahí ni con los amigos ni con nada, siempre los fines de semana iba a Alcobendas, hasta que vivimos en Alcobendas. *Alcobendas es como que estoy en mi ciudad o mejor ¿sabes?*

Nassim: Yo no me veo en Marruecos dentro de veinte años o treinta años. Yo por ejemplo ya tengo mi vida aquí y digo “aquí me quedo”, bajo a ver a quien sea a Marruecos dos meses, tres meses, cinco meses, lo que haga falta. Pero aquí mi vida es mi vida, o sea, toda mi vida es aquí ahora.

(G3: Hombres marroquíes; 20-39 años).

¹⁸⁸ Similitud que se circunscribe a la primera generación. Un informante perteneciente al centro Cultural Islámico de Fuenlabrada relata a la doctoranda el fuerte sentimiento de pertenencia al lugar de los jóvenes con los que trabajaba y que denominó “patriotismo local”. Esto es, el sentimiento de apego localista no ha operado de la misma forma entre las segundas generaciones de españoles procedentes del campo que entre los hijos de marroquíes. Cercanía al barrio que ha sido también detectada en otros entornos entre los hijos de inmigrantes. En concreto, los investigadores en Francia han detectado la identificación, por ejemplo, de “árabe de Saint Denis” como algo frecuente.

El grupo de las mujeres (G4) se centra en la dicotomía musulmán-marroquí, y más en concreto, en cómo debe ser una buena musulmana. Tal y como se observa en la dimensión emocional, la identidad islámica se vincula al modo de vestir, ya que sirve como indicador visible de la observancia/inobservancia religiosa. Tema que genera polémica entre las participantes, ya que al no cumplir con la ortodoxia, y además hacer gala de ello, se están incumpliendo las normas sociales de conducta en un doble aspecto. Pues, si bien la transgresión temporal fruto de la libertad que se quiere vivir en la juventud es tolerada, no ocurre lo mismo cuando el rechazo parece tener vocación de permanencia. En tal caso, un comportamiento de esas características se percibe como una amenaza para el grupo. Aunque incluso esta actitud transgresora trata de ser explicada desde la moral islámica, lo cual no es sostenible doctrinalmente, pero refleja el carácter englobante que el Islam ejerce en los marroquíes de la muestra. El sentirse español supone una auto-exclusión del grupo de referencia.

Sayyida: Yo me siento marroquí...porque para ser musulmana no tienes que estar así vestida (señala a las que tienen velo) (ríe). Yo me siento primero marroquí y segundo marroquí, no me siento musulmana.

Hafeza: Yo también, primero marroquí y...

Fátima: Yo no, yo primero musulmana y marroquí, porque bueno yo me gusta vestir así, pero pienso con el tiempo voy a cambiar.

(...)

Sayyida: ¿Pero tú crees que para ser musulmana tienes que estar así vestida?

Fátima: No, yo digo como se viste, yo digo como pienso, soy musulmana (...)

Zawra: Esa es la idea que tienes tú (por Sayyida).

Sayyida: No, no, no es la idea la que tengo YO; la idea que tengo incorporada es la del Corán, la que me enseñó mi padre... ¡A ver!

(...).

Sayyida: Pero, a ver. Como que no tiene que ver, espérame un segundo, a ver, yo soy marroquí y lo segundo que soy marroquí. Pero *en el fondo soy musulmana*, pero ella ha dicho lo que tú sientes, qué sientes eres marroquí o musulmana, yo siento que soy marroquí, porque sí, yo soy musulmana y he leído el Corán y yo sé que todo lo que está, si lo leí el Corán y lo estoy cumpliendo, vestirme como tú, por ejemplo, soy musulmana y luego marroquí. Pero como no lo estoy, no soy practicante y no lo uso, a ver lo respeto, cada uno con sus ideas, yo me siento marroquí y marroquí, musulmana lo siento en el fondo, si yo lo práctico pues soy musulmana, como no lo estoy practicando...

Zawra: (niega con la cabeza) No, estaba como yo soy estaba musulmana...

Sayyida: Pero *tampoco estoy diciendo que soy española* ni nada, soy marroquí y ya, no siento que soy ni musulmana, ni de iglesia, ni (...).

(G4: Mujeres marroquíes; 20-39 años).

Por último, en el grupo G6 emerge la confusión mencionada en las encuestas acerca de la no diferenciación entre las identidades nacional y religiosa. Para algunos, ser marroquí conlleva obligatoriamente ser musulmán. La identificación de las costumbres con la religión, es algo ya detectado en otras investigaciones (Pumares, 1996a) y según Lacomba (Lacomba, 2001), el no saber distanciarse de una cultura englobante es la consecuencia de una educación de tipo tradicional. Para quienes asocian la identidad religiosa con la nacional, romper con la fe islámica, implica desligarse del grupo de pertenencia. Aspectos que se aprecian nítidamente en el siguiente extracto.

Nur: Musulmán otra cosa, musulmán es marroquí, marroquí musulmán, los dos. ¿Qué significa musulmán, marroquí?

Salua: Bueno, ella cree que está unido. Yo creo que no, que no tiene porqué estar unido ser marroquí con ser musulmán.

(...).

Nur: Sí, es que yo nunca escuchar a alguien decir yo musulmana marroquí, de verdad, marroquí y ya está, *musulmán los marroquí son todos musulmanes, todos, todos* (...). En la sangre, ¿hay marroquí no musulmán? (...). Sí. Nosotros marroquíes todos

musulmanes, todos, todos, no hay separación entre marroquíes y musulmanes.

(G6: Mujeres marroquíes; 30-39 años).

La disputa entre ambas saca a la luz el tema de la nacionalidad desde una perspectiva similar a la de los hombres, el ser marroquí se lleva en la sangre, pero con un pequeño matiz de diferencia, al llevarse en la sangre es independiente del lugar de nacimiento de la persona. Los varones también lo enlazan con las raíces, pero identificaban el ser de un lugar con haber nacido en él. La posición discursiva de esta participante refleja una actitud que algunos padres de niños de origen marroquí pueden estar transmitiendo a sus hijos; lo marroquí no se elige es un hecho dado con el nacimiento y que, además, conlleva una adscripción religiosa ante la cual no existe la libertad de elegir.

Salua: Igual me río yo de ese todos, yo me excluyo de allí, de ese “todos”, no tiene que ser así, o sea ¿por qué he nacido en Marruecos tengo que ser musulmán? (tono de voz irritada).

Nur: Si tienes padres marroquíes, eres marroquí.

Salua: Ya, pero una cosa son mis padres y otra cosa soy yo. Que mis padres sean de una religión yo no tengo que ser de la misma religión (...). ¿Por qué yo he nacido en una familia musulmana tengo que seguir la religión musulmán? No, o sea no. (...). Muchísima gente reniega del Islam, que viven en Marruecos pero como decirlo parece, o sea si lo dicen te repudian si dices soy marroquí pero no creo en el Islam ya olvídalo, te sacan de la sociedad, te repudian, pero no por ser marroquí no va unido eso, es que la religión es una cosa y la nacionalidad es una cosa, yo soy marroquí porque he nacido en Marruecos, no me queda otra, es una nacionalidad de la que no me puedo quitar, pero la religión es una cosa personal, es algo que yo puedo elegir porque quiero, porque no quiero, no porque mis padres sean musulmanes.

Nur: Es otra cosa, por ejemplo mi niña ha nacido aquí, ¿mi niña es española? No (...) nacida aquí *sólo nombre española*, pero de sangre, de padre, madre, musulmana.

(G6: Mujeres marroquíes; 30-39 años).

4.5.3 Conclusiones de los principios, los valores y las normas sociales de conducta

a) *Roles de género:* El análisis de los tres indicadores escogidos para estudiar el patriarcado reflejan también grandes similitudes interculturales. Ambas muestras basan su organización social en una sociedad patriarcal cuyas estructuras se encuentran en lenta evolución hacia modelos más simétricos. A pesar de esta coincidencia de fondo, se trata de grupos culturales que encuentran en este aspecto las fronteras culturales más profundas. Entre los españoles, los cambios ideológicos implican una transformación parcial de los roles de género, siempre que no conlleve una modificación radical de las tareas, como por ejemplo, la asunción por parte del hombre del cuidado de los hijos a jornada completa, pues conlleva la reclusión en el hogar y la no participación en el ámbito público, lo cual es contemplado como una renuncia que, en principio, no hay predisposición a hacer. Si bien en el abanico de edad investigado las diferencias son notables en función de la década en la que se encuentren los varones. Entre las mujeres se observa, como también ocurre entre las marroquíes, una aceptación de las relaciones asimétricas. Aunque a diferencia de las marroquíes, el margen de negociación de las mujeres es mucho mayor: las decisiones son tomadas entre los dos y las tareas del hogar son parcialmente asumidas por los varones. Cuando no se da esta negociación, emergen problemas en la pareja. No obstante, llama la atención que semejantes cambios sean valorados por las mujeres como una concesión del hombre –se recordará la calificación de “bueno” por parte del marido que ayuda. Es decir, el principio de la igualdad entre el hombre y la mujer no se encuentra asumido como algo natural. Si bien ha logrado asentarse como la norma del “deber ser,” no es el “ser” de la realidad cotidiana, por lo que en el colectivo femenino se buscan estrategias para enmascarar esta disonancia.

Por el contrario, en el colectivo marroquí el “deber ser” establece la divergencia de roles como un hecho dado que asumen tanto los hombres como las mujeres. Por este motivo, pudiera parecer que la mujer acepta un papel de sumisión con respecto al hombre, lo cual aunque es parcialmente cierto, esconde las estrategias de negociación de que disponen para revertir esa realidad a su favor. El trabajo fuera del hogar es muy estimado

porque se ve como un modo de adquisición de cierta independencia, aunque persiste la justificación de llevarlo a cabo desde la necesidad, lo cual indica que, el ideal, sigue situándose en el rol de madre y esposa. Incluso en aquellas que trabajan, el dinero suele estar fundamentalmente gestionado por el marido, aunque en algunas cuestiones consideradas clave por la mujer, ésta impone su voluntad, como por ejemplo, enviar remesas a su familia de orientación o disponer de dinero propio para realizar pequeños gastos para evitar tener que pedir mucho al hombre. Los pequeños espacios de autonomía se ganan por la vía de los hechos y no del enfrentamiento directo. De hecho, es el cumplimiento con el modelo, es decir, aceptar que el hombre es el cabeza del hogar y asumir el cuidado de la casa y los hijos como competencia exclusiva suya, lo que les permite gozar del margen de maniobra descrito. Esto es, el cambio pasa por cumplir con el modelo y, en los casos en los que no se alcanza cierto equilibrio, se producen divorcios. En definitiva, como dicen Losada y al-Thagafa (1999:196), se aprecia que la mujer marroquí se abre al mundo recreando su cultura, es decir, sin renegar de ser ella misma.

La construcción de la masculinidad de manera patriarcal es el “núcleo duro cultural” de los marroquíes de primera generación de la muestra y que debido a la propia situación de Marruecos, en pleno proceso de cambio, así como la situación migratoria que lo agudiza, se encuentra en incipiente crisis. Los hombres se han de enfrentar a una situación de igualdad ante la ley, así como a unas compatriotas que no admiten ser relegadas.

Las diferencias intraculturales por etnia revelan la fuerte pervivencia de la estructura patriarcal entre los beréberes de la muestra, todos procedentes del Rif.¹⁸⁹ Entre los duales parece apreciarse un relajamiento en la estructura patriarcal, bien de forma muy moderada, bien de manera rupturista. En este último caso, ello se corresponde con individuos que han llevado a cabo un fuerte proceso de occidentalización producto de una asimilación

¹⁸⁹ Castián señala que, la circunstancia de que las mujeres no trabajen fuera del hogar se produce especialmente entre los rifeños (CASTIÉN, 2003:445).

completa con la sociedad de recepción y que refleja posiciones tendentes a la convergencia de los roles. Entre los árabes la heterogeneidad de posturas es más común.

b. Apertura grupal: La apertura grupal con los tres indicadores seleccionados de endogamia matrimonial ayuda a amigo o familiar y referentes identitarios reflejan que, común a ambas muestras es la puntuación más alta de la endogamia que el indicador de ayuda a un amigo o familiar. Razón que se encuentra en la concepción culturalista de los marroquíes y los españoles que vinculan la religión con los usos y costumbres sociales. Debido a que se contempla el matrimonio como un proyecto de vida, se desea un compañero del mismo entorno socio-cultural. Mientras que para las amistades, se contempla como enriquecedor conocer a personas de otros entornos –aunque solamente en el discurso, pues la realidad no reflejaba amistades con personas de otras culturas- cuando se pasa al ámbito de lo íntimo, se desea que las diferencias sean mínimas.

Entre los marroquíes se puede apreciar como la religión es la variable utilizada por los individuos para justificar y preservar la endogamia matrimonial dentro del grupo de referencia. Hecho que no sólo se detecta entre las mujeres, sino también entre los hombres. Constituir grupos no vinculados culturalmente a lo marroquí y musulmán es una conducta claramente transgresora, lo cual indica que se trata de grupos semicerrados. De no ser así, no estaría socialmente sancionado. No obstante, el vínculo para constituir los enlaces no es la sangre en sí misma, es decir, no se casan con familiares y constituyen clanes, por lo que no se puede concluir que sean grupos cerrados, sino que lo que se pretende preservar es el universo cultural de referencia, no los lazos de sangre.

Si bien y como en otras cuestiones, no siempre las posiciones discursivas endogámicas son más practicantes desde el punto de vista religioso. Motivo por el cual parece que lo religioso es utilizado en sentido ideológico para mantener unas prácticas sociales que se desean conservar. En concreto, se puede detectar que entre las mujeres practicantes, aunque aseguran que ellas no se casarían con un no musulmán porque la religión no lo permite, toleran el matrimonio con un español por las ventajas percibidas con

un enlace de este tipo. Se pretende con esto llamar la atención acerca de que la sanción religiosa como tal, en inmigración, no tiene tanta importancia.

Entre los españoles el rechazo a contraer matrimonio con personas ajenas al grupo cultural aumenta con la edad porque, a medida que pasan los años, disminuye la noción de amor romántico y predomina la valoración del proyecto de vida en común. La tendencia general no rechaza al extranjero por ostentar tal condición, lo cual demuestra que no se trata de rechazo cultural, sino porque el extranjero no comparte el mismo sistema de creencias, es decir, por tener otra dimensión emocional. Se trata, por lo tanto, de un ejemplo de resistencia cultural.

La ayuda al familiar o al amigo en caso de necesidad muestra la importancia que el criterio de sangre tiene entre las personas más cercanas. Es decir, la opción por la familia se refiere a los miembros que más se quiere, hijos, padres o hermanos. Cercanía entendida en sentido afectivo y que es el resultado de la convivencia. La prueba de que la sangre no es el criterio exclusivo es la inclusión de la pareja en este círculo íntimo. Si bien, se detecta una frontera intercultural entre españoles y marroquíes, pues en el grupo marroquí el compañero sentimental no se menciona. Circunstancia que, con toda probabilidad, tiene lugar debido a una consideración del matrimonio como institución en donde formar una familia y no se concibe desde los parámetros del amor romántico. La importancia de la que gozan los amigos en ambos grupos culturales es otro ejemplo de que la sangre no es un criterio fundamental para formar los grupos. La inclinación por los amigos íntimos, situados en un lugar preeminente, por encima de familiares más lejanos y con los que no se tiene trato denota que, en este aspecto, se trata de grupos semi-abiertos.

Cabe añadir otra frontera inter-cultural detectada en función del grupo nacional de referencia y atañe a la mayor racionalización de los criterios de elección en el colectivo marroquí. En este grupo cultural se observa las dificultades que supone una disyuntiva como la planteada en esta cuestión, ya que basan su funcionamiento social en redes de asistencia mutua. Motivo por el cual, la opción por uno u otro resulta compleja, ya que en

aras del mantenimiento de ese tejido de mutua asistencia, el pragmatismo con vistas de futuro hace que ayudar a los dos sea el comportamiento más cercano a la realidad. Aunque también se encuentra la opción contraria, el no querer compartir con los otros los escasos recursos disponibles. Situaciones, ambas, propias de un colectivo situado en inferioridad de condiciones con respecto a la sociedad mayoritaria.

La construcción y la pertenencia identitaria es un proceso complejo caracterizado por un componente afectivo, contextual y marcado, además, por las pertenencias múltiples. Rasgos que, según los resultados, son transculturales, ya que son ajenos a la variable del grupo cultural de pertenencia. Sin embargo, la circunstancia migratoria, o en el caso señalado por los españoles, hallarse en el extranjero, potencia los tres elementos y en concreto, el componente afectivo. La afectividad es la forma de mantener el contacto con el lugar de origen y modela la construcción de identidad en el lugar de instalación. Así, los marroquíes en España centran la discusión en el significado de ser musulmán o la diferencia entre esta condición y la nacionalidad. Preguntas que, en origen, no se plantean. Esta auto-conciencia religiosa es el resultado de vivir su condición de minoría en un entorno plural (de credos) en donde, la reconstrucción de la identidad religiosa se vincula con las dinámicas de formación de la identidad (Vertovec, 2001:16). Ni en la primera generación, como tampoco en la generación uno y medio, se pueden encontrar identidades reivindicativas o incluso agresivas que instrumentalicen la religión como modo de hacerse oír ante una sociedad que les rechaza. Tampoco se detecta una tendencia minoritaria que reformule la concepción del Islam como modo de llevar a cabo una integración de tipo individual (González Quijano, 1987b: 60). La corriente mayoritaria apuesta por una instalación comunitaria al estilo de la inserción, tal y como es definida por los académicos franceses (Képel y Léveau, 1987). Por el contrario, una tendencia muy minoritaria imperante en la Comunidad de Madrid concibe la instalación en términos de transculturación y ello conlleva un rechazo del Islam. Asimismo, se ha detectado que el énfasis en la marroquinidad o en la incompatibilidad entre la vida en España y los principios y valores del Islam es un modo de justificar la opción por la sociedad en la que se vive (González-

Quijano, 1987b: 60), sin admitir abiertamente el haber roto con el Islam. Posiciones discursivas que se encuentran en individuos que sitúan la vida social por encima de la vida religiosa, pero que no reniegan del Islam, ya porque sienten que pueden vivir de este modo el hecho de ser musulmanes, ya porque no quieren verse estigmatizados y rechazados por el grupo de referencia. Y es precisamente debido a que el grupo de pertenencia es Marruecos, o la comunidad marroquí en España, que la adquisición de la nacionalidad española supone un conflicto y se justifica como un mero trámite exento de sentimientos de pertenencia. En todo caso, resulta clave llamar la atención que el nexo de unión y sentimiento de lealtad con la sociedad de recepción se establece a través del ámbito local. Circunstancia que, en la primera generación de la muestra, no parece que se logre mediante la concesión de la nacionalidad española. Los lazos afectivos se establecen a través de la identidad local, entendida en clave de barrio. Circunstancia que también se encuentra entre los españoles que son de Madrid, pero no en los hijos de inmigrantes del campo a la ciudad, quienes establecen un vínculo con el lugar de pertenencia de sus padres o con España en general. A diferencia de los marroquíes, los españoles no construyen su identidad en torno a la identidad religiosa en lo que constituye la diferencia intercultural más importante entre las muestras culturales investigadas.

Sin embargo, la conclusión más importante que se obtiene de la cuestión identitaria reside en señalar el error conceptual que supone identificar integración social con integración cultural. Los marroquíes de la muestra se sienten socialmente integrados en el entorno en el que viven, sin que ello implique una integración cultural. Proceso que sólo se produce en el caso de la transculturación. Es decir, puede darse la situación, como efectivamente ocurre, que unos individuos muestren una pauta de resistencia cultural abierta y se encuentren, a la vez, plenamente integrados en la sociedad.

En definitiva se puede concluir que en ambas muestras culturales existe libre albedrío para la adscripción al grupo, siempre y cuando se comparta la dimensión emocional del grupo al que se quiere pertenecer. Ésta reproducción social se adquiere por la propia voluntad y no por la consanguineidad. Sin embargo, mientras en el colectivo español existe

la posibilidad de renunciar a lo propio sin ser socialmente excluido, se concluye que se trata de grupos semi-abiertos. Por el contrario, entre los marroquíes existe la posibilidad de pertenecer al grupo por criterios que no se centren en los lazos de sangre, pues no existe la misma libertad para abandonar el grupo de referencia, sin ser considerado un traidor. Incluso una tendencia minoritaria, ni siquiera se contempla que tal posibilidad pueda existir. Por lo tanto, los marroquíes constituyen eminentemente grupos semicerrados que se caracterizan por la libertad de adscripción del aspirante a miembro de la colectividad, pero también por las grandes dificultades y enormes trabas existentes para que los miembros abandonen el grupo de referencia por otro. Sin embargo, haría falta realizar un estudio con marroquíes en Marruecos, así como con españoles en situación de inmigración en otros países para discernir si esta relativa cerrazón es debida a la condición de marroquíes o, por el contrario, se relaciona con la situación migratoria y es independiente de la nacionalidad.

5. CONCLUSIONES

1. Preeminencia de los elementos emocionales de la cultura sobre los racionales.

Como se comprueba a lo largo de la investigación los resultados muestran el mayor vigor que tiene el elemento emocional sobre el racional en los componentes culturales, dada la intensidad sentimental con la que se vive. Circunstancia que, en inmigración, se experimenta en mayor grado debido a la descontextualización en la que se encuentra la cultura inmigrante.

En un entorno cultural extraño, el grupo minoritario potencia los signos identificativos con la cultura de origen a través de elementos tan heterogéneos como puede ser la revalorización de un plato típico. Todo ello con el fin de recrear la propia cultura para mantener aquellos signos distintivos que les caracterizan y evitar la presión asimilacionista del entorno dominante. Bajo estas condiciones minoritarias, las transgresiones individuales que suponen alterar la dimensión emocional del orden instituido se rechazan socialmente porque se ven como una traición al propio bagaje cultural. Realidad que impide consumir procesos de imitación cultural, que no sean hechos aislados llevados a cabo por sujetos particulares. Como ya señalaron en su día Léveau y Kepel (1988), la instalación en la sociedad mayoritaria es una inserción de tipo comunitario y no un proceso de integración individual. Cabe añadir que esta distinción sociológica se produce, precisamente, porque el comportamiento grupal se debe a los elementos emocionales que constituyen esa cultura. En la cultura marroquí de la muestra, para evitar la amenaza de desintegración que existe ante la presión de la sociedad española dominante se apela al elemento religioso y al orden moral del mundo que conlleva. Llamada al orden que surte efecto en un colectivo aún escasamente secularizado. No obstante, a pesar de que el pensamiento colectivo tiene al Islam como ideología legitimadora, no es contradictorio con afirmar que muchos individuos tienen comportamientos contrarios a lo doctrinalmente establecido. En la cultura migrante marroquí de la muestra resulta más importante no cuestionar las referencias a los valores, la moral y el orden social que el actuar conforme a lo islámicamente correcto.

El análisis de los resultados no refleja una tendencia dominante del Islam entendido como valor refugio, sugerida por Étienne (1996), ni tampoco detecta, en el colectivo de la muestra, la actitud musulmana agresiva de la que habla Jacobson (Jacobson, 1998). Sin embargo, el trabajo de campo realizado apunta a que una tendencia minoritaria de adolescentes puede estar viviendo la religión de este modo. Simplemente, se concluye que no es una tendencia mayoritaria y que, en nuestros resultados, no se detecta entre la primera generación inmigrante.

Por lo expuesto, se podría deducir que la inclinación religiosa mayoritaria entre los marroquíes de la muestra es la homogeneidad. Sin embargo, se trataría de una apreciación errónea porque ésta es sólo aparente y parcial. Aparente, porque los resultados obtenidos mediante las técnicas cualitativas revelan la fortísima presión social existente para simular que no existen fisuras y parcial porque la homogeneidad se circunscribe a la creencia y no a la práctica. La realidad de la vida cotidiana se vive de una manera heterogénea, aunque se intenta ofrecer una imagen concreta a la sociedad de recepción: la de musulmanes cumplidores con las exigencias de su fe. Por lo tanto, hacer alarde de una conducta divergente con las normas que impone la moral islámica conlleva una sanción social en la propia comunidad marroquí inmigrante. Sin embargo, y frente al discurso *ad extra* donde predomina la autoconciencia identitaria, los datos parecen apuntar hacia la mayor importancia concedida a las exigencias de la vida social, con los consiguientes incumplimientos religiosos que trae aparejados. De este modo, se entiende que muchas mujeres trabajadoras se quiten el *hiyab* si les facilita obtener un puesto laboral o que, algunos hombres y mujeres, beban alcohol. Lo relevante, en este caso, no tiene que ver con el cumplimiento o incumplimiento de la doctrina, sino con las pautas de mantenimiento activo en el discurso social de los propios componentes de la dimensión emocional, pues indican la existencia de una relación intercultural basada en la resistencia.

No obstante, y frente a la tendencia dominante, existen sectores donde se produce un distanciamiento con la tradición, tanto en la práctica como en la misma creencia. En concreto, la tendencia secularizante es un fenómeno que se detecta en una subcultura muy concreta y minoritaria, los varones jóvenes.

No creer en Dios es una inclinación prácticamente marginal, pero indicativa de una subcultura más o menos secularizada. Por el contrario, las fisuras de la práctica religiosa señalan que se trata de una tendencia minoritaria con cierta estabilidad. Como lo anterior, afecta principalmente a los hombres, aunque también encontramos a algunas mujeres. Este aspecto de inobservancia, entre algunos jóvenes, resulta mucho menos importante que el rechazo de la creencia, pues mientras el primero supone una ruptura con el modo de entender la vida social, el segundo puede ser tan sólo indicativo de una transgresión propia de la juventud. Por este motivo, que la práctica religiosa se incremente con la edad no ha de interpretarse en clave de una mayor secularización de la juventud frente a generaciones anteriores. Esto puede ocurrir en algunos casos, pero lo más frecuente es que se relacione con el modo en que los marroquíes entienden lo que significa “entrar en Islam” ya que, al tratarse de una religión exigente se vive como un proceso paulatino que se incrementa a lo largo del tiempo, fruto de la mayor responsabilidad adquirida con los años. Ser un musulmán practicante, implica haberse hecho adulto. O dicho en otras palabras, un adulto responsable y valorado por su comunidad es aquel que cumple con sus responsabilidades, incluidas las religiosas.

La característica fundamental del espacio mixto de interacción emocional-racional es el vigor renovado de los elementos emocionales, lo cual implica que los cambios en este espacio de confluencia sean de tipo intergeneracional. Aspectos que son especialmente visibles en los apartados de la artesanía, las ideologías, los valores y los principios. De hecho, futuras investigaciones deberían indagar en los componentes afectivos que inciden en el difícil cambio intrageneracional de los elementos emocionales. Se intuye que los lazos afectivos son la razón por la cual las modificaciones requieren un lapso intergeneracional para que surtan efecto.

Cabe añadir, que la preponderancia del elemento emocional sobre el racional se verifica como una cuestión clave en las ideologías, pero no tanto en el arte, pues existe una mayor ambivalencia que resta relevancia al factor cultural en favor de otros aspectos como el género. Aunque, en la inmigración, existen diferencias entre los gustos cinematográficos y los musicales parece que, mientras en la ficción cinematográfica se tiende a la imitación cultural de los gustos dominantes en la sociedad receptora, las

preferencias musicales se encuentran más vinculadas a la sociedad de origen -a veces tan localizado como el pueblo o región de origen-, y a la cultura árabe de referencia.

En definitiva, se extraen tres conclusiones sobre la función que tiene el espacio de interacción entre lo emocional y lo racional en la estructura básica de una cultura:

1) El factor emocional desempeña un papel de mayor importancia que los componentes racionales.

2) El elemento emocional se agudiza en situación de inmigración o ante la percepción de amenaza -real o potencial.

3) En aquellas cuestiones en donde predomine el elemento emocional, los ritmos de cambio cultural serán intergeneracionales.

En la dimensión racional, se detecta un menor vigor de la tecnología en el grupo cultural marroquí respecto a la muestra de españoles. Si bien se aprecian pautas de imitación cultural adquiridas con gran rapidez, que convierten a la muestra de inmigrantes marroquíes en una subcultura respecto a los individuos que viven en Marruecos.

En relación a los medios de comunicación se observa que las pautas de consumo de un grupo que no se encuentra en situación migratoria apenas muestra interés por hechos noticiosos internacionales y cuando existe, se debe a algún lazo afectivo con un país en concreto. Lazos afectivos mucho más apreciables en un colectivo inmigrado donde, a través de los medios de comunicación, se mantienen en contacto con la cultura árabe en general y no tanto con la marroquí en particular. No obstante, los resultados no indican que se recreen comunidades diaspóricas con pautas de exposición mediática esencialmente diferentes a las de la sociedad dominante. Más bien, se apunta a un consumo de tipo mixto, en donde se asumen las tendencias de la sociedad de recepción y donde factores como la clase social o el sexo son más importantes para averiguar el comportamiento ante los medios que el grupo cultural de referencia o su específica condición de inmigrantes.

Las fronteras interculturales más importantes en las normas sociales de conducta están marcadas por el carácter patriarcal de la sociedad de origen. Los varones marroquíes de primera generación se niegan a perder el lugar preeminente que ostentan en la familia. Los roles de los sexos están fuertemente marcados y generalizados en el conjunto de la población. Los cambios que se detectan son adaptaciones a la circunstancia vital del momento y rápidamente reversibles. Sin embargo, aunque se produce una cierta relajación en la estructura patriarcal, la asimetría por sexos sigue siendo grande. Es decir, permanece lo que no se puede cambiar, el “núcleo duro”, (Schnapper, 1988) esto es, la preeminencia masculina continúa como valor social que no se modifica en lo esencial, aunque se incluya a la mujer en la toma de las decisiones familiares. Un ligero cambio de actitud que no se plasma en los comportamientos como, por ejemplo, en la ejecución de las tareas del hogar que, recae enteramente en la mujer, o en la escasa tolerancia de los hombres hacia el trabajo de la esposa fuera del hogar.

Con respecto a la modificación del orden patriarcal en futuras generaciones cabe barajar varias hipótesis: 1) que la mujer se incorpore progresivamente al mercado de trabajo y se sigan las pautas de imitación cultural propias de la sociedad mayoritaria; 2) que se genere una cultura diaspórica que recree los contenidos de la cultura de origen conforme estaban antes de emigrar, y por lo tanto, se trate de una cultura conservadora que apenas evolucione; 3) que las pautas de comportamiento tengan como referencia Marruecos y éstas sigan la misma evolución que ocurra en el país de origen.

La respuesta a esta pregunta resulta imposible de contestar en estos momentos porque depende de la pauta comunitaria, de resistencia o de imitación cultural que se adopte ante la cultura dominante y los lazos que se mantengan con el origen. Lo que sí parece claro es que los elementos emocionales convierten en altamente improbable la primera opción en la primera generación de inmigrantes. Otras investigaciones de caso realizadas en Europa con colectivos musulmanes inmigrantes apuntan a la segunda posibilidad. La tercera hipótesis es plausible si los marroquíes generan una comunidad diaspórica con fuerte cohesión social. Los datos muestran que dicha cohesión no es una realidad en el grupo cultural de referencia y, por este motivo, existe tanta presión social

para converger. El estudio de Gest (2010) revela que el rasgo identificativo de este colectivo es la elevada atomización social.

Sí nos atrevemos a sugerir que, en la segunda generación, posiblemente, la tendencia general adopte una estrategia de imitación cultural, pues se asumen determinados valores y principios propios de la cultura democrática española, pero adaptados y transformados según la idiosincrasia islámica recibida a través de la herencia familiar. Rasgo mayoritario que, posiblemente, conviva con otras tendencias no dominantes de resistencia y rechazo cultural.

2. El sincretismo árabe-beréber como ejemplo de identidades en transformación

El hallazgo de los duales, unas personas, presumiblemente de ascendencia bereber, dado su lugar de procedencia –Alhucemas y Nador- refleja que existe un grupo de individuos que realiza una síntesis de los elementos árabes y beréberes y constituyen una nueva realidad cultural diferenciada. De hecho, sus rasgos distintivos tienen la suficiente entidad como para constituir una auténtica subcultura. Sin embargo, esta síntesis de elementos no tiene una sensibilidad única, sino que conviven distintas tendencias bajo una misma realidad. La pauta común a todas estas personas y que les diferencia de los árabes y los beréberes es que en el discurso social, los duales se erigen como líderes del grupo (aunque ello no implique el acuerdo del resto de la estructura social, que pese a rechazar determinadas actitudes y no sentirse conformes, no siempre se enfrentan), lo cual indica una conducta social marcada, ya sea en sentido de reivindicación de la identidad islámica como modo de entrar en la sociedad de recepción ya en sentido rupturista con la cultura de origen. De hecho, en la dimensión emocional se aprecia una paradoja. Los duales suponen el grupo étnico con mayor fisura en las creencias religiosas (84,6% de creyentes), donde se detecta un proceso de ruptura activa con la cultura de origen, en el cual, el componente religioso es sólo una de sus manifestaciones. Sin embargo, esta mayor desvinculación de lo religioso contrasta con que, por otra parte, son más cumplidores en el rezo como muestra una de las posiciones discursivas que, además, reivindica el Islam como modo de instalarse en el nuevo entorno. Asimismo, denota un comportamiento diferenciado con respecto a los árabes y

los beréberes caracterizado por una mayor internacionalización mediática, lo cual indica que se trata de una subcultura más transnacionalizada. De acuerdo con los resultados se aprecian tendencias similares con consecuencias diferenciadas. Ambas sensibilidades duales, tanto la de la reivindicación identitaria como la rupturista llevan a cabo un proceso de transculturación: la primera con los elementos árabes, la segunda con la cultura occidental. No obstante, y como sugiere Manheim (1993) los cambios para que sean duraderos, y por lo tanto se pueda afirmar que se ha producido una auténtica transculturación, requieren el paso de por lo menos, una generación. Esto nos lleva a la conclusión que, en estos momentos, no se puede asegurar con certeza que la transculturación sea una transformación auténticamente culminada, pues para ello habría que ver si perdura en las próximas generaciones.

En relación a la cultura dominante, la penetración en la sociedad de elementos culturales exógenos genera una reacción de repliegue sobre los propios elementos emocionales, ya que la alteridad del “otro,” musulmán, -con una dimensión emocional diferenciada- se percibe como un cuestionamiento al propio orden social. Respuesta de repliegue que es puramente emocional, pero que no tiene lugar desde esta dimensión cultural que sigue su curso de secularización con anterioridad a la aparición del fenómeno migratorio, sino desde el espacio mixto de interacción emocional-racional (ideologías) así como en los valores y los principios que se derivan de las normas sociales de conducta.

3. Distintas etapas de evolución y ritmos de cambio cultural.

Los resultados de la investigación permiten afirmar que las muestras del estudio no se encuentran en la misma etapa de evolución cultural. Existen diferencias en todos los ámbitos de la estructura básica de la cultura. El menor desarrollo de los aspectos racionales –sobre todo los tecnológicos- en el colectivo marroquí, así como la intensidad sentimental con la que se viven los contenidos emocionales, que suponen un obstáculo para el avance de los procesos de secularización, permiten concluir que la cultura española se encuentra en un grado de desarrollo cultural donde predomina lo racional sobre lo emocional. Queda por determinar si la inmigración marroquí en España se encuentra en un nivel de evolución distinto al correspondiente en Marruecos.

Los resultados indican una rápida imitación cultural de los aspectos tecnológicos y de ciertos valores y principios de la sociedad de acogida. Sin embargo, y en paralelo, el vigor que en la inmigración, tienen los elementos emocionales pudieran estar actuando como obstáculo para la evolución de otros aspectos, por ejemplo los relativos a la sociedad patriarcal, que no se encuentran sujetos a esas constricciones de reafirmación identitaria en origen. Procesos conservadores frente a la evolución del país de origen que han sido detectados en otros grupos inmigrantes, como los turcos en Alemania.

En relación a los ritmos de cambio cultural, la investigación apunta a que la pauta mayoritaria verifica los ritmos de cambio cultural señalados en el marco teórico; esto es, que las modificaciones en la dimensión racional son de índole intrageneracional, mientras en la dimensión emocional el ritmo es intergeneracional. No obstante, como se trata de un estudio realizado en un momento concreto, y por lo tanto se desconocen las modificaciones que los individuos realizan a lo largo del tiempo, las conclusiones poseen una validez relativa que debería ser contrastada con futuros trabajos de investigación.

Sin embargo, se ha de matizar que en lo relativo a la *tecnología* la *edad* es una clara frontera cultural. La brecha tecnológica se encuentra determinada por criterios generacionales y quienes no han participado de estos cambios en su momento, ya no los incluyen como parte de su vida. Las fronteras detectadas dentro de la dimensión racional son inter e intraculturales. La comparación de ambas muestras refleja *grosso modo* un mayor retraso en este aspecto en el grupo cultural marroquí, pero también similitudes. Entre las diferencias intraculturales se encuentran las debidas al factor de género que sí son relevantes en ambos colectivos, aunque tienen mayor incidencia en el grupo marroquí.

Los cambios de mentalidad encontrados en el grupo cultural marroquí también apuntan a que frente a la tendencia dominante cuyos cambios son intrageneracionales, existen múltiples excepciones, pues una amplia proporción de individuos no llevan a cabo este proceso de reelaboración y adecuación a un nuevo contexto a lo largo de la vida. En definitiva, lo racional también puede ser intergeneracional.

4. Fronteras sociales como un elemento básico de distinción cultural.

En definitiva, a través de los ritmos de cambio cultural se observa la importancia de las fronteras sociales del sexo, la edad y, como apuntan los resultados, también la clase social. En términos generales, la frontera social más relevante en el colectivo marroquí viene determinada por el sexo, mientras que entre la muestra de españoles es la edad. Ello conlleva que los ritmos de cambio cultural generen subculturas en donde la mujer marroquí avanza más lentamente que el hombre. No obstante, hay que señalar que dada la composición joven del colectivo, pudiera ser que la edad también sea importante y que no se aprecie en los resultados de esta investigación debido a la escasa población mayor de cincuenta años.

Por su parte, entre los españoles, los ritmos de cambio cultural se encuentran más influenciados por la variable edad, que es la responsable de la gran diferencia existente entre las generaciones. A diferencia de los marroquíes, el género es una variable menos significativa.

En la inmigración marroquí, las diferencias debidas a los roles de género son evidentes en todos los aspectos de la estructura básica de la cultura. No obstante, también cabe mencionar la edad, si se entiende no en su sentido biológico, sino en clave socio-histórica, ya que parece desempeñar un papel notorio entre los individuos llegados a corta edad, y por lo tanto, mayoritariamente socializados en España. Imitación cultural de estos sujetos, visible en aspectos diversos, donde el más evidente es la secularización religiosa. Dónde no parecen producirse cambios notables es en la configuración patriarcal del orden social que continúa prácticamente inalterado, pues el valor de la igualdad, aunque se reconoce en muchos ámbitos, no se aplica como principio en la relación entre los sexos o la normalización de la homosexualidad. Por colectivos, entre los marroquíes, se observa resistencia cultural en aquellas cuestiones que se consideran parte del “núcleo duro” (Schanapper, 1988) y no pueden ser modificadas sin que exista la percepción de que alteran elementos clave de su configuración identitaria (por ejemplo, ser musulmán). La mujer también se ha de considerar patriarcal en cuanto que acepta el orden establecido, si bien se notan fisuras,

pues desean ser consideradas en la sociedad al mismo nivel que los varones. Existe por lo tanto una subcultura a este respecto.

Las diferencias referidas en función de los factores de edad y el sexo se aprecian con especial nitidez en la dimensión emocional que evidencia de manera palpable la existencia de fronteras intra e interculturales. En concreto, la parte religiosa de la investigación pone de manifiesto la diferencia que la edad tiene entre los españoles. El discurso social está marcado por la heterogeneidad aunque la tendencia dominante continúa caracterizándose por un catolicismo cultural que coexiste con una inclinación minoritaria denominada *secularización de segunda ola* (presente en algunos de los individuos más jóvenes). Dicho fenómeno parece apuntar hacia la génesis de una sociedad cimentada en un distanciamiento de lo religioso.

De momento, se trata de una subcultura que se relaciona con menores de cuarenta años, algo más frecuente entre los varones, y que parece mitigarse cuando se ha de elegir la educación que se proporciona a los hijos, momento en el que, ante la ausencia de otro código ético y moral, se transmite el católico tradicional.

La variable élite/masa pone de relieve la enorme distancia que existe entre las élites políticas y los ciudadanos. Realidad común a las muestras de ambos grupos culturales, aunque no afecta de igual manera a españoles y marroquíes. La pésima opinión que los españoles de la muestra tienen de las élites políticas gobernantes podría suponer un peligro para las bases de la democracia entendida como ideal (Sartori, 1992), ya que el descontento de los individuos, ocasiona que no se sientan representados por la clase política y genera una desvinculación de las estructuras de representación. Circunstancia que también se encuentra entre los marroquíes, pero que es menos grave entre los sujetos de primera generación, pues no aspiran a participar en el juego político español. Su deseo no parece estar dirigido a tener sus derechos políticos representados y poder votar, sino en ver satisfechas sus necesidades materiales y sociales. Postura de la que se deriva un amplio conformismo con el sistema con el que se está satisfecho porque su única exigencia es que sea garante de derechos y libertades. Tan sólo la institución monárquica goza de prestigio por sí misma y se encuentra al margen de la actitud utilitarista.

5. Necesidad de incluir la clase social como una variable de la dimensión social.

No se puede concluir el apartado de las fronteras sociales sin señalar la relevancia que la clase social (entendida tanto desde un aspecto socioeconómico como de nivel de estudios), ha demostrado tener en diversos apartados de la estructura básica de la cultura. La posición que el individuo ostenta en la estructura social es un aspecto de gran importancia analítica que ha de ser específicamente incluido como una frontera social más. En concreto, esta frontera cultural puede tener una relevancia fundamental que determine la pauta de relación cultural existente con la sociedad dominante. Asimismo, al incluir la clase social en un marco teórico que tiene como punto de partida la diferencia cultural, se logra una visión más completa de la realidad. No se trata de salir de los guetos culturales que sugiere Martinello (1998), para centrarse en la situación subordinada de los colectivos inmigrantes como responsables de los modos de instalación, como tampoco de tomar la variable cultural como elemento principal y relegar la posición en la estructura social. Ambos aspectos han de conjugarse en un mismo marco analítico para determinar la relevancia que cada uno posee y como ambas variables, seguramente, se conjugan e inciden en la configuración de la realidad social y de las relaciones interculturales que mantienen.

6. La integración social de los individuos es un proceso distinto a la convergencia cultural.

Uno de los aspectos más relevantes que se desprenden de los resultados de la investigación es que la integración social no tiene que ver con las relaciones que se establecen entre las culturas, pues mientras el primero es un proceso donde se conjuga la voluntad individual con la pertenencia al grupo de referencia, el segundo es una dinámica exclusivamente grupal de tipo intergeneracional, donde el margen de actuación del sujeto en un momento histórico es escaso.

Como colectivo, los marroquíes de esta muestra se esfuerzan por integrarse en la sociedad, aunque esta adaptación conlleve dejar de lado preceptos religiosos y anteponer la vida social. Sin embargo, esto discurre en paralelo a una realidad cultural en la cual se establecen unas pautas generales de resistencia cultural, donde lo propio se

preserva de manera activa. La resistencia cultural parece obedecer, no sólo a la situación migratoria, que actuaría como potenciador del proceso, sino también a que se trata de una cultura basada en grupos semi-cerrados. Por el contrario, los españoles se sitúan como grupo semi-abierto. Desde una perspectiva intercultural, se trata de colectividades con semejanzas y diferencias interculturales en este aspecto. Las similitudes residen en el factor de género. Las mujeres muestran mayor reticencia hacia la apertura cultural y existe una inclinación más fuerte hacia la consanguineidad expresada en el lugar que ocupan los hijos, así como en un plano cultural, a la reproducción del orden social a través del matrimonio dentro del grupo. Tendencias, que en el caso de los varones, ya sean marroquíes o españoles, son menos intensas.

Ahora bien, aclarada esta semejanza, la principal variable explicativa se halla en el colectivo cultural de referencia. Las limitaciones del estudio impiden generalizar al conjunto social o detectar si el ideal tipo se corresponde con la sugerencia aquí propuesta. Se requiere realizar más investigaciones que detecten la representatividad de lo aquí hallado. Pero sí parece existir una tendencia que apunta en esa dirección semi-cerrada en relación a los marroquíes porque si ser marroquí “se lleva en la sangre,” como ha sido mencionado en el discurso social, significa que quien rechaza el grupo de adscripción es considerado socialmente como un renegado porque sigue siendo marroquí por razón del vínculo de sangre. Si esta idea fuera corroborada y “ser marroquí se lleva en la sangre,” el repliegue comunitario no tendría tanto que ver con el modo de vivir el Islam sino que se estaría instrumentalizando la religión para reforzar unos posicionamientos culturales preexistentes y que encuentran en la condición de musulmanes la justificación y el refuerzo para no abrirse culturalmente. Es decir, el Islam actuaría a modo de ideología legitimadora de unos valores y principios que no se desean modificar. En este sentido, la estructura patriarcal es un claro ejemplo. De hecho, y como se desprende de los resultados, el pertenecer a un grupo cerrado, o semi-cerrado, no tiene por qué relacionarse con la práctica religiosa, pues se puede ser moderadamente practicante o no practicante y perpetuar y fomentar la constitución de los grupos cerrados.

No obstante, dada la multiplicidad de fisuras existentes parece que se trata de un modelo cultural en crisis. Una parte de la estructura social no se encuentra cómoda en un entorno que cohibe la libertad para poder vivir conforme a los propios deseos. Esto es, la penetración del valor del individualismo sería posiblemente la clave transformadora de grupos cerrados a otros de tipo más abierto.

En definitiva, los resultados de la investigación reflejan que, en la muestra realizada, no puede deducirse que exista una realidad intercultural. Lo que existe es una sociedad que alberga una pluralidad de culturas en su seno; una, la de la sociedad de recepción, ampliamente mayoritaria y las otras minoritarias. En el caso que nos concierne, la cultura marroquí de primera generación coexiste con la dominante en una relación intercultural en que cada una mantiene y preserva activamente sus elementos emocionales para que el entorno no los modifique. Si bien la condición minoritaria de la cultura huésped requiere para su supervivencia la realización de determinadas modificaciones. Y todo ello transcurre a la par que la integración social que, por sus características, es ambivalente pues mientras es ansiada por los marroquíes, los españoles se muestran refractarios a incluir marroquíes en su círculo de amistades.

7. Las relaciones interculturales entre los colectivos de la muestra se basan en la resistencia cultural mutua.

Las relaciones cooperativas conllevan un desapego total o bastante importante de lo emocional, pues implica que el cambio de una dimensión emocional por otra no se vive como una pérdida. Se trata de algo difícil de conseguir, pues el origen permanece durante la vida de un individuo e incluso se puede reproducir a través de la transmisión generacional que tiene lugar de padres a hijos. Por el contrario, lo que caracteriza las relaciones conflictivas, como las que se desprenden de los resultados de esta tesis, es el vigor de los componentes emocionales. Se trata, por lo tanto, de un sentido de conflicto que no se corresponde con el de la mayoría de las acepciones del término en la RAE¹

¹ Disponible en:

Real Academia de la Lengua:

<http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=conflicto> [Consultado el 28 de diciembre de 2010].

como “enfrentamiento armado,” “apuro, situación desgraciada y de difícil salida,” o “problema, cuestión, materia de discusión.” Posee un significado equivalente al de “coexistencia de tendencias contradictorias en el individuo,” si bien, en la investigación al concebir al individuo como un agregado social, se aplica a los colectivos de la muestra y a la cultura que lo sustenta. Precisamente la existencia de estas tendencias contradictorias es lo que explica las ambivalencias ocasionales en los discursos o el mayor vigor de los elementos emocionales propios. El componente emocional en la primera generación sirve para hacer frente a la inestabilidad propia de la situación migratoria. A diferencia de estos, entre los españoles de la muestra no se aprecia el vigor de la dimensión emocional. Circunstancia que, probablemente, se debe a no encontrarse en situación migratoria. Hecho que, como se ha señalado, propicia la revitalización del componente emocional. O puntualizando mejor, los elementos emocionales sólo cobran vigor en aquellos apartados de la estructura básica de la cultura donde existe una percepción de amenaza por parte del grupo minoritario, esto es, en la ideología, los valores y los principios. El espacio mixto de interacción emocional-racional sigue pautas de imitación con respecto a la cultura de masas estadounidense cuya industria, genera unos gustos que se han extendido a otros países del mundo occidental.

En definitiva, los resultados muestran que se verifica la hipótesis en los aspectos esenciales, las relaciones interculturales entre los colectivos están marcadas por un tipo de conflicto de resistencia cultural encubierto, por parte de los marroquíes y abierta por parte de los españoles. Sin embargo, a esta conclusión general hay que añadirle que la clase social influye en que los estratos socioeconómicos medios de los inmigrantes marroquíes sigan pautas culturales de imitación inducida, tanto para lograr una mejor integración social en el colectivo dominante, como para distinguirse del resto de los inmigrantes a los que se considera más atrasados. Por su parte, entre los españoles, la resistencia abierta facilita la legitimación para que una tendencia minoritaria de la estructura social practique el rechazo no violento. Rechazo no violento que se expresa verbalmente o por actitudes, pero que habitualmente no se materializa en acciones violentas en contra de los inmigrantes. Este rechazo se aprecia en la competencia por recursos socialmente escasos donde los inmigrantes aparecen como competidores

sobrevenidos. Sin embargo, el rechazo no es la tendencia mayoritaria. En primer lugar, porque no es el discurso social predominante. Y en segundo lugar, porque, aunque lo fuera, se trataría del discurso de la masa y no de las élites políticas. La legislación española de extranjería sitúa al extranjero en un plano de desigualdad frente al español, pero le concede derechos básicos como la educación o la sanidad. A lo que se suma las garantías ofrecidas en el ámbito religioso por los Acuerdos de Cooperación. Ello indica que desde el plano jurídico se apuesta por la integración social, incluida la de las personas en situación irregular que también se benefician de los mencionados servicios del Estado. Si bien, se establecen diferencias, precisamente en razón de esta condición de legalidad.

En todo caso, se considera preocupante las actitudes de rechazo halladas y que se agudizan en tiempos de crisis económica como la actual porque la tendencia que ahora es minoritaria podría convertirse en mayoritaria. Las élites políticas tienen un equilibrio difícil de mantener entre los derechos que toda persona debe tener por el hecho de residir en España y el agravio comparativo que la asignación de recursos a colectivos de inmigrantes no regularizados tiene sobre el resto de la población.

6. BIBLIOGRAFÍA

NOTA: En algunas referencias, aparecen dos fechas de edición. La que viene entre corchetes corresponde a la primera edición de la obra. Se considera pertinente mantener esa fecha cuando la obra se ha convertido en un clásico o cuando se trata de una obra de hace varias décadas. Los nombres de las ciudades de edición se traducen al español, aunque el original esté escrito en otro idioma.

ABOU, S. (1990): “L’insertion des immigrés: approche conceptuelle”, en: SIMON, I.: *Les étrangers dans la ville*. París: L’Harmattan, pp. 126-138.

ABU-LUGHOD, L. (2002): “Do Muslim women really need saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and its others,” *American Anthropologist*, Research Library Core, septiembre, pp. 783-790.

ABU-SHARMS, Leila (2009): “Inmigración marroquí en España: connotaciones sociales y culturales”, *Estudios del hombre*, número 24, pp.379-391.

ABU-WARDA, N. (2010): “Las relaciones internacionales en la concepción islámica”, en: VALLE DE FRUTOS, S. y MENOR SENDRA, J.: *Encuentro de civilizaciones y libertad de expresión*, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 157-176.

ABU-WARDA, N. (2007): “Las relaciones internacionales en el Islam” en: ABU WARD, N.: *Diálogo de Civilizaciones: el Islam y Occidente*, Madrid: Publicaciones del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, pp. 59-87.

ABDELKRIM-CHIKH, A. (1990): “Les femmes exogames: entre la loi de Dieu et les droits de l’homme” en ÉTIENNE, B.: *L’Islam en France. Islam, état, et société*. París: Ediciones CNRS, pp. 235-254.

ACTIS, W. (2010): Mesa redonda: “El colectivo marroquí ante la crisis.” Panel inserto en las *Segundas jornadas marroquíes en Madrid. De la inmigración al desarrollo* organizado por Movimiento por la Paz (MPL) e Ibn Batuta. Madrid, 6 febrero de 2010.

AGUELO NAVARRO, P. y CHUECA SANCHO, A. (2009): “La reforma de la Ley de Extranjería. Una visión crítica desde los Derechos Humanos (Ley Orgánica 2/2009, de 11 de diciembre de reforma de la Ley Orgánica 4/2000 de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social),” *Revista de Derecho Migratorio y Extranjería*, número 22, noviembre, pp. 109-145.

AGUSTÍN GARCÍA, A. y CASADO E. (2008): “La práctica de la observación participante. Sentidos situados y prácticas institucionales en el caso de la violencia de género”, en: GORDO LÓPEZ, A.J. y SERRANO, A (coords.): *Estrategias y prácticas cualitativas de la investigación social*. Madrid: Pearson, pp. 48-72.

AJA, E. (2006): “La evolución de la normativa sobre inmigración,” en: AJA, E. y ARANGO, J.: *Veinte años de inmigración en España. Perspectiva jurídica y sociológica (1985-2004)*. Barcelona: Fundación Cidob, pp. 17-37.

AKSOY, A. y ROBINS, K. (2008): “Banal Transnationalism. The difference that Television Makes,” *WPTC 02-08*, Universidad de Oxford, disponible en: <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/> [Consultado el 2 de junio de 2010].

ALDECOA, F. (coord.) (2010): “Los actores no estatales y la seguridad internacional: Su papel en la resolución de conflictos y crisis”, *Cuadernos de Estrategia*, número 147. Madrid: Ministerio de Defensa, pp.11-22.

ALLIEVI, S. (2004): “Inmigraciones y religiones en Europa: Identidades individuales y colectivas en transformación” en: AUBARELL, G. y ZAPATA, R.: *Inmigración y procesos de cambio. Europa y el Mediterráneo en el contexto global*. Icaria: Barcelona: pp. 319-346.

ALLIEVI, S. (2001a): “Les musulmans et la politique” en: DASSETTO, F. MARÉCHAL, B. y NIELSEN, J.: *Convergences musulmanes. Aspects contemporains de l’islam dans l’Europe élargie*. Lovaina la Nueva: L’Harmattan, pp.109-122.

ALLIEVI, S. (2001,b): “Les médias” en: DASSETTTO, F., MARÉCHAL, B. y NIELSEN, J. (eds.): *Convergences musulmanes. Aspects contemporains de l’Islam dans l’Europe élargie*. Lovaina la Nueva: L’Harmattan, pp.133-146.

ALLIEVI, S. y NIELSEN, J. (2001c): “Tensions et dissonances: les débats autour de l’islam,” en: DASSETTTO, F., MARÉCHAL, B. y NIELSEN, J. (eds.): *Convergences musulmanes. Aspects contemporains de l’Islam dan l’Europe élargie*, Lovaina la Nueva: L’Harmattan, pp. 155-162.

ÁLVAREZ MIRANDA, B. (2009 a): “Las identidades nacionales y transnacionales de los inmigrantes musulmanes en España”, *Revista del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales*, número 80, pp. 133-149.

ÁLVAREZ MIRANDA, B. (2009 b): “La acomodación del culto islámico en España. Comparación con Gran Bretaña, Alemania y Francia”, en: ZAPATA-BARRERO, R. (ed.): *Políticas y gobernabilidad de la inmigración en España*, Barcelona: Ariel, pp. 194-195.

ÁLVAREZ MIRANDA, B. (2007): “Aquí y allí: vínculos transnacionales y comunitarios de los inmigrantes musulmanes en Europa”, *Documento de Trabajo*, número 9, Real Instituto Elcano, disponible en:

http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/Elcano.es/Zonas_es/Demografia+y+Poblacion/DT9-2007 > [Consultado en junio de 2010].

AMENAZAGA, J. *et. al.* (2001): “Usos de la televisión por satélite entre los y las inmigrantes marroquíes en Bilbao”, *Zer*, número 10 junio. Disponible en: www.ehu.es/zer/zer10/10amenazaga.html > [Consultado el 2 de junio de 2010].

APARICIO, Rosa (2007): “La Unión Europea ante la inmigración,” *Cuadernos Europeos de Deusto*, número 36, País Vasco, Instituto de Estudios Europeos

APARICIO, R. y TORNOS, A (2006): *Hijos de inmigrantes que se hacen adultos: marroquíes, dominicanos y peruanos*. Madrid: Ministerio de Asuntos Sociales, Secretaría de Estado de Inmigración y Emigración,

APARICIO, Rosa *et.al.* (2005): *Marroquíes en España*. Madrid: Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas.

APARICIO, R. y TORNOS, A. (1995): *¿Quién es creyente en España hoy?* Madrid: Instituto Fe y Secularidad.

ARANGO, J. (1985): “Las leyes de las migraciones internacionales de E.G Ravenstein cien años después”, *Revista española de investigaciones sociológicas*, REIS, nº 32, pp. pp. 7-26

ARNALDO ALCUBILLA, E. (1992): “El derecho de sufragio de los extranjeros en las elecciones locales,” *Revista Española de Derecho Constitucional*, año 12, enero-abril, pp. 67-97.

ARIÑO GIMÉNEZ, P. (1998): *Mujeres inmigrantes marroquíes en la Comunidad de Madrid. Identidad y problemática de integración*. Madrid: Fundación Humanismo y Democracia.

ARROYO MÉNDEZ, M. (2006): “La religión de los europeos. Tres libros significativos,” *Iglesia Viva*, número 226, abril-julio, disponible en: http://eprints.ucm.es/5859/1/la_religion_de_los_europeos_226-41-SIGNOS.pdf > [Consultado en agosto de 2010].

ASENSIO RAMAS, S. (1998): “Las instituciones o la construcción de realidades a través de la música,” en: TORRENT CENTELLES, V. y PELINSKI, R.: *Actas del III Congreso de la Sociedad Ibérica de Etnomusicología*. Benicassim, 23-25 de mayo de 1997, pp. 241-260, disponible en: http://sibetrans.com/actas/actas_3/18_asensio.pdf > [Consulta: 16 de noviembre de 2009].

ASENSIO RAMAS, S. (2002): “The politics of hybridization in rai Music” en: STEINGRESS, G.: *Songs of the Minotaur-Hybridity and Popular Music in the Era of*

globalization. A comparative study of Rebetika, Tango, Rai, Flamenco, Sardana and English urban folk. Münster: Universidad de Rutgers, pp.51-82.

ATIME (2008): *Código de la familia de Marruecos, Al Mudawana.* ATIME: Madrid.

AIXELÁ, Y. (2000): *Mujeres en Marruecos. Un análisis desde el parentesco y el género.* Barcelona: Ediciones Alborán Bellatera,

AYLLÓN, D. (2011): "El retorno voluntario tiene a 2000 extranjeros en lista de espera", *Público* [en línea], lunes 28 de marzo, pp. 28 y 29.

AZCÁRATE, T. (1995): "Mujeres buscando escenas y espacios propios," *Nueva Sociedad* n°135, pp.78-91.

BARIKI, S. (1986): "L'identité religieuse, identité culturelle en situation immigrée" en: *Nouveaux Enjeux Culturels au Maghreb.* Paris: CNRS, pp.427-445.

BARREIRO, B. (2001): "Los determinantes de la participación en las elecciones españolas de marzo de 2000: el problema de la abstención de la izquierda," *Estudios/Working Paper 2001/171*, octubre, disponible en: <http://analiselectoral.iespana.es/Docs/abst2000.pdf> > [Consultado en septiembre de 2010].

BAROU, J. (1985): "L'islam, facteur de régulation sociale," *Esprit*, número 152, pp.207-215.

BAUBÖCK, R. (2004): "Como transforma la inmigración a la ciudadanía: perspectivas internacionales, multinacionales y transnacionales," en: AUBARELL, Gema y ZAPATA, Ricardo (eds.): *Inmigración y procesos de cambio. Europa y el Mediterráneo en el contexto global.* Barcelona: Icaria, PP.177-214.

BEL ABEL, C. (2002): "Impactos del marco legal vigente, LOE 8/2000, en el proceso de integración de los inmigrantes", *Anales de Historia Contemporánea*, número 18, septiembre, pp.151-172.

BELGUENDOZ, A. (2004a): "Los marroquíes residentes en el extranjero: dispersión del sector a escala gubernamental" en: LÓPEZ GARCÍA, B. y BERRIANE, M. (dirs.):

Atlas de la inmigración marroquí. Madrid: TEIM, pp. 101-102, disponible en: <<http://www.uam.es/otroscentros/TEIM/Observainmigra/Atlas%202004/04%20politica%20de%20inmigracion/belguendouz.los%20marroquies%20residentes%20en%20el%20extranjero.pdf>> [Consultado en febrero de 2009].

BELGUENDOUZ, A. (2004b): “Una diáspora “desmarroquinizada,” en: LÓPEZ GARCÍA, B. y BERRIANE, M. (dirs.): *Atlas de la inmigración marroquí*. Madrid: TEIM, pp. 102-103, disponible en:

<<http://www.uam.es/otroscentros/TEIM/Observainmigra/Atlas%202004/04%20politica%20de%20inmigracion/belguendouz.una%20diaspora%20desmarroquinizada.pdf>> [Consultado en febrero de 2009].

BENJAMIN, W. (2008[1935]): *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Obras libro 1, vol. 2. Madrid: Abada Editores.

BENJAMIN, W. (2008): *Libro de los Pasajes*. Madrid: Akal.

BEN JELLOUN, T. (1992): *Con los ojos bajos*. Barcelona: Ediciones Península.

BOLETÍN OFICIAL DEL ESTADO. Disposiciones Generales, número 229. Disponible en: <www.mtin.es> [Consultado el 22 de noviembre de 2010].

BEN JELLOUN, T. (1994): *El hombre roto*. Barcelona: Anagrama.

BERLÍN, F. (2009): “Un partido islamista hace temblar las instituciones, dicen en Marruecos”, Radiocable.com, disponible en: <<http://www.radiocable.com/un-partido-islamista-hace-temblar-las-instituciones-espanolas-dicen-en-marruecos.html>> [Consulta: 15 de noviembre de 2009].

BOIX, C. y RIBA, C. (2000): “Las bases sociales y políticas de la abstención en las elecciones generales españolas: recursos individuales, movilización estratégica e instituciones electorales,” *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, abril-junio, número 90, pp.95-128, disponible en:

<http://www.reis.cis.es/REISWeb/PDF/REIS_090_06.pdf> [Consultado en septiembre de 2010].

BORJAS, G. (1989): "Economic Theory and international migration", *International Migration Review*, vol. 23, otoño.

BORRMANS, M. (1974): "El ayuno de los musulmanes". Madrid: *Encuentro Islamo-cristiano*, número 22, enero.

BOUDJEMA, H. (1991): "Musulmans ou de culture musulmane?," *Panoramiques et Sociétés*, junio-julio-agosto, pp.55-57.

BOUNDI BOUNDI, M. (2008): "Marruecos: estructuras sociales y tendencias de consumo en una sociedad en transición" en: *Sociedad, consumo y sostenibilidad*, Actas del XII Congreso de Sociología en Castilla-La Mancha, Instituto de Consumo de Castilla-La Mancha y Asociación Castellano-manchega de Sociología, Almagro, 17 y 18 de octubre, pp.39-47.

Disponible en: <<http://pagina.jccm.es/consumo/actas2008/articulos/BoundiBoundi.pdf>> [Consultado el 17 de julio de 2010].

BOURDIEU, P. (1991): *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*, Madrid: Taurus.

BOYD, M. (1989): "Family and Personal Networks in International Migration: Recent developments and new agendas," *International Migration Review*, vol. 23, otoño, pp. 638-670.

BOZEMANM A.B (1960): *Politics and Culture in international History*, Nueva Jersey: Princeton University Press.

BRAVO LÓPEZ, F. (2004): "La legislación de extranjería en el debate político," en: LÓPEZ GARCÍA, B. y BERRIANE, M. (dirs.): *Atlas de migración marroquí en España*, Madrid: TEIM, pp. 109-111, disponible en:

<http://www.uam.es/otroscentros/TEIM/Observainmigra/Atlas%202004/04%20politica%20de%20inmigracion/FBL_La%20legislacion%20de%20extranjeria%20debate%20politico.pdf> [Consultado en febrero de 2009].

BRAUDEL, F. (1973): *Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social*. Madrid: Editorial Tecnos.

CABELLOS ESPIÉRREZ, M.A y ROIG MOLÉS, E. (2006): “El tratamiento jurídico del extranjero en situación regular” en: AJA, E. y ARANGO, J. (eds.): *Veinte años de inmigración en España. Perspectivas jurídica y sociológica* (1985-2004). Barcelona: Fundación Cidob, pp. 113-127.

CACHÓN RODRÍGUEZ, L. (2006): “Los inmigrantes en el mercado de trabajo en España (1996-2004),” en: AJA, E. y ARANGO, J.: *Veinte años de inmigración en España. Perspectiva jurídica y sociológica* (1985-2004). Barcelona: Fundación Cidob, pp. 175-198.

CACHÓN RODRÍGUEZ, L. (2003): “La inmigración en España: los desafíos de una nueva sociedad”, *Migraciones*, número 14, pp. 219-304.

CALDUCH CERVERA, R. (2007a): “Conflictos internacionales y violencia terrorista”, *Cursos de Derecho Internacional y Relaciones Internacionales de Vitoria-Gasteiz*. Bilbao: Servicio Editorial del País Vasco, pp. 22-80.

CALDUCH CERVERA, R. (2007b): “Las relaciones internacionales culturales entre el Islam y Occidente”, en: ABU WARDA, N.: *Diálogo de civilizaciones: El Islam y Occidente*. Madrid: Publicaciones del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid, pp.101-131.

CALDUCH CERVERA, R. (2003a): “Un modelo teórico para el estudio de las relaciones internacionales culturales”, *Congreso de la Asociación Mexicana de Estudios Internacionales*, Universidad del Mar- Huatulco (9-11 de octubre de 2003). Disponible en: <<http://www.ucm.es/info/sdrelint/relintcult.ppt#264,1>> [Consultado en septiembre de 2008].

CALDUCH CERVERA, R. (2003b): “Cultura y civilización en la sociedad internacional,” en: *Iglesia, Estado y Sociedad Internacional. Libro Homenaje a D. José Jiménez y Martínez de Carvajal*. Madrid: Editorial San Pablo CEU, pp. 299-321.

CALDUCH CERVERA, R. (1991): *Relaciones Internacionales*. Madrid: Ediciones de Ciencias Sociales.

- CALDUCH CERVERA, R. (sin fecha): *Métodos y técnicas de investigación en Relaciones Internacionales. Curso de doctorado*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Disponible en: < <http://www.ucm.es/info/sdrelint/Metodos.pdf> > [Consultado en 2007].
- CALVO, M. (1982): “Migration et alimentation”, *Social Science Information*, Vol.2, número 3, pp. 383-443.
- CAMILLERI, C. (1987): “Paysages culturels chez les immigrés maghrebins et dans les pays d’origine: amorce d’une comporation” en: CAMILLERI, C., SAYAD, A. TABOADA-LEONETTI, I.: *L’ immigration en France. Le choc des cultures, Actes du colloque: Problèmes de culture poses en France par la phénomène des migrations récents*. La Tourette: Centre Thomas More, pp. 51-54.
- CANO BUESO, J. (2003): “Los derechos de los extranjeros en España: una perspectiva constitucional,” *Revista de Derecho Político*, número 57, pp.11-30, disponible en: <<http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:Derechopolitico-2003-57-1000&dsID=pdf>> [Consultado el 15 de noviembre de 2010].
- CARMONA BENITO, S. (2007) *Ellas salen, nosotras salimos. De la situación de la mujer marroquí y su sexualidad en las calles de Casablanca*. Barcelona: Icaria.
- CASTLES, S. y KOSAK, G (1984): *Los trabajadores inmigrantes y la estructura de clases en la Europa Occidental*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CASTLES, S. y MILLER, M.J. (2004): *La era de la migración global*. México: Cámara de los Diputados, LIX Legislatura.
- CASTLES, S. (2004): “Globalización e inmigración,” en AUBARELL, G. y ZAPATA, R. (eds): *Inmigración y procesos de cambio. Europa y el Mediterráneo en el contexto global*. Barcelona: Icaria.
- CASTILLO D’IMPERIO, O. y GONZÁLEZ-ENDERS, E. (2007): “La gastronomía una mirada transversal y un conocimiento transdisciplinario”, *Primer Congreso Internacional de Gastronomía*, Universidad Metropolitana, Caracas (7 y 8 de marzo).

CASTIÉN MAESTRO, J.I (2006): “La inmigración musulmana en Europa: El reto de la redefinición de las identidades culturales,” *Congreso Argentino de Estudios sobre Migraciones Internacionales y Políticas Migratorias y de Asilo*, Buenos Aires (publicación de las actas en CD-ROM).

CASTIÉN MAESTRO, J.I (2005): “Un Islam múltiple: La definición de la identidad religiosa entre los inmigrantes marroquíes de la Comunidad de Madrid”, *Encuentro Islamo-Cristiano*, número 404.

CASTIÉN MAESTRO, J.I (2004): *Creatividad ideológica y adaptación social entre los inmigrantes marroquíes en la Comunidad de Madrid*. Madrid: Consejo Económico y Social de la Comunidad de Madrid.

CASTIÉN MAESTRO, J.I. (2001): *Procesos ideológicos entre los inmigrantes marroquíes en la Comunidad de Madrid*. Madrid: Tesis Doctoral. Universidad Complutense.

CEA D’ANCONA, M.A. (2007): *La deriva del cambio familiar. Hacia formas de convivencia más abiertas y democráticas*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), colección monografías número 41.

CEA D’ANCONA, M.A. (2004): *La activación de la xenofobia en España. ¿Qué miden las encuestas?* Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, colección monografías, número 210.

CEA D’ANCONA, M.A. (2001): *Metodología cuantitativa. Estrategias y técnicas de investigación social*. Madrid: Síntesis.

CEBOLLA, H. y REQUENA, M. (2009): “Los inmigrantes marroquíes en España,” en: REHER, D.S y REQUENA, M: *Las múltiples caras de la inmigración en España*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 251-287.

CEMBRERO, I. Y ÁLVAREZ, P. (2010): “Justicia intenta poner orden en el islam español y alejarlo de Rabat,” *Elpaís.com*, 8 de junio.

Disponible en:

<http://www.elpais.com/articulo/sociedad/Justicia/intenta/poner/orden/islam/espanol/alejarlo/Rabat/elpepisoc/20100608elpepisoc_3/Tes?print=1> [Consultado en octubre de 2010].

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS: <www.cis.es>

CEPEDA, D. (2010): “Sólo 11.440 inmigrantes se acogen al plan de retorno a su país,” *Cinco Días* [en línea], 31 de mayo, disponible en: <http://www.cincodias.com/articulo/economia/Solo-11440-inmigrantes-acogen-plan-retorno-pais/20100531cdscdieco_3/> [Consultado en noviembre de 2010].

CÉSARI, J (1989): “Les stratégies identitaires des Musulmans de Marseille”, *Migrations Société*, número 5-6, octubre, diciembre, pp.59-71.

CHATTOU, Z. (1998): *Migrations Marocains en Europe. Le paradoxe des itinéraires*. Paris: L'Harmattan.

CHULIÁ, E. (2004): “La presencia de marroquíes en España,” en: PÉREZ-DÍAZ, V., ÁLVAREZ-MIRANDA, B. y CHULIÁ: *La inmigración musulmana en Europa. Turcos en Alemania, argelinos en Francia y marroquíes en España*. Barcelona: Fundación La Caixa, pp.211-303.

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS: <www.cis.es>

CIA, “World factbook”, disponible en:<<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/mo.html>> [Consultado el 17 de julio de 2010].

CLEMENTE, M., UÑA JUÁREZ, O., ESPINOSA, P., FERNÁNDEZ-ANTÓN, M., FERNÁNDEZ-SANDE, A. (2008): “Dimensiones culturales de los inmigrantes marroquíes,” en: *Sociedad, consumo y sostenibilidad*. Actas del XII Congreso de Sociología en Castilla-La Mancha, Instituto de Consumo de Castilla-La Mancha y Asociación Castellano-manchega de Sociología, Almagro, 17 y 18 de octubre, pp.179-187.

COLECTIVO IOÉ (2010): “¿Para qué sirve el grupo de discusión? Una revisión crítica del uso de técnicas grupales en los estudios sobre migraciones,” *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, UNED, número 19, enero-junio, pp. 73-98.

Disponible en:

<<http://www.colectivoioe.org/uploads/d70e92469ea5d534c31d5b25acaf48ae0c593b25.pdf>> [Consultado en septiembre de 2010].

COLECTIVO IOÉ y FERNÁNDEZ, M. (2010): “Encuesta Nacional de Inmigrantes 2007: el mercado de trabajo y las redes sociales de los inmigrantes,” *Documentos del Observatorio Permanente de Inmigración*, Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, número 24. Parte 1, pp. 1-358, disponible en:

<<http://www.colectivoioe.org/uploads/63cc723e6ab352766ceecc1c2ce781533cab12f2.pdf>> [Consultado en septiembre de 2010].

COLECTIVO IOÉ y FERNÁNDEZ, M. (2010): “Encuesta Nacional de Inmigrantes 2007: el mercado de trabajo y las redes sociales de los inmigrantes,” *Documentos del Observatorio Permanente de Inmigración*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales. número 24. Parte 2., pp. 359-490.

COLECTIVO IOÉ (1996): “¿Cómo estudiar las migraciones internacionales?” *Migraciones*, nº0, Instituto Universitario sobre Migraciones, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid,

COLECTIVO IOÉ (1991): “Trabajadoras extranjeras en el servicio doméstico en Madrid, España”, Documento de trabajo, Programa Mundial del trabajo, Oficina Internacional del Trabajo, Ginebra.

CONTRERAS, J. (2002): “Los aspectos culturales en el consumo de carne” en: GRACIA ARNAIZ, M. (coord.): *Somos lo que comemos. Estudios de alimentación y cultura en España*. Barcelona: Ariel, pp. 221-246.

CONTRERAS HERNÁNDEZ, J. y GRACIA ARNAIZ, M. (2005): *Alimentación y cultura*. Perspectivas antropológicas. Barcelona: Ariel.

CORBETTA, P. (2003): *Metodología y técnicas de investigación social*. Madrid: McGraw Hill Interamericana de España.

CORIA, C. (1987): *El sexo oculto del dinero. Formas de dependencia femenina*. Barcelona: Argot.

CORTINA, C., ESTEVE, A., y DOMINGO, A. (2006): “Pautas de endogamia y cohabitación de la población extranjera en España, 2001,” *Papers de Demografia*, número 305, Centre d’Estudis Demogràfics. Trabajo inserto en el proyecto, *Demografía e integración social de la población de nacionalidad extranjera en España* subvencionado por el plan nacional I+D+I del Ministerio de Educación y Ciencia (SEJ2004-00846).

Disponible en:

<<http://www.ced.uab.cat/publicacions/PapersPDF/Text305.pdf>> [Consultado el 14 de septiembre de 2010].

CRUZ PRADOS, A. (1999): *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*. Pamplona: Eunsa.

DASSETTO, F. (2004): *Islams du nouveau siècle*. Bruselas: Ediciones Labor.

DASSETTO, F. MARÉCHAL, B. y NIELSEN, J. (eds.) (2001): *Convergences musulmanes. Aspects contemporains de l’islam dans l’Europe élargie*. Lovaina la Nueva: L’Harmattan.

DASSETTO, F. y CONRAD, Y. (1996): *Musulmans en Europe Occidentale. Bibliographie commenté. Muslisms in Western Europe. An Annotated Bibliography*. Paris: L’Harmattan.

DASSTTO, F. y BASTEINER, A. (1990): “Sciences Sociales et Islam transplanté: Concepts et méthodes, questions à partir d’expérience de recherche” en: ÉTIENNE, B.: *L’Islam en France. Islam, état et société*. Paris: Ediciones CNRS, pp. 73-83.

DASSETTO, F. (1990): “Vingt ans d’Islam belge”, *Migrations Societé*, número 7, enero-febrero, pp.19-35.

DAVIDSON REYNOLDS, P. (1982): *Ethics and social science research*. Nueva York: Prentice Hall Inc; Englewoods Cliffs.

DAVIE, G. (1994): *Religion in Britain since 1945. Believing without belonging*, Oxford: Institute of Contemporary British History, Blackwell.

DE LA PEÑA, J. (2006): “El temor a las nuevas tecnologías” *BIT 150 años de telecomunicaciones*, número 157, pp.42-45.

DEMA MORENO, S. (2006): *Una pareja, dos salarios. El dinero y las relaciones de poder en las parejas de doble ingreso*, Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), serie monografías número 225, Madrid.

D'ENTREMONT, A. (1997): *Geografía económica*. Madrid: Cátedra.

DEL BARRIO, A. (2010): “El gobierno impulsa una reforma de la Comisión Islámica para que sea más democrática,” *El Mundo*, 5 de junio. Disponible en: <http://www.elmundo.es/elmundo/2010/06/02/espana/1275494205.html> [Consultado el 29 de septiembre de 2010].

DEUTSCH, K. (1981): “On nationalism, world regions and the nature of the West” en: TORSVIK, P. (ed.): *Mobilization center-periphery structures and nation building*. Bergen: Universidad de Bergen, pp. 51-93.

DEVILLARD, M.J. (2006): *Espanoles en Rusia y rusos en España. Las ambivalencias de los vínculos sociales*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, Monografías número 221.

DÍAZ MATEY, G. (2007): “Aproximaciones metodológicas al estudio de las migraciones internacionales,” *Unisci Discussion Papers*, número 15, octubre, pp. 157-172, disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2385737> [Consultado en octubre de 2010]

DÍEZ BUESO, L. (2006): “Los derechos de los inmigrantes y sus garantías,” en: AJA, E. y ARANGO, J.: *Veinte años de inmigración en España. Perspectiva jurídica y sociológica (1985-2004)*. Barcelona: Fundación Cidob, pp. 205-218.

DIEZHANDINO, M.A *et.al.* (2009): “Periodismo digital en tiempos de crisis. Un caso de estudio: El tratamiento de la inmigración en los medios,” *Fundación Telefónica*, Cuaderno número 20. Madrid: Ariel, disponible en:

<http://www.fundacion.telefonica.com/debateyconocimiento/media/publicaciones/Periodismo_Digital.pdf

> [Consultado en septiembre de 2010].

“DIGITAL FAMILIES. EXECUTIVE SUMMARY” *Mediascope Europe*, 2008, disponible en:

<<http://www.eiaa.net/research/researchdetails.asp?SID=1&id=440&lang=6&origin=media-consumption.asp>> [Consulta: 6 de julio de 2010].

DUMONT, L. (1988): “El individuo y las culturas o cómo la ideología se modifica por su misma difusión” en: TODOROV, T. *et. al.*: *Cruce de culturas y mestizaje cultural*. Madrid: Júcar Universidad, pp. 159-172.

DUROSELLE, J-B. (2000): *Todo imperio perecerá. Teoría sobre las relaciones internacionales*. México: Fondo de Cultura Económica.

DUVERGER, M. (1979): *Sociología Política*. Barcelona: Seix y Barral, pp. 127-140.

EDO BOLÓS, C. (2005): “El éxito de los gratuitos hace más visible la crisis de la prensa de pago”, *Estudios sobre el Mensaje Periodístico*, número 11, pp.23-44.

EDUVIGINIS SÁNCHEZ, M. (coord.) (1992):“Nuestras hermanas del Sur. La inmigración marroquí y el servicio doméstico en Madrid”. Madrid: Ministerio de Trabajo, Instituto Español de Emigración.

EL AYADI, M. (2004): “La mujer en el debate intelectual en Marruecos”, *Encuentro Islamo-Cristiano*, número 381, enero.

ESPOSITO, J. y MOGAHED, D. (2007): *Who speaks for Islam? What a billion muslims really think*. Nueva York: Gallup.

ESTUDIO DE MEDIOS PARA INMIGRANTES, EMI (2009): “Resumen General EMI 2008,” *Asociación para el conocimiento de la población inmigrante (ACPI)*, AIMC.

ESTUDIO DE MEDIOS PARA INMIGRANTES, EMI (2008): “Resumen General EMI 2008,” *Asociación para el conocimiento de la población inmigrante (ACPI)*, AIMC.

Disponible en: <http://www.tribunalatina.com/es/downloads2/resumen_emi_2008.pdf> [Consultado en julio de 2010].

ESTUDIO DE MEDIOS PARA INMIGRANTES, EMI (2007): “Resumen General EMI 2007,” *Asociación para el conocimiento de la población inmigrante (ACPI)*, AIMC.

ESTUDIO GENERAL DE MEDIOS (octubre 2009-mayo 2010): “Resumen General” Audiencia General de Medios.

Disponible en:

<<http://download.aimc.es/aimc/02egm/resumegm210.pdf>> [Consultado el 6 de julio de 2010].

ÉTIENNE, B (1996 [1987]): *El islamismo radical*. Paris: Hachette.

ÉTIENNE, B. (1986): “L’Islam minoritaire en France: problèmes culturels et culturels”, *Minorités et État*. Bourdeaux-Laval: Presse Universitaire, pp.133-151.

FEDERACIÓN REGIONAL DE ASOCIACIONES DE VECINOS. Disponible en: <www.aavvmadrid.org> [Consultado en marzo de 2009].

FERNÁNDEZ PARRILLA, G. (2007): “Del golfo al Océano virtual. Al-Kalimah, la palabra que llega del ciberespacio,” *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*, número 3, septiembre-diciembre pp-95-97.

FERREIRO, L. (2010): “Cultural differences and reconstruction of identity amongst berber Moroccans in Madrid,” Congreso Internacional, *Representation Now?*, Universidad de San Luis, Madrid, 16 y 17 de abril. Trabajo no publicado.

FONDO MONETARIO INTERNACIONAL (2010): “World Economic Outlook Database”, disponible en:

<<http://www.imf.org/external/pubs/ft/weo/2010/01/weodata/weorept.aspx?sy=2008&ey=2015&scsm=1&ssd=1&sort=country&ds=.&br=1&c=686&s=LP&grp=0&a=&pr1.x=53&pr1.y=17#cs1>> [Consultado el 17 de julio de 2010].

FORUM LIBERTAS. “Barómetro Iberoamericano de Gobernabilidad”, *Sigma Dos*, disponible en:

<http://www.forumlibertas.com/frontend/forumlibertas/noticia.php?id_noticia=17054> [Consultado el 31 de mayo de 2010].

FRANCO ÁLVAREZ, G. (2009): “La prensa gratuita generalista en España: un caso de estudio cuantitativo,” *Ámbitos*, número 18, pp.67-82.

FRANZÉ, A. (2000): “Escolarización de niños de origen marroquí y educación intercultural: algunas reflexiones sobre el caso español”, *Anales de Historia Contemporánea*, número 15, marzo.

GALLEGO TRIJUEQUE, S. (2008): “El universo digital y las desigualdades sociales. Brecha digital” en: *Sociedad, consumo y sostenibilidad*, Actas del XII Congreso de Sociología en Castilla-La Mancha, Instituto de Consumo de Castilla-La Mancha y Asociación Castellano-manchega de Sociología, Almagro, 17 y 18 de octubre, pp.231-244.

Disponible en: <<http://pagina.jccm.es/consumo/actas2008/articulos/GallegoTrijueque.pdf>> [Consultado en agosto de 2010].

GALINDO, E. (1974): “La limosna legal o azaque (zakât),” *Encuentro Islamo-cristiano*, número 26, mayo.

GANS, H.J. (1994): "Religiosity: towards a comparison of ethnic and religious acculturation," *Ethnic and Racial Studies*, volume 17, número 4, octubre.

GARINE, I. (2002): "Antropología de la alimentación y autenticidad cultural", en GRACIA ARNAIZ, M. (coord.): *Somos lo que comemos. Estudios de alimentación y cultura en España*. Barcelona: Ariel, pp. 9-12.

GARCÍA OLIVER, R. (1996): "El establecimiento de contingentes como política activa de canalización de flujos" en: LÓPEZ GARCÍA, B. (dir.): *Atlas de la migración marroquí en España*. Madrid: TEIM, pp. 256-257.

GARCÍA PICAZO, P. (2006): "Alianza de civilizaciones: ¿una tentativa de pacificación mundial," *Tiempo de Paz*, número 51, verano.

GARCÍA PICAZO, P. (2003): "Religión y cultura en la configuración de la sociedad internacional," en: *Iglesia, Estado y Sociedad Internacional. Libro Homenaje a D. José Jiménez y Martínez de Carvajal*. Madrid: Editorial San Pablo CEU, pp. 351-374.

GARCÍA PICAZO, P. (2000): "¿Qué es esa cosa llamada <<Relaciones Internacionales>>. Tres lecciones de autodeterminación y algunas consideraciones indeterministas. Barcelona: Ediciones Jurídicas y Sociales.

GARCÍA PICAZO, P. (1993): "Totalidad y fragmentación. El mundo de la cultura, el universo de la civilización", *REIS* número 64, pp.81-104

GOBERNADO ARRIBAS, R. (1983): "Teoría y práctica del localismo: Estudio de un grupo local de la Costa del Sol," *Estudios Regionales*, número 11, pp. 209-232.

GOBIERNO DE ESPAÑA, *Plan de Retorno Voluntario*, 2008, disponible en: <http://www.planderetornovoluntario.es/indexuno.html> [Consultado el 22 de noviembre de 2010].

GÓMEZ, J.T. (1991): "Las prohibiciones alimenticias en el Islam," *Encuentro Islamo-Cristiano*, número 229 (mayo).

GÓMEZ CRESPO, P. (2004): “El proceso de reagrupación familiar,” en: LÓPEZ GARCÍA, B. y BERRIANE, M.: *Atlas de la migración marroquí en España*. Madrid: TEIM, pp. 226-227.

Disponible en:

<http://www.uam.es/otroscentros/TEIM/Observainmigra/Atlas%202004/06%20Evolucion/PGomezCrespo_el%20proceso%20de%20reagrupacion%20familiar.pdf> [Consultado en octubre de 2010].

GONZÁLEZ-ANLEO, J.D (2005): “Jóvenes y religiosidad”, *Resumen del informe de jóvenes españoles 2005*. Disponible en:

<http://www.profes.net/rep_documentos/Noticias/Resumen_Jovenes_Espanoles_2005.pdf> [Consulta: 20 de noviembre de 2009].

GONZÁLEZ DEL MIÑO, P. (2003): “Mohamed VI: ¿Cambio o continuidad en Marruecos?” en: *Iglesia, Estado y Sociedad Internacional. Libro homenaje a D.José Jiménez y Martínez de Carvajal*. Madrid: Editorial San Pablo CEU, pp. 375-98.

GONZÁLEZ LÁZARO, I. (2003): “Musulmanes en Europa. Estatuto personal, orden público y libertad religiosa” en: *Iglesia, Estado y Sociedad Internacional. Libro homenaje a D. José Jiménez y Martínez de Carvajal*. Madrid: Editorial Universidad San Pablo CEU, pp. 157-183.

GONZALEZ-QUIJANO, Y. (1987a): “Les nouvelles générations issues de l’immigration maghrébine et la question de l’Islam” en: LEVEAU, R. y KEPEL, G.: *Les musulmanes dans la société française*. Paris: Fondation Nationale des Sciences Politiques, pp.65-76.

GONZALEZ-QUIJANO, Y. (1987b): “L’identification religieuse d’adolescents d’origine maghrébine,” *Migrations Formation*, número 70, pp.57-62.

GONZÁLEZ-PÉREZ, V. (dir.): (1995): *Inmigrantes marroquíes y senegaleses en la costa mediterránea*. Valencia: Conselleria de Treball i Affers Socials.

GONZÁLVEZ PÉREZ, V. (1999): “La inmigración regular de africanos en España. Balances y perspectivas,” *Comunicación presentada al coloquio internacional*

"*Migration clandestine: enjeux et perspectives*. Rabat: Association Marocaine d'Études et de Recherches Sur les Migrations, pp.47-57.

Disponible en:

<<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/02440511433137617422202/catalogo23/23%2002%20Gonz%EIvez%2047-57.pdf>> [Consultado el 24 de noviembre de 2010].

GRACIA ARNAIZ, M. (2002): "La alimentación en el umbral del siglo XXI: UNA agenda para la investigación sociocultural en España" en: GRACIA ARNAIZ, M. (coord.): *Somos lo que comemos. Estudios de alimentación y cultura en España*. Barcelona: Ariel, pp. 15-28.

GRACIA ARNAIZ, M. (1997): *La transformación de la cultura alimentaria. Cambios y permanencias en un contexto urbano (Barcelona, 1960-1990)*. Madrid: Ministerio de Educación y Cultura.

GRACIA ARNAIZ, M. (1996): *Paradojas de la alimentación contemporánea*. Barcelona: Icaria.

GRANADOS MARTÍNEZ, A. (2006): "Medios de comunicación, opinión y diversidad (social y cultural). Reflexiones en torno al fenómeno migratorio," en: *Medios de comunicación e inmigración. Convivir sin Racismo*. Madrid: Programa CAM-Encuentro, pp. 60-83.

GREGORIO, C. y RAMÍREZ, A. (2000): "¿En España es diferente...? Mujeres inmigrantes dominicanas y marroquíes?" *Papers: Revista de Sociología*, número 60, pp.257-273.

GREGORIO GIL, Carmen (1998): *Migración femenina. Su impacto en las relaciones de género*. Madrid: Narcea Ediciones.

GREGORIO GIL, C. (1993): "Mujeres inmigrantes marroquíes en la CAM," en: LÓPEZ GARCÍA, B.: *Inmigración magrebí en España. El retorno de los moriscos*. Madrid: Colecciones Maphre, pp. 385-406.

GROSS, N. (2005): "The Detraditionalization of Intimacy Reconsidered," *Sociological Theory*, Vol. 23, número 3 (sep.), pp.286-311.

GURAK, D. T., y CACES, F. (1992): "Migration Systems and the Shaping of Migration Systems" en: KRITZ, M.M., LIM LEAN, L., ZLOTNIK, H. (eds.): *International Migration Systems. A global Approach*. Oxford: Clarendon Press.

GUTIÉRREZ ESPADA, C. (2003): "El derecho de reunificación familiar del extranjero en España" (desde la perspectiva de un internacionalista), *Anales de Historia Contemporánea*, número 19, pp. 103-121.

GUTIÉRREZ DE TERÁN, I (2004): "Arkam al-Din (Pilares de la religión)" en: GALINDO, AGUILAR (dir.): *Enciclopedia del Islam*. Madrid: Darek-Nyumba.

HELD, D., MCGREW, A., GOLDBLATT, D. y PERRATON, J. (2002): *Transformaciones globales. Política, economía y cultura*. México: Oxford University Press.

HELLER, A. (1977): "Sobre el concepto abstracto de vida cotidiana," en: *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Ediciones Península, pp. 5-8 y19-26.

HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, A. (2004): "Sociedad" en: UÑA JUÁREZ, O. y HERÁNDEZ SÁNCHEZ, A.: *Diccionario de Sociología*, Madrid: Esic Editorial.

HÉRVIEU-LÉGER, D. (1996): "La religión des Européens: modernité, religion, sécularisation," en: DAVIE, G. y HÉRVIEU-LÉGER, D.: *Identités religieuses en Europe*. Paris: Éditions La Découverte, pp. 9-24.

HOLLIFIELD, J. (1992): "Migration and International Relations: Cooperation and Control in the European Community", *International Migration Review*, vol. 26, verano.

HUNTINGTON, S. (2005): *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós.

IBAÑEZ, J. (2003) [1979]: *Más allá de la sociología*. Madrid: Sigo Veintiuno.

IBAÑEZ, J. (1991a): “El grupo de discusión: fundamento metodológico y legitimación epistemológica” en: LATIESA, M.: *El pluralismo metodológico en la investigación social: ensayos típicos*. Granada: Universidad de Granada, pp. 53- 82.

IBAÑEZ, J. (1991b): “El grupo de discusión,” Universidad de Granada, en: “*Los grupos de discusión*”. Madrid: *Proyecto de innovación educativa PIE 99/19*, Departamento de Sociología IV, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense, vídeo dos, minuto 10 y 11.

IBN BATUTA: <http://www.ascib.net/html_castellano/index_castellano.htm> [Consultado en febrero de 2010].

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (INE), Bases de datos, disponible en:<<http://www.ine.es/jaxi/menu.do?type=pcaxis&path=/t20/e245/&file=inebase>> [Consultado en noviembre de 2010].

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (2004): “Encuesta de Empleo del Tiempo 2002-2003,” Tomo I. Metodología y Resultados Nacionales, Madrid. Resultados Nacionales”. Madrid: Instituto Nacional de Estadística. Versión nacional y por CCAA.

Disponible en: <http://www.ine.es/daco/daco42/empleo/empleotiempo03_nacional.pdf> [Consultado en septiembre de 2010]. Versión Comunidad Autónoma de Madrid:

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (2004): “Encuesta de Empleo del Tiempo. 2002-2003. Tomo I. Resultados Nacionales,” Instituto Nacional de Estadística, Madrid. Versión nacional y por CCAA. <http://www.ine.es/daco/daco42/empleo/empleotiempo03_ccaa.pdf> [Consultado en septiembre de 2010]. Versión nacional.

INFORME DEMOGRÁFICO DE LA CAM (2009): *Centro de Estudios y Datos*, disponible en:

<http://www.madrid.org/cs/Satellite?idConsejeria=1114194029876&idListConsj=1109265444710&c=C M_Actuaciones_FA&pagename=ComunidadMadrid%2FEstructura&sm=1109265843983&language=es &cid=1142341579651> [Consulta julio de 2009]

ISO 690-2, Organización Internacional de Normalización, *Norma Internacional*, 1997, disponible en: <<http://biblioteca.ucv.cl/herramientas/citaselectronicas/iso690-2/iso690-2.html>> [Consultado en septiembre de 2008].

IZQUIERDO, A (1996): *La inmigración inesperada. La población extranjera en España: (1991-1995)*. Madrid: Editorial Trotta.

IZQUIERDO ESCRIBANO, A. (1996): “Semejanzas y diferencias en el perfil demográfico y laboral de los marroquíes que solicitaron la regularización en 1985 y en 1991” en: LÓPEZ GARCÍA, B. (dir.): *Atlas de la Migración marroquí en España*. Madrid: TEIM, pp. 82-84.

Disponible en:

<<http://www.uam.es/otroscentros/TEIM/Observainmigra/Atlas%201996/04%20cap%204/Izquierdo%20semejanzas%20y%20diferencias.pdf>> [Consultado en noviembre de 2009].

JACOBSON, J. (1998): *Islam in transition. Religion and identity among British Pakistani youth*. Londres: Routledge.

JIMÉNEZ ILLESCAS, L. (1996): “Estudio enfocado al colectivo de mujeres inmigrantes marroquíes en España. La mujer de Alhucemas”. Madrid: *Dirección General de Migraciones*.

JIMÉNEZ MARTÍN, D. (2008): “Las comunidades musulmanas en España y su relación con el Estado,” *Anales de Historia Contemporánea*, número 24, pp.105-119.

JUNKER, B.H (1960[1972]): *Introducción a las Ciencias Sociales. El trabajo de campo*. Buenos Aires: Ediciones Marymar.

JUSTEL, M. (1990): “Crónicas y Documentación. Panorama de la abstención electoral en España (1977-1993),” *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), número 68, abril-junio.

Disponible en:<http://www.cepc.es/rap/Publicaciones/Revistas/3/REPNE_068_343.pdf> [Consultado en septiembre de 2010].

KAPLAN, A. y CARRASCO, S. (2002): “Cambios y continuidades en torno a la cultura alimentaria en el proceso migratorio de Gambia a Cataluña” en: GRACIA ARNAIZ, M. (coord.): *Somos lo que comemos. Estudios de alimentación y cultura en España*. Barcelona: Ariel, pp.97-121.

KARIM, H. KARIM (1999): “From Ethnic Media to Global Media: Transnational Communication Networks among Diasporic Communities,” *WPTC-99-02*, Universidad de Oxford.

Disponible en: <<http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/>> [Consultado el 2 de junio de 2010].

KEPEL, G. (2003) [1991]: *La revancha de Dios*. Madrid: Alianza Editorial.

KEPEL, G. (1995): *Al oeste de Alá*, Barcelona: Paidós.

KEPEL, G. (1991): *Les banlieues de l'Islam. Naissance d'une religion en France*. París: Éditions du Seuil.

KEPEL, G y LÉVAU, R. (eds.). (1987): *Les musulmans dans la société française*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

KOTTAK, P. (2002): *Espejo para la humanidad. Introducción a la Antropología cultural*. Madrid: McGraw Hill.

KRITZ, M. y ZLOTNIK, H. (1992): “Global Interactions: Migration Systems, Processes and Policies,” en: KRITZ, Mary M., L. LEAN, Lin, ZLOTNIK, Hania (eds.): *International Migration Systems. A global Approach*. Oxford: Clarendon Press.

LACOMA, J. (2004): *Migraciones y desarrollo en Marruecos*. Madrid: Catarata.

LACOMBA, J. (2001): *El Islam inmigrado. Transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*. Madrid: Secretaría General Técnica, Subdirección General de Información y Publicaciones del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

LAFUENTE PÉREZ, P. (2008): *La inmigración reciente en España y la cobertura informativa de este fenómeno en la prensa española*. Tesis doctoral. Pamplona: Universidad de Navarra.

LÁZARO GONZÁLEZ, I. (2003): “Estatuto personal, orden público y libertad religiosa,” en: *Iglesia, Estado y Sociedad Internacional. Libro Homenaje a D. José Jiménez y Martínez de Carvajal*. Madrid: Editorial San Pablo CEU, pp. 157-183.

LÁZARO GONZÁLEZ, I. (2002): “La reagrupación familiar de los extranjeros en España. Previsible incidencia de la futura directiva sobre el derecho a la reagrupación familiar,” *Migraciones*, número 12, pp. 43-79.

LEVEAU, R. y KEPPEL, G. (dirs.) (1987): *Les musulmans dans la société française*. París: Presse Nationale de la Fondation des Sciences Politiques.

LEWIS, B. (1994): “Legal and historical reflections on the position of Muslim populations under non-Muslim rule” en: LEWIS, By SCHNAPPER, D. (ed.): *Muslims in Europe, Social Changes in Western Europe*. Londres: Actes Sud, pp.1-18.

LITTLE, R. y SMITH, S. (1988): “Introduction,” en: *Belief Systems and International Relations*. Oxford: Basil Blackwell y British International Studies Association, pp. 1-7.

LÓPEZ GARCÍA, B. (2004 a): “Migraciones internas e índice de migración directa”, Atlas de la migración marroquí en España. Madrid: TEIM, p.129.

Disponible en:

http://www.uam.es/otroscentros/TEIM/Observainmigra/Atlas%202004/05%20Regiones%20Origen/BLG_migraciones%20internas.pdf [Consultado en mayo de 2010].

LÓPEZ GARCÍA, B. (2004 b): “La evolución de la inmigración marroquí en España (1991-2003)” en: Atlas de la migración marroquí en España. Madrid: TEIM, pp. 213-221, disponible en:

http://www.uam.es/otroscentros/TEIM/Observainmigra/Atlas%202004/06%20Evolucion/BLG_Evolucion%20de%20la%20inmigracion.pdf > [Consultado en mayo de 2010].

LÓPEZ GARCÍA, B. (2004 c): “La periferización de los marroquíes en la Comunidad de Madrid” en: LÓPEZ GARCÍA, B. y BERRIANE, M. (dirs.): *Atlas de la migración marroquí en España*. Madrid: TEIM, pp. 347 y 348. Disponible en: http://www.uam.es/otroscentros/TEIM/Observainmigra/Atlas%202004/07%20Regiones%20Destino/BLG_Periferizacion.pdf [Consultado en febrero de 2009].

LÓPEZ GARCÍA, B. y RAMÍREZ, A. (1997): “¿España es diferente? Balance de la migración magrebí en España”, *Migraciones*, número 1, pp.41-71.

LÓPEZ GARCÍA, B. *et al.* (1993): *Inmigración magrebí en España. El retorno de los moriscos*. Madrid: Colecciones Mapfre.

LOSADA CAMPO, T. y BAYT AL-THAGAFI (1999): “Tendencias de la migración marroquí y aproximaciones interculturales”, *Migraciones*, número 5, pp.185-208.

LUKÁCS, G. (1963): “Caracterización general del pensamiento cotidiano,” en: *Estética I. La peculiaridad de lo estético*. Madrid: Grijalbo, pp. 33-81.

LLANEZA, L. (1998): “Antropología y alimentación: la reproducción simbólica de la alimentación y la cultura” en: *Alimentación y Cultura*. Huesca: Actas del Congreso Internacional, 1998, Museo Nacional de Antropología,, La Val de Onsera, vol.1, pp.280-287.

MALGESINI, G. y GIMÉNEZ, C. (2000): *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*. Madrid: Catarata.

MANHEIM, K. (1993): “El problema de las generaciones,” *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, número 62, abril-junio, pp. 193-241.

MINISTERIO DE AGRICULTURA, PESCA Y ALIMENTACIÓN y A.C NIELVSEN (2007): “Hábitos alimentarios de los inmigrantes en España. Actualización 2007”. MAPA, disponible en:

http://www.mapa.es/alimentacion/pags/consumo/Comercializacion/estudios/inmigrantes/libro_2007.pdf
> [Consulta: 22 de noviembre de 2009].

- MARÉCHAL, B. (2001): “Appartenances et pratiques” en: DASSETTO, F., MARÉCHAL, B. y NIELSEN, J. (eds.): *Convergences musulmanes. Aspects contemporains de l’Islam dans l’Europe élargie*, Lovaina la Nueva: L’Harmattan, pp.21-28.
- MARÍAS, J. (1996): *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de vida*. Madrid: Alianza Editorial.
- MARQUES, J-V. (1982): “La familia, refugio o prótesis del varón” en: CONDE, R. (coomp.): *Familia y cambio social en España*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, pp.167-176.
- MARTINDALE, D. (1968): *La teoría sociológica. Naturaleza y escuelas*. Madrid: Editorial Aguilar, pp.3-55.
- MARTÍN CERDEÑO, V. (2005): “Alimentación e inmigración. Un análisis de la situación en el mercado español”, *Distribución y Consumo*, pp. 11-41, marzo-abril.
- MARTÍN CORRALES, E. (2002): *La imagen del magrebí en España. Una perspectiva histórica siglos XVI-XX*. Barcelona: Bellaterra.
- MARTÍN CRIADO, E. (1997): “El grupo de discusión como situación social,” *REIS*, número 79, pp. 81-112.
- MARTÍN MUÑOZ, G (dir.); GARCÍA CASTAÑO, F.J; LÓPEZ SALA, A; CRESPO, R. (2003 a): *Marroquíes en España. Estudio sobre su integración*. Madrid: Fundación Repsol.
- MARTÍN MUÑOZ, G. y LÓPEZ SALA, A. (2003b): *Mujeres musulmanas en España: el caso de la inmigración femenina marroquí*. Madrid: Instituto de la Mujer.
- MARTÍN RODRÍGUEZ CORNER, D. (2009): “Los cambios en la cocina del inmigrante”, *Primer congreso español de sociología de la alimentación*, 28 y 29 de mayo, mesa dos: “Culturas alimentarias y globalización”.

MARRUECOS DIGITAL: “Damos a conocer las evolución de las relaciones entre España y Marruecos,” disponible en:

<www.marruecosdigital.net/xoops/modules/wfsection/article.php?aricleid=3077> Publicado el 9 de abril de 2009 [Consultado en julio de 2009].

MATEO RIVAS, M.J y GARCÍA FERRANDO, M. (1990): *Estadística aplicada a las ciencias sociales*. Madrid: UNED.

MAYEUR, C. (1997): “Discursos y prácticas migratorias: contradicciones, hipocresías y efectos perversos de las políticas actuales,” *Migraciones*, número 2, 1997, pp. 9-26.

MEDIASCOPE EUROPE (2008a): “EIAA Mediascope Europe 2008. Executive Summary,” *European Interactive Advertising Association*. Disponible en: <[http://www.eiaa.net/Ftp/casestudiesppt/EIAA Mediascope Europe 2008 Pan-European Executive Summary.pdf](http://www.eiaa.net/Ftp/casestudiesppt/EIAA_Mediascope_Europe_2008_Pan-European_Executive_Summary.pdf)> [Consulta: 6 de julio de 2010].

MEDIASCOPE EUROPE (2008b): EIAA “Digital Families 2008. Executive Summary” *European Interactive Advertising Association*, disponible en: <<http://www.eiaa.net/research/research-details.asp?SID=1&id=440&lang=6&origin=media-consumption.asp>> [Consulta: 6 de julio de 2010].

MEDIASCOPE EUROPE (c): “EIAA Media Multi-tasking Report. Executive Summary,” *European Interactive Advertising Association*, disponible en: <<http://www.eiaa.net/research/research-details.asp?SID=1&id=440&lang=6&origin=media-consumption.asp>> [Consulta: 6 de julio de 2010]. [No se señala el año de publicación. Se trata del último informe realizado]

MEDINA, X. (2002): “Alimentación, etnicidad y migración. Ser vasco y comer vasco en Cataluña” en: *Somos lo que comemos. Estudios de alimentación y cultura en España*. Barcelona: Ariel, pp.123-145.

MENESES ALONSO, G. (1997): “La resistencia étnica amazigh (beréber) en el norte de África, desde la prehistoria hasta finales del siglo XX”, *África Internacional*, número 19, disponible en: <<http://www.eurosur.org/ai/19/afr1904.htm>> [Consulta: 10 de diciembre de 2009].

MENOR SENDRA, J. y VALLE DE FRUTOS, S. (2010): “El dualismo civilizatorio occidental: de la religión a la política y al sistema mediático”, en: VALLE DE FRUTOS, S. y MENOR SENDRA, J.: *Encuentro de civilizaciones y libertad de expresión*, Madrid: Editorial Nueva, pp. 181-215.

MESSINA, M. y LAHAV, G. (eds.) (2006): “Introduction”, en: *The migration reader: exploring politics and policy*. Londre: Publicación Boulder, Colo.: Lynne Rienner Publishers, pp. 1-5.

METROSCOPIA (2010): “Valores, actitudes y opiniones de los inmigrantes de religión musulmana. Cuarta oleada del barómetro de la opinión de la comunidad musulmana de origen inmigrante en España”. Madrid: Ministerio del Interior, Ministerio de Justicia, Ministerio de Trabajo en Inmigración, marzo.

METROSCOPIA (2009): “La comunidad musulmana de origen inmigrante en España. Estudio de opinión 2008”, Madrid: Ministerio del Interior, Ministerio de Justicia y Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 11 de febrero.

METROSCOPIA (2007): “Estudio de opinión en 2007 entre la comunidad musulmana de origen inmigrante en España” Madrid: Ministerio del Interior, Ministerio de Justicia y Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 11 de diciembre.

MERLE, M. (1985): “Le rôle du facteur culturel dans les relations internationales,” en: *Forces et enjeux dans les relations internationales*. París: Editorial Económica, pp.339-351.

MIJARES MOLINA, L. (2007): *Aprendiendo a ser marroquíes. Inmigración, diversidad lingüística y escuela*. Madrid: Ediciones de Oriente y del Mediterráneo.

MIJARES MOLINA, L. y RAMÍREZ, A. (2008): “La <<islamización>> de la inmigración: algunas hipótesis acerca del caso español,” *Quaderns de la Mediterrània*, pp.389-392.

Disponible en: <http://www.iemed.org/publicacions/quaderns/9/q9_389article.pdf> [Consultado el 2 de diciembre de 2010].

MIJARES MOLINA, L. (2000): “Cuando inmigrantes y autóctonos comparten estereotipos: niños, escuela e imágenes sobre la inmigración marroquí en España,” *Anales de Historia Contemporánea*, número 15, marzo.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN. *Base de datos Teseo*, disponible en: <<https://www.educacion.es/teseo/irGestionarConsulta.do;jsessionid=80C72ED088F6A8451B19281B7FE2C5D4>> [Consultado en septiembre de 2008].

MINISTERIO DEL INTERIOR. *Anuarios de Información Estadística*, disponible en: <<http://extranjeros.mtin.es/es/InformacionEstadistica/Anuarios/>> [Consultado en noviembre de 2010].

MINISTERIO DEL INTERIOR. *Boletín oficial del Estado (BOE)*, número 229. Disposiciones generales. Disponible en: <www.mtin.es> [Consultado el 22 de noviembre de 2010].

MIRZA, K. (1989): “The silent cry: second generation Bradford women speak” en: NIELSEN, (J.): *Muslims in Europe*. Birmingham: Centre for the study of Islam and Christian-Muslim Relations, Selly Oak Colleges, número 43, septiembre.

MESSINA, A.M y LAHAV, G. (2006): *The migration reader: exploring politics and policy*. Londres: Boulder, Colo: Lynne Rienner Publishers.

MINUTO DIGITAL (2009): “Nace el primer partido islamista de ámbito nacional en España”, disponible en: <<http://www.minutodigital.com/actualidad2/2009/10/24/nace-el-primer-partido-islamista-de-ambito-nacional-en-espana/>> [Consulta: 15 de noviembre de 2009].

MONTERO, J.R. (1986): “Iglesia, secularización y comportamiento político en España,” *Revista de Investigaciones Sociológicas (REIS)*, Centro de Investigaciones Sociológicas número 34, abril-mayo, pp. 131-159.

MONTOYA, P *et.al* (1998): “Una aproximación a las preferencias y aversiones de alimentos en población marroquí en la Comunidad de Madrid” en *Alimentación y Cultura*. Huesca: Actas del Congreso Internacional, 1998, Museo Nacional de Antropología, La Val de Onsera, vol.1, pp.656-673.

MORCILLO, C. (2010): “El 42% de los marroquíes que viven en España están en paro”, *ABC* [en línea], 3/08/2010, disponible en:

<<http://www.abc.es/20100803/espana/ciento-marroquies-viven-espana-20100803.html>> [Consultado el 3 de agosto de 2010].

MORERAS, J. (2008): “¿Conflicto de reconocimiento? Las polémicas en torno a los oratorios musulmanes en Cataluña,” en: PLANET CONTRERAS Y MORERAS, J. “Islam e inmigración”. Madrid: *Centro de Estudios Políticos y Constitucionales*, pp. 53-76.

MORERAS, J. (2004): “La religiosidad en context migratorio: pertenencias y observancias”, *Atlas de la migración marroquí en España*. Madrid: TEIM, pp. 412-415.

Disponible en:

<<http://www.uam.es/otroscentros/TEIM/Observainmigra/Atlas%202004/08%20Multiculturalismo/La%20religiosidad.pdf>> [Consultado en enero de 2009].

MOORE, H. (1996): *Antropología y feminismo*. Madrid: Cátedra.

MOROKVASIC, M. (2000): <<“In and out” of the labour market: Immigrant and minority women in Europe>>, *New Community*, 19 (3), pp 459-483 en: WILLIS, Katie and YEOH, Brenda (eds.): *Gender and Migration*. Edward Elgar Publishing Limited, , pp.99-118.

MOYA MALAPEIRA, D. (2006): “La evolución del sistema de control migratorio de entrada en España,” en: AJA, E. y ARANGO, J.: *Veinte años de inmigración en España. Perspectiva jurídica y sociológica (1985-2004)*. Barcelona: Fundación Cidob, pp. 47-84.

MOYA, D. (2009): “La reforma de la Ley de Extranjería,” *Documento de Trabajo, Real Instituto Elcano*, 22 de abril, aérea de demografía, población y migraciones internacionales, disponible en: <http://www.icam.es/docs/ficheros/200903030022_6_8.pdf> [Consultado el 15 de noviembre de 2010].

NINI, Rachid (2002): *Diario de un ilegal*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

O'DONNELL, G. (2004): "Accountability horizontal: la institucionalización legal de la desconfianza política," *Revista Española de Ciencia Política*, número 11, octubre, pp.11-31.

Disponible en: <<http://www.aecpa.es/archivos/publicaciones/recp/11/textos/01.pdf>> [Consultado en junio de 2010].

OLIVÁN, F. (2004): "El debate sobre la ley de extranjería. Un análisis jurídico," en: LÓPEZ GARCÍA, B. y BERRIANE, M.: *Atlas de la migración marroquí en España*, Madrid: TEIM, pp. 106-108, disponible en: <http://www.uam.es/otroscentros/TEIM/Observainmigra/Atlas%202004/04%20politica%20de%20inmigracion/FOlivan_ley%20de%20extranjeria%20analisis%20juridico.pdf> [Consultado en noviembre de 2010].

ORTEGA DOLZ, P. (2006): "La inmigración recontada," en: *Medios de comunicación e inmigración. Convivir sin Racismo*. Madrid: Programa CAM-Encuentro, pp. 254-271.

ORTEGA Y GASSET, J. (2008): *La rebelión de las masas*. Madrid: Tecnos.

PARELLA RUBIO, S. (2003): *Mujer, inmigrante y trabajadora: la triple discriminación*. Barcelona: Anthropos.

PÁEZ GRANADO, M.T (1993): "Condiciones de vida y de trabajo del colectivo marroquí en la Comunidad de Madrid: un nuevo grupo marginal," en: LÓPEZ GARCÍA, B.: *Inmigración magrebí en España. El retorno de los moriscos*. Madrid: Colecciones Mapfre, pp. 377-393.

PEREDA, C.*et.al.* (2010): "Discursos de la población migrante en torno a su instalación en España. Exploración cualitativa" Madrid: *Centro de Investigaciones Sociológicas*, Cuaderno número 24, disponible en:

<<http://www.colectivoioe.org/uploads/f7b26befd200f18bc7b2c543a3f57e58087a292d.pdf>> [Consultado en octubre de 2010].

PÉREZ-AGOTE, A. y GÓMEZ SÁNCHEZ, G. (2000): “Secularización”, *Panorama social de la C.A de Euskadi*, País Vasco: Eustat, pp.526-550.

PÉREZ-AGOTE, A. (2001): “Dimensiones del pluralismo religioso. El proceso de secularización en la sociedad española”, *Revista Cidob d’Afers Internacionals*, número 77, pp. 65-82.

PESSAR, P. R. (2000): “Sweatshop Workers and Domestic Ideologies: Dominican Women in New York’s Apparel Industry”, Blackwell Publishers, Oxford, 1994 en: WILLIS, Katie and YEOH, Brenda (eds.): *Gender and Migration*. Cheltenham: International Library of Studies in Migration, Edward Elgar Publishing Limited, pp. 193-210.

PEW RESEARCH CENTER (2008): “The Pew Global Attitudes Survey. Final Topline” <<http://pewglobal.org/datasets/>> [Consultado en enero de 2009].

PEW RESEARCH CENTER (2007): “The Pew Global Attitudes Survey. Final Topline” <<http://pewglobal.org/datasets/>> [Consultado en enero de 2009].

PEW RESEARCH CENTER (2006 a): “Muslims in Europe: Economic worries top concerns about religious and cultural identity”, disponible en: <<http://pewglobal.org/datasets/>> [Consultado en enero de 2009].

PEW RESEARCH CENTER (2006 b): “The Pew Global Attitudes Project: Spring Survey. Final topline”, disponible en: <<http://pewglobal.org/datasets/>> [Consultado en enero de 2010].

PLANET CONTRERAS, A. (2008): “Islam e inmigración: elementos para un análisis y propuestas para su gestión,” en: PLANET CONTRERAS Y MORERAS, J. “Islam e inmigración” Madrid: *Centro de Estudios Políticos y Constitucionales*, pp. 9-52.

PIMENTEL, R.D. (1998): “Mal de ojo,” *Revista Médica Dominicana*, vol. 59, número 1, enero-abril.

PIORE, M. (2008) [1979]: *Birds of Passage. Migrant labor and industrial societies*, Cambridge: Cambridge University Press.

PORTES, A. (1997): “Immigration Theory for a New Century: some problems and opportunities”, *International Migration Review*, vol. 31, nº4, invierno.

PUJADAS, J.J (1993): *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos*. Madrid: Eudema.

PUMARES, P. (1993): “Un enclave marroquí en Madrid: el caso del poblado de Ricote (Peña Grande)” en: LÓPEZ GARCÍA, B.: *Inmigración magrebí en España. El retorno de los moriscos*. Madrid: Colecciones Mapfre, pp. 355-375.

PUMARES, P. (1996a): *La integración de los marroquíes. Las familias marroquíes en la Comunidad de Madrid*. Barcelona: Fundación La Caixa.

PUMARES, P. (1996b): “La inmigración marroquí en la Comunidad de Madrid,” en: LÓPEZ GARCÍA, B. (dir.): *Atlas de la migración marroquí en España*, Madrid: TEIM, pp.165-174.

Disponible en:
<<http://www.uam.es/otroscentros/TEIM/Observainmigra/Atlas%201996/06%20cap%206/marroquies%20madrid.pdf>> [Consultado en noviembre de 2010].

RACHEDI, N. (1994): “Elites of Maghrebin extraction in France” en: LEWIS, B. y SCHNAPPER, D.: *Muslims in Europe, Social Changes in Western Europe*, Londres: Actes Sud, p.67-78.

REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA: <<http://www.rae.es/rae.html>>

RAMÍREZ, A. (2004): “Mujeres de Marruecos: panorama social y jurídico”, *Atlas de la Inmigración Marroquí 2004*. Madrid: TEIM, pp.37-40.

RAMÍREZ, A. (1998): *Mujeres, género e Islam. Mujeres marroquíes en España*, Madrid: AECID.

RAMÍREZ, A. (1996): “La progresiva feminización del colectivo marroquí,” en: LÓPEZ GARCÍA, B. (dir.): *Atlas de la migración marroquí en España*, Madrid: TEIM, p.76. Disponible en:

<<http://www.uam.es/otroscentros/TEIM/Observainmigra/Atlas%201996/06%20cap%206/marroquies%20madrid.pdf>> [Consultado en noviembre de 2010].

RECIO ADRADOS, J.L. (1995): “Panorama del catolicismo español actual: aproximaciones a la construcción del objeto,” *Revista de ciencias de las religiones*, número 0, pp. 217-226, disponible en:

<<http://revistas.ucm.es/ccr/11354712/articulos/ILUR9595110217A.PDF>> [Consultado en agosto de 2010].

REHER, D-S. (dir.) (2008): “Informe Encuesta Nacional de Inmigrantes (ENI-2007), *Instituto Nacional de Estadística*. Madrid: Documento de trabajo 2/08, abril. Disponible en: <<http://www.ine.es/jaxi/menu.do?type=pcaxis&path=%2Ft20%2Fp319&file=inebase>> [Consultado en septiembre de 2010].

RECAÑO VALVERDE, J. y DOMINGO i VALLS, A. (2006): “Evolución de la distribución territorial y la movilidad geográfica de la población extranjera en España,” en: AJA, E. y ARANGO, J.: *Veinte años de inmigración en España. Perspectiva jurídica y sociológica (1985-2004)*. Barcelona: Fundación Cidob, pp. 303-337.

RELAÑO PASTOR, E. (2004): “Los continuos cambios de la política de inmigración en España,” *Migraciones Internacionales*, enero-julio, año/vol.2, número 003, pp.110-141, disponible en: <<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/151/15102305.pdf>> [Consultado el 15 de noviembre de 2010].

RIBAS MATO, N. (2004): *Una invitación a la sociología de las migraciones*. Bellaterra: Barcelona.

RIFKIN, J. (2002): *La era del acceso. La revolución de la nueva economía*. Buenos Aires: Paidós.

RODINSON, M. (1966): *Islam et capitalisme*. París: Éditions du Seuil.

RODRIGO ALSINA, M. (2006): “El periodismo ante el reto de la inmigración,” en: *Medios de comunicación e inmigración. Convivir sin Racismo*. Madrid: Programa CAM-Encuentro, pp. 38-57.

RODRÍGUEZ CABRERA, S. (2003): “Ensayo jurídico acerca de la libertad religiosa en España,” *Webislam*, 15 de junio. Disponible en: <www.webislam.com/idt=3459> [Consultado el 3 de noviembre de 2010].

RODRÍGUEZ GARCÍA, J.A. (2007): *La inmigración islámica en España. Su problemática jurídica*. Madrid: Editorial Dilex S.L.

ROSENAU, N. J. (1979): “Le touriste et le terroriste ou les deux extrêmes du continuum transnational,” *Études internationales*, vol. X, número 2, junio, pp.219-262.

ROY, O. (2002): *Globalised Islam: fundamentalism, de-territorialisation and the search for a new 'Ummah*. Londres: Hurst.

ROY, O. (1994): “Islam in France: religion, ethnic community or social ghetto?” en: LEWIS, B. y SCHNAPPER, D.: *Muslims in Europe. Social Changes in Western Europe*, Londres: Actes du Sud, p.54-66.

ROY, O.: (1991): “Ethnicité, bandes en communautarisme,” *Esprit*, febrero, pp.37-47.

RUÍZ DE HUIDOBRO DE CARLOS, J.M. (2000): “La ley orgánica 4/2000: historia de un desencuentro y razón de su desenfoque jurídico,” *Migraciones*, número 7, pp.57-88.

RUÍZ ROMÁN, C. (2004): *Identidades transculturales: Los procesos de construcción de identidad de los hijos de inmigrantes marroquíes en España*, Universidad de Málaga. Tesis doctoral.

SABANEH, E.S y GALINDO, E. (1986): “Las fiestas musulmanas y el viernes,” *Encuentro Islamo-Cristiano*, número 70, junio.

SABÉS TURMO, F. (2006): “Crece la prensa gratuita,” *Revista Latinoamericana de Comunicación Chasqui*, Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina, septiembre, número 095, pp.52-55.

SABÉS TURMO, F. (2009): “La prensa latina en España: una experiencia comunicacional nueva. Estudio del caso de la revista Raíz,” *Revista F@aro.Monográfico*, año cinco, número nueve, primer semestre.

SAGÚN, F. (2004): *De Gutenberg a Internet. La sociedad de la internacional de la información*, Madrid: Editorial Fragua.

SAMPER SIERRA, S. (2003): “Procesos de transformación de las creencias religiosas entre las mujeres marroquíes en España”, *Migraciones*, número 13, pp. 107-135.

SÁNCHEZ MARTÍN, E. (coord.) (1992): “Nuestras Hermanas del Sur: la inmigración marroquí y el servicio doméstico en Madrid”. Madrid: Ministerio de Trabajo.

SARLÉ, P.M. (2010): “El análisis cualitativo: un ejemplo de empleo del MCC (método comparativo constante),” *Infancia en Red*.

Disponible en:

<http://www.infanciaenred.org/margarita/etapa2/PDF/010.pdf> [Consultado en mayo de 2010].

SAID, E. (1990) [1978]: *Orientalismo*. Madrid: Debate.

SARTORI, G. (2003): *¿Qué es la democracia?* Madrid: Taurus.

SARTORI, G. (1994): “Comparación y método comparativo,” en: SARTORI, G. y MORLINO, L. (eds.): *La comparación en las ciencias sociales*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 29-47.

SARTORI, G. (1992): *Elementos de teoría política*. Madrid: Alianza Editorial.

SASSEN, S. (2003): *Contrageografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Madrid: Traficantes de Sueños.

SASSEN, S. (1988): *The mobility of labor and capital. A study in international investment and labor flow*, Cambridge: Cambridge University Press.

SAYAD, A. (1987): “L’Islam “immigré,” en: CAMILLERI, C., SAYAD, A. y TABOADA-LEONETTI, I.: *L’immigration en France. Le choc des cultures*, Actes du

colloque: Problèmes de culture poses en France par la phénomène des migrations récénos. La Tourette: Centre Thomas More, pp.9-26.

SAYD, Y. (1993): “La mujer inmigrante en Cataluña. Mujeres marroquíes con problemas,” Comissionat de l’Alcaldia per a la Defensa dels Drets, Ayuntamiento de Barcelona, Barcelona.

SHARMA, U. (1986): *Womens Work, Class and the Urban Household. A study of Shimla*. Londres: Tavistock.

SHOECK, H. (1977): *Diccionario de Sociología*, Barcelona: Editorial Herder.

SCHNAPPER, D. (1991): *La France de l’intégration. Sociologie de la nation en 1990*, Bibliothèque des Sciences Humains. París: Éditions Gallimard.

SCHNAPPER, D. (1988): “Modernidad y aculturaciones a propósito de los trabajadores inmigrantes,” en: TODOROV, T. et. al.: *Cruce de culturas y mestizaje cultural*. Madrid: Júcar Universidad, pp. 173-205.

SCHIMIDT, B.C. (2001): “On the Historiography of International Relations,” en: CARLSNAES, S. RISSE, T. Y SIMMONS, B.A.: *Handbook of International Relations*, Londres: SAGE, pp.2-17.

SÉCHAUD, F. (1990): “Sociologie religieuse ou anthropologie politique de l’alimentation? Une enquête sur l’alimentation musulmane à Marseille en 1989” en: ÉTIENNE, B. (dir.): *Islam en France. Islam, état et société*. París: CNRS.

SELTZER, J.A (2004): “Cohabitation and Family Change,” en: COLEMAN, M. y GANONG, L. H.: *Handbook of Contemporary Families. Considering the past, Contemplating the Future*. Londres: SAGE Publications, pp.57-78.

SEPÚLVEDA, I. y ARTEAGA, F. (2006): “Los trabajos de investigación: proceso, estructura y formato”, en: ARTEAGA, F.: *Guía de investigación sobre la paz, la seguridad y la defensa*, Instituto Universitario General Gutiérrez Mellado, pp.33-61.

SEROUSSI, E. (2000): “Reseñas de: <<La música arábigo-andaluza>>de Christian Poché y <<pasado y presente de la música andalusí>> de Manuela Cortés García”, *Revista Transcultural de Música*, junio, número 005.

SÍ, SE PUEDE: <www.sisepuede.es>

SIERENS, S. (1991): “Les fonctions sociales et symboliques de l’Islam chez les immigrés marocains” en: GAUDIER, J.P y HERMANS, P.H: *Des belges marocains. Parler à l’immigré/Parler de l’immigré*. Bruselas:Universidad De Boeck, pp.95-136.

SOLANO GALLEGO, E. (2010): “Marco jurídico da comunidade muçulmana na Espanha: acordos de cooperação entre a Comissao Islâmica de Espanha e o Estado Espanhol,” *Estudos de Religiao*, vol. 24, número 38, pp.182-194, junio.

SORIANO MIRAS, R.M. (2006): “La inmigración femenina marroquí. Un estudio desde la Grounded Theory,” *Revista Internacional de Sociología (RIS)*, vol. LXIV, número 43, enero-abril, pp. 169-191.

SOTO SAIZ, O. (2010): “El control sobre las Fuerzas Armadas. Un estudio sobre la rendición de cuentas en las democracias: España (1978-2006) en una perspectiva comparada,” Seminario de Cambio Social. Madrid: Universidad Complutense. Trabajo no publicado.

SMITH, S. (1988): “Belief Systems and the Study of International Relations,” en: LITTLE, R. y SMITH, S. (eds.): *Belief Systems and International Relations*. Oxford: Basil Blackwell y British International Studies Association, pp. 11-36.

STARK, O. (1991): *The migration of labor*. Londres: Basil Blackwell.

TABOADA-LEONETTI, I. (1987): “Stratégies culturelles des immigrés: complexité des enjeux et ambiguïté des politiques culturelles” en: CAMILLERI, C., SAYAD, A. y TABOADA-LEONETTI, I.: *L’ immigration en France. Le choc des cultures*, Actes du colloque: Problèmes de culture poses en France par la phénomène des migrations récents. La Tourette: Centre Thomas More, pp. 63-77.

TAMAYO, J. (2010): “El pluralismo en las Iglesia Católica”, *Redes Cristianas*, disponible en: <<http://www.redescristianas.net/2010/07/31/el-pluralismo-en-la-iglesia-catolicajuan-jose-tamayo-director-de-la-catedra-de-teologia-y-ciencias-de-las-religiones-%E2%80%99Cignacio-ellacuria%E2%80%99D-universidad-carlos-iii-de-madrid/>> [Consultado: 28 de agosto de 2010].

TAMAYO D’OCON, G. (2004): “Inmigración marroquí en la Comunidad de Madrid,” en: LÓPEZ GARCÍA y B. BERRIANE, M.: *Atlas de la inmigración marroquí en España*, Madrid: TEIM, pp. 337-346, disponible en: <<http://www.uam.es/otroscentros/TEIM/Observainmigra/Atlas%202004/07%20Regiones%20Destino/Madrid.pdf>> [Consultado en febrero de 2009].

TAIBI, M. y EL-MADKOURI MAATAOURI, M. (2006): “Estrategias discursivas en la representación del Otro árabe” en: *Medios de comunicación e inmigración. Convivir sin Racismo*. Madrid: Programa CAM-Encuentro.

TAPIERO, E (1978): “Los pilares del Islam,” *Encuentro Islamo-Cristiano*, número 73.

TATARY BAKRY, R. (2007): “La administración del culto en España: desarrollo jurídico contemporáneo” en: ABU-WARDA, N.: *Diálogo de Civilizaciones: El Islam y Occidente*. Madrid: Seminario Internacional Complutense, pp.359-383.

TELLIS, G.J. y REDONDO, I. (2002): *Estrategias de Publicidad y Promoción*, Madrid: Addison Wesley.

TÉLLEZ, V. (2007): *EL ASOCIACIONISMO COMO RESPUESTA DE LA JUVENTUD MUSULMANA A LOS ATENTADOS DEL 11 DE MARZO EN MADRID*. TESINA PARA LA OBTENCIÓN DEL DIPLOMA DE ESTUDIOS AVANZADOS (DEA) EN EL DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL. MADRID: UNIVERSIDAD AUTÓNOMA.

TEIM(2004): “Anexo 1”, en LÓPEZ, B y BERRIANE, M. (dirs.): *Atlas de la migración marroquí en España*, Madrid: TEIM, pp.499-500.

TILLON, G. (1967): *La condición de la mujer en el área mediterránea*. Barcelona: Ediciones Península.

TODARO, M.P y MARUSZKO, L. (1993): “Migraciones internacionales” en: EATWELL, John y NEWMAN, Meter (coomp): *Desarrollo Económico*. Barcelona: Icaria.

TODOROV, T. (1988): “El cruzamiento entre culturas” en: TODOROV, T. *et. al: Cruce de culturas y mestizaje cultural*. Madrid: Júcar Universidad, pp. 9-31.

TOHARIA, J.J (1985): “Juventud española y catolicismo, o crónica de un desencanche sin recambio”, *Cuenta y Razón*, número veinte (mayo-agosto), pp.71.77.

TOMÁS FRUTOS, J. (2006): Las diversas caras de la inmigración en los medios informativos,” en: *Medios de comunicación e inmigración. Convivir sin Racismo*. Madrid: Programa CAM-Encuentro, pp.238-250

TOZY, M (2005): “Las filiaciones y las referencias de los valores simbólicos de cohesión en el Magreb contemporáneo,” *Quaderns de la Mediterranea*, número 5, pp.91-104.

TOZY, M. (2000): *Monarquía e Islam Político en Marruecos*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

VALDÉS PEÑA, A. (2010): *Inmigración y crisis. Análisis del discurso mediático*. Tesina de DEA inserto en el Programa de Estudios del Mediterráneo. Madrid: Universidad Autónoma. Trabajo no publicado.

VALLE DE FRUTOS, S. (2005a): *Cultura y civilización, un acercamiento desde las ciencias sociales*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.

VALLE DE FRUTOS, S. (2005b): “Propuesta teórica de las relaciones interculturales a partir de las Ciencias Sociales de la Historia y la Antropología”, *Estudios Internacionales de la Complutense*, vol. 7, nº3 (julio-septiembre).

VALLE DE FRUTOS, S. y MENOR SENDRA, J. (2010): “Introducción”, en: VALLE DE FRUTOS, S. y MENOR SENDRA, J.: *Encuentro de civilizaciones y libertad de expresión*, Madrid: Biblioteca Nueva, pp.11-50.

VALLES MARTÍNEZ, M. y CEA D'ANCONA, M.A e IZQUIERDO, A. (2008): *Las encuestas sobre inmigración en España y en Europa*. Madrid: Observatorio Permanente de Inmigración, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.

VALLES MARTÍNEZ, M. y CEA D'ANCONA, M.A. (2008): *Evolución del racismo y la xenofobia en España*, [Informe 2008]. Madrid: Ministerio de Trabajo e Inmigración.

VALLES, M. (2003): *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid: Síntesis Sociología.

VALLEJO-NÁGERA, J. (2006): *Conócete a ti mismo. Los grandes problemas psicológicos de nuestro tiempo*. Madrid: Temas de Hoy.

VAN DIJK, T. (2006): “Discurso de las élites y racismo institucional,” en: *Medios de comunicación e inmigración. Convivir sin Racismo*. Madrid: Programa CAM-Encuentro, pp.16-34.

VÁZQUEZ DZUL, G. (2009): “<<Comer del otro>>. Algunas reflexiones metodológicas en torno a los estudios de alimentación en situación de inmigración,” *Casa del Tiempo*, nº17, pp.49-53.

VEGA, C. (2004): “Arkâm al-dîn” (pilares de la religión) en GALINDO, E.: *Enciclopedia del Islam*. Madrid: Darek-Nyumba.

VELASCO, H., y DÍAZ DE RADA, A. (1997): *La lógica de la investigación etnográfica*. Madrid: Editorial Trotta.

VEREDAS MUÑOZ, S. (1998): *Las asociaciones de inmigrantes marroquíes y peruanos en la Comunidad de Madrid*. Tesis Doctoral. Madrid: Universidad Complutense.

VIDAL DOMÍNGUEZ, M.J. (1993): “Movilidad espacial del colectivo magrebí: Madrid, ¿ciudad de tránsito o de permanencia?” en: LÓPEZ GARCÍA, B.: *Inmigración magrebí en España. El retorno de los moricos*. Madrid: Colecciones Maphre, pp. 331-353.

WAGMAN, D. (2006): “Los medios de comunicación y la criminalización de los inmigrantes,” en: *Medios de comunicación e inmigración. Convivir sin Racismo*. Madrid: Programa CAM-Encuentro, pp. 202-213.

WALKER, R.B.J (1984): “The Concept of Culture of International Relations,” en: WALLERSTEIN, I.: *The politics of the world economy. The States, the Movements, and the Civilizations*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.3-17.

WALLERSTEIN, I. (2007): *Geopolítica y geocultura. Ensayos sobre el moderno sistema mundial*. Barcelona: Kairós.

WALLERSTEIN, I. (1991) [1984]: *The Politics of the World-Economy. The States, the Movements and the Civilizations*. Nueva York: Cambridge University Press y Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme.

WALLERSTEIN, I. (1989): “Periferia” en: EATWELL, J. y MILGATE, M. y NEWMAN, P.: *Desarrollo Económico*. Barcelona: Icaria, pp.412-422.

WEBISLAM: <<http://www.webislam.com>>

WEINER, M. (2006): “On international Migration and International Relations,” en: MESSINA, A.M y LAHAV, G.: *The migration reader: exploring politics and policy*, Londres: Boulder, Colo: Lynne Rienner Publishers, pp. 89-104.

WIEVIORKA, M. (2006): “La mutación del racismo,” *Migraciones*, número 19, pp.151-163.

WINDISH, U. (1990): “General introduction” en: *Speech and reasoning in everyday life*. Nueva York: Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme y Cambridge University Press, pp. 3-13.

YEOH, B. & KHOO, L.M. (2000): “Home, Work and Community: Skilled International Migration and Expatriate Women in Singapore” en: WILLIS, K. and YEOH, B. (eds.): *Gender and Migration*, Cheltenham: Edward Elgar Publishing Limited, pp. 413-438.

ZINE, J. (2001): “Muslim Youth in Canadian Schools: *Education and the Politics of Religious Identity*, *Anthropology and Education Quarterly*, número 32 (4), pp. 399-423.

ZLOTNIK, H. (2000): “Migration and the Family. The Female Perspective” en: WILLIS, K. and YEOH, B. (eds.): *Gender and Migration*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing Limited, pp. 27-45.

Recursos audiovisuales

RADIO TELEVISIÓN ESPAÑOLA: “Mujeres con pañuelo,” *Documentos TV*, disponible en:

<<http://www.youtube.com/watch?v=uG6kieQ0SsQ>>[Consultado: 28 de marzo de 2008].

SIN AUTOR: “Los grupos de discusión,” *Proyecto de innovación educativa PIE 99/19*, Departamento de Sociología IV, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid, vídeos uno, dos y tres.

MÉDEM, J. (2003): *La pelota vasca. La piel contra la piedra*. Duración, 115 minutos.

7. ANEXOS (véase CD-ROM)