

REVISTA CIDOB D'AFERS
INTERNACIONALS **61-62.**
Interculturalidad y confianza

La confianza y el cambio del paradigma migratorio
Mohammed Nouredine Affaya

La confianza y el cambio del paradigma migratorio

Mohammed Noureddine Affaya*

RESUMEN

¿Cómo vive el emigrante magrebí su dialéctica identitaria?, pregunta Noureddine Affaya. ¿En qué medida la obsesión identitaria ha creado distorsiones y desgracias? Se trata de una crisis simbólica y existencial, de sentido y de valores, en la cual el lenguaje es el vector y el cuerpo, el espacio que encarna este aspecto de la crisis. En este sentido, el migrante gestiona sus pertenencias, combinando registros heredados (lo familiar) y nuevas experiencias (lo no familiar). Ahora, el problema que se plantea en todas las culturas o subculturas, incluso dentro de una misma cultura, es el del reconocimiento, y en relación con el fenómeno migratorio hay que tener en cuenta las relaciones desiguales entre Europa y el Magreb. Nombrar el Otro es una cuestión cultural y política. En este aspecto, los países de acogida tienen que implicarse antes que ser, como ocurre demasiadas veces, un espectador inquieto o incluso hostil. ¿Cómo se puede instaurar la confianza en situaciones de complejidad, en las cuales la ritualización de la diferencia entorpece la interculturalidad en curso? Para responder a esta pregunta, el autor cuestiona el papel de los intermediarios culturales y su responsabilidad para desconectar espacios y volver a conectarlos.

Para la antropología cultural, cada vez está más claro que hay una identidad y unas pertenencias.

Amin Maalouf en *Identidades asesinas* (1999) considera que la cuestión de la identidad no “está hecha de compartimentos, no se divide en mitades, ni en tercios o en

*Profesor de Filosofía, Université Mohammed V, Rabat
affaya@yahoo.fr

Nota del editor:

En el original en francés el autor hace la distinción entre “inmigrante” (recién llegado) e “inmigrado” (asentado en la sociedad de acogida). En la presente traducción hemos respetado esta distinción, aunque el término “inmigrado” de momento no sea muy utilizado en castellano.

zonas estancas”. Pero “los que reivindican una identidad más compleja se ven marginados”. Maalouf, para ilustrar esta comprensión da el ejemplo de “un joven nacido en Francia, de padres argelinos que lleva en sí dos pertenencias evidentes, y debería poder asumir las dos. Y digo dos por simplificar, pues hay en su personalidad muchos más componentes. Ya se trate de la lengua, de las creencias, de la forma de vivir, de las relaciones familiares o de los gustos artísticos o culinarios, las influencias francesas, europeas, occidentales, se mezclan en él con otras árabes, bereberes, africanas, musulmanas... Esa situación es para ese joven una experiencia enriquecedora y fecunda si se siente libre para vivirla en su plenitud, si se siente incitado a asumir toda su diversidad; por el contrario, su trayectoria puede resultarle traumática si cada vez que se confiesa francés hay quienes lo miran como un traidor, como un renegado incluso, y si cada vez que manifiesta lo que lo une a Argelia, a su historia, su cultura y su religión es blanco de la incompreensión, la desconfianza o la hostilidad”¹.

¿Cómo vive el magrebí este desgarramiento, o mejor, para desdramatizar su caso, esta dialéctica identitaria? ¿Cuáles son las bazas políticas —o de otra índole— que determinan el trabajo de nominación del inmigrante magrebí? ¿Y hasta qué punto el inmigrante llega a hacerse cargo de sí mismo en la sociedad de acogida?

Estas cuestiones constituirán la trama de la presente contribución que se desarrollará en tres tiempos: el primero se aproximará, de nuevo, a las bazas y a las dimensiones de la dialéctica identitaria; el segundo se referirá a fluctuaciones de discurso que acompañan al fenómeno migratorio; y, en el tercero, se intentará presentar determinadas manifestaciones de cómo los inmigrantes magrebíes se hacen cargo de sí mismos a través de múltiples variedades de mediaciones, de acciones sociales y culturales en la sociedad de acogida.

EL SER MAGREBÍ FRENTE A LA DIALÉCTICA IDENTITARIA

¿A partir de qué lugar puede anunciarse el discurso de la identidad o sobre la identidad? ¿Cómo puede interpelar la escritura la cuestión de la identidad?

Hablar o escribir sobre la identidad es un problema de primer orden, sobre todo en la medida en que evoca un tema que no se puede considerar neutral o inocente. El discurso —cualquier discurso— sobre la identidad se hunde (se interna, se vuelca) siempre en una problemática ligada al espacio, al tiempo y a los datos generales a partir de los cuales se enuncia dicho discurso.

Nadie duda de que este tema no se puede abordar dentro de una pretensión teórica exclusiva, con independencia de su pertenencia disciplinaria. Así, la psicología, la sociología, la antropología, la ideología, la política, etc., cada uno de estos ámbitos de

reflexión propone aperturas específicas para acercarse a la identidad. Determinar las interacciones entre estas aperturas es una cuestión compleja, sobre todo en la medida en que la emoción, consciente o inconsciente, interfiere en la labor de la definición.

Los discursos sobre la identidad o de la identidad están experimentando en estos últimos tiempos una verdadera inflación. Al ponerse en cuestión un conjunto de acervos históricos como la idea de soberanía, de Nación, de fronteras, el proceso de construcción de Europa, la era de la globalización, la emigración acelerada de los cuerpos, de los imaginarios, etc., se plantean serias cuestiones sobre uno mismo y sobre el otro, sobre el anclaje espacial, sobre la relación con los tiempos y sobre las nuevas percepciones de lo real. Estas profundas mutaciones sitúan a determinadas capas frágiles, o debilitadas, en un dilema a veces irresoluble: afirmar de una forma “patológica”, o al menos exagerada, la identidad propia; o aceptar la pérdida de sus cimientos. Una elección casi trágica entre “el integrismo y la desintegración”.

Se trata, de hecho, de una crisis simbólica y existencial. Ya que, hacer fijaciones, en cualquier momento, sobre consideraciones identitarias supone algún tipo de desequilibrio. Y sin embargo, cada vez que una entidad de civilización, o una nación, o un pueblo, o un grupo social dentro de una misma sociedad, experimenta una desintegración o una desestructuración, el sistema de valores, las relaciones, los modos de percepción y de organización cambian y adoptan otros contenidos. En este contexto, los discursos sobre la identidad o de la identidad proliferan, los enfoques varían y las interpretaciones se multiplican, en función de la pertenencia, del estatus y de las finalidades de cada uno.

Unos afirman que la identidad es un factor ya hecho, construido en una temporalidad sagrada, nada autoriza a cuestionarlo o cambiarlo; otros pretenden que no existe en absoluto lo que llamamos identidad subjetiva o colectiva de una comunidad determinada, porque hay una identidad universal común a todo el mundo; y finalmente algunos otros consideran que cada región, cada grupo posee las especificidades de una identidad que lo distingue de otras regiones y grupos.

A la luz de una realidad que no deja de cambiar, se desarrollan la poesía, la literatura, los universos de la ilusión fructifican, y el discurso religioso aparece para reclamar su derecho a la palabra sobre la pertenencia y la identidad. En todos los casos, el discurso de la identidad o sobre la identidad denota una crisis de sentido y de valores. El lenguaje se convierte en su vector, mientras que el cuerpo se presenta como el espacio que encarna los aspectos de esta crisis.

A partir de ahí, cada vez resulta más difícil abordar la cuestión identitaria en su relación con la evolución de la trayectoria migratoria recurriendo a una terminología como: “integración”, “inserción”, “asimilación”, etc., en primer lugar a causa de la estrategia política subyacente y de su naturaleza globalizante. Y sin embargo, lo que motiva nuestra contribución consiste en comprender las fluctuaciones de la identidad magrebí en el contexto migratorio. Para ello, nos parece que la antropología cultural y también la psi-

cología social pueden constituir verdaderas referencias para abordar cuestiones como “identidad cultural”, “dialéctica identitaria”, “interculturalidad” o “aculturación”, etc.

No vamos a extendernos en un trabajo de definición de estos conceptos, pero nos parece esencial precisar algunos términos para facilitar la comprensión, sobre todo en la medida en que resulta difícil dar definiciones exhaustivas y perfectas.

Una cultura es “el conjunto de formas de pensar, de actuar y de sentir en la relación de uno con la naturaleza, con el hombre, con lo absoluto”, es “el conjunto de modelos de comportamiento, de pensamiento y de sensibilidad que estructura las actividades del hombre en su triple relación con la naturaleza, con la sociedad, con lo trascendental”². La cultura es la cuna de la intersubjetividad, de la socialización y de la conciencia de uno mismo, incluso el ámbito donde se conforma el proceso identitario. Pero, como resulta imposible reducir la identidad a un único factor, a menudo se plantea como un cuestionamiento, incluso como la expresión de un distanciamiento continuo en relación con un origen absoluto o con una fuente inmemorial, ya que “la identidad cultural no se refiere a un depósito cultural, sino a una cultura viva, no al resultado pasado de la cultura, sino a la actividad que lo ha producido y que lo asume superándolo. En última instancia, se confunde con esa capacidad de integración de las diferencias que constituye la riqueza y la grandeza del hombre”³.

Y sin embargo, ¿cuántas desviaciones se han justificado en nombre de la diferencia? ¿Y hasta qué punto la obsesión identitaria ha creado distorsiones y desgracias?

Con independencia de que se trate del fenómeno migratorio o de cualquier otra dialéctica identitaria, lo que está en juego fluctúa entre una obsesionante voluntad de recuperación ideológica y la retórica del imaginario. Se trata, de hecho, de una cuestión cultural, o incluso de una cuestión de cultura, ya que están los que poseen una gran capacidad de acogida, de hospitalidad y de apertura, mientras otros generan, por el contrario, resistencias, elementos de rechazo.

No obstante, ¿podemos considerar que todas las culturas tienen el mismo valor? ¿O existe, por la fuerza de las cosas, una jerarquía de culturas, generada por la desigualdad de las relaciones y de las peripecias de la interculturalidad efectiva sin relativismo?

En efecto, el problema que se plantea a todas las culturas –o subculturas– e incluso en el seno de una misma cultura, es el del reconocimiento. Paul Valéry habla de la capacidad de la cultura occidental para “digerir” a las diferentes otras culturas. Pero, ese mecanismo, eminentemente productor de símbolos, que es el reconocimiento se sitúa en la encrucijada de tres fuerzas de lo simbólico que son el deseo, el poder y el lenguaje. El deseo, en su dinamismo negativo de carencia de ser, equivale a la necesidad de reconocimiento, ya que es deseo del deseo del otro. El poder, en la dialéctica de la apropiación y el don que lo caracteriza, es el medio de proponer, incluso de imponerse al reconocimiento del otro. El lenguaje es lo que expresa el objetivo del deseo y del poder y asigna al reconocimiento su finalidad última: la de ser, en todo momento

de la existencia e incluso al término de ésta, un triunfo de la vida sobre la muerte, del sentido sobre el no sentido. Creadoras de culturas, estas fuerzas de lo simbólico están al mismo tiempo mediatizadas por la cultura, de manera que el éxito o el fracaso relativo de sus operaciones, en un momento determinado de la historia, está en gran parte en función del estado de esta cultura”⁴.

De esta forma, el enfoque de la identidad cultural de una persona o de un grupo supone el análisis de las condiciones generales en las que ésta se adquiere. El fenómeno migratorio no puede estudiarse sin tener en cuenta las relaciones desiguales entre Europa y el Magreb. La identidad cultural que el migrante lleva o transporta se encuentra a menudo ligada a su identidad étnica o comunitaria. Ésta se define por una determinada conciencia de una pertenencia colectiva al grupo —o varias— y en relación con los otros grupos diferentes. En este sentido, el inmigrante —o el otro— se encuentra atravesado por una multitud de pertenencias que gestiona según sus habilidades, sus capacidades y sus poderes de negociación. Por eso se empieza a reconocer que los contactos de las culturas, los intercambios, iguales o desiguales, se hacen entre individuos portadores de bienes culturales diferentes.

La inmigración magrebí ha experimentado mutaciones profundas a lo largo de las tres últimas décadas. El emigrante que se va de su país no rompe con sus antiguos sistemas de valores étnico y comunitario, ni se adhiere necesariamente a los nuevos modelos. Es producto de un grupo social híbrido y complejo basado en la relación étnica, tribal, el no reconocimiento del individuo y la sumisión, etc. En este caso, la migración, que constituye una separación real con respecto al grupo, se vive, a menudo, como una traición a las normas de la sociedad de origen, mientras que la adhesión a los nuevos valores, propuestos por la sociedad de acogida, constituye una amenaza para el equilibrio del inmigrado.

Además de su significado sociocultural, la reconstitución de una comunidad de origen real e imaginaria proporciona un determinado equilibrio psicológico. En un estudio desarrollado por Abdermalek Sayad entre campesinos argelinos en el momento de la primera ola migratoria en Francia, constata: “confrontado al favor de su exilio, a formas (urbanas) de ser y de actuar, de sentir, de percibir y de pensar, de vivir y de consumir, todas rechazadas como incompatibles con su condición de campesino, el emigrado se refugiaba en esa forma de “pequeño país” reconstituido en Francia para prolongar el “gran país” natal, manifestando así su rechazo generalizado a adherirse a un universo (el de la inmigración) que descubría como decisivamente extranjero”⁵.

Porque la prolongación de la estancia, las nuevas condiciones de vida en el contexto de la inmigración, las nuevas relaciones sociales, el nacimiento, la escolarización de los hijos, etc. contribuyen al cambio del migrante. Se ve obligado a introducir “modificaciones identitarias”, según una “dosificación” que varía de un inmigrante a otro, y se interna en un contexto de aculturación por la fuerza de nuevas prácticas culturales.

El aislamiento deja de ser posible, el repliegue sobre uno mismo se rompe por la reproducción en el territorio del país de acogida. Se instauran nuevas negociaciones culturales, conscientes o inconscientes. Y la dialéctica identitaria combina los registros heredados y las nuevas experiencias, intensificando, de esa forma, el contacto con el mundo del entorno y planteando nuevos modos de gestión intercultural.

Se trata de un cambio de paradigma, o casi, de una cultura de origen, híbrida, compleja a una “cultura inmigrada”. Si algunos investigadores consideran la cultura de origen como la expresión de una fantasmagoría, o una ficción “según la cual hay una continuidad cultural entre los padres inmigrados y sus hijos”, ésta es –la cultura de origen– “un preconceito vago (y ambiguo por su idealismo) que consiste, más o menos conscientemente, en concretar y consolidar la cultura, y también mediante condiciones históricas de su constitución, debido en particular a la relación específica de los padres con sus hijos en la inmigración y, por consiguiente, con las sociedades de origen y de acogida”⁶.

Por la fuerza de las cosas, por el trabajo de aculturación, la cultura de origen, incluso en sus dimensiones imaginarias, se sustituye por una cultura inmigrada, “que no es ni un conjunto de prácticas ni un ámbito de saber transferido del país de los padres y transplantados al país donde han nacido los hijos. Es un proceso de sincretismo que se construye y evoluciona a través de los múltiples juegos de las relaciones sociales en la sociedad de acogida entre los no inmigrantes y los inmigrantes”⁷.

“Dosificación”, “modificación identitaria” de las “combinaciones”, “bricolaje”, “préstamos”, un sinfín de mecanismos, voluntarios e involuntarios, que se integran en la dialéctica identitaria para combinarse con las diferencias de las otras culturas. Sin duda existe lo que se ha denominado la “personalidad básica”, o el “núcleo duro” que se expone difícilmente a las influencias pero, en su práctica intercultural, cada migrante, y en ocasiones cada grupo de migrantes, expone los “aspectos periféricos” de su identidad a los cambios, y de hecho atraviesa una experiencia específica que no es compartida, de ningún modo, por los otros migrantes. Sin duda hay resistencias, tensiones, bloqueos culturales de las “contra-aculturaciones” y de las tendencias de repliegue identitario con la esperanza de escapar al desgarramiento existencial y al déficit de sentido en el país de acogida. En estos casos, se evita lo comunicacional para sumergirse en lo trágico. Otros, por el contrario, hacen gala de una voluntad determinada de “pertenecer” a la sociedad de acogida, mediante tomas de posición políticas, reivindicaciones y compromisos orgánicos en el tejido asociativo que adquiere dimensiones cada vez más importantes en las sociedades de inmigración.

En todos los casos, la aventura migratoria pone en peligro la identidad. Constituye un fenómeno humano de gran complejidad. Condensa una historia de pérdida (lugares, lengua, costumbres...), así como un proceso de mezcla, de préstamos, de interiorizaciones, afortunadas o desafortunadas, de los bienes culturales del país de acogida. El migrante, como ya se ha dicho, se expone cada vez a una pregunta existencial: “¿Qué

es lo que, en la cultura del país de acogida, constituye el bagaje mínimo que toda persona se supone que ha de asumir, y qué es lo que legítimamente se puede discutir o rechazar? Lo mismo vale decir de la cultura de origen de los inmigrados: ¿qué componentes de ella merecen ser transmitidos al país de adopción como una dote de gran valor, y qué otros —qué hábitos, qué prácticas— deberían quedarse en el ‘vestuario’?”⁸

Con independencia de cuáles sean las pertenencias que la cimientan, la identidad sigue siendo, en el fondo, portadora de símbolos y de imágenes que se reproducen, resisten, emigran, se articulan con los símbolos y con las imágenes del Otro. En todas las sociedades, magrebíes y europeas, tenemos lo que somos en la realidad, con nuestras contradicciones y nuestras paradojas, tenemos lo que la interculturalidad hace de nosotros, lo que el fenómeno globalizador, la mundialización cultural está haciendo con las emociones, los imaginarios y los espíritus, pero también está lo que “pretendemos ser, es decir, miembros de tal comunidad que no es tal otra, adeptos a determinada fe y no de otra”⁹.

EL MAGREBÍ INMIGRADO Y LAS APELACIONES MITIGADAS

No cabe duda, hoy en día, de que la cuestión migratoria magrebí se ha convertido en una apuesta política de primer orden en las sociedades de acogida. Provoca inquietudes, pasiones, debates en todos los niveles de discusión.

¿Cómo percibe el discurso político al inmigrado? ¿Cómo cambia el acto de nombrarlo con las fluctuaciones de la política?

El discurso sobre el Otro no afecta exclusivamente al Otro. También pone de manifiesto determinados aspectos del Yo. Así, las sociedades europeas que acogen a la inmigración formulan apelaciones diferentes respecto a los extranjeros, sobre todo los magrebíes, según el contexto social, la coyuntura económica, el clima político y psicológico. En efecto, el léxico utilizado cambia de términos, experimenta deslices semánticos a la luz de las mutaciones que caracterizan el fenómeno migratorio.

Se sabe que el movimiento de emigración magrebí hacia Europa empezó por razones puramente económicas. Con el tiempo, se convirtió en un fenómeno social, hasta que se impuso como cuestión político-cultural de gran complejidad. La actitud respecto a la inmigración adquiere el aspecto de una gran apuesta en la política europea actual, y constituye un factor de manipulación discursiva y comunicacional, hasta el punto de que los partidos de extrema derecha utilizan esta cuestión como pretexto fundamental en los conflictos político electorales. El peligro del discurso de la derecha radica en el hecho de recurrir a una ideología ya hecha, casi evidente, pero que posee una

fuerza considerable en cuanto a su capacidad de influencia y de movilización. Combina valores simples con emociones fuertes, como la defensa del origen, la pureza de la sangre, el rechazo del Otro, y aboga por la necesidad de rechazarlo a causa de su “diferencia salvaje”, su competencia frente a las gentes del país, etc.; mientras que la izquierda atraviesa por un malestar real, se siente incapaz de formular un discurso coherente sobre la inmigración, se encuentra dividida entre un economicismo que defiende el papel útil del trabajador inmigrado y un humanismo que reclama más comprensión respecto a éste. El tratamiento de esta cuestión está vinculado a los puntos muertos que experimenta la ideología de izquierdas en general, a los fracasos de las políticas de desarrollo en el Tercer Mundo y a las diferentes formas de desigualdades a escala internacional.

Debido a las estructuraciones socioeconómicas en los países del Magreb y a los bloqueos políticos, una mayoría de los jóvenes magrebíes piensa, siempre, en emigrar. Ir a la aventura, cualesquiera que sean las consecuencias. Lo fundamental es vivir la experiencia, con la esperanza de salir de la miseria. Los medios no influyen en absoluto en la decisión, aunque Europa no deje de construir muros alrededor de sus fronteras meridional y oriental (un sondeo de opinión en Marruecos puso de manifiesto que el 75% de los jóvenes quiere emigrar, al país que sea, y el porcentaje en el caso de las chicas es mucho más elevado [*Le journal*, 28 de marzo de 1998]).

¿Cómo acompañan las palabras a los datos reales? ¿Cómo cambian las denominaciones a la luz de las mutaciones que experimenta la inmigración?

El léxico transmitido por los actores político-mediáticos en Europa respecto a la inmigración adolece de una flagrante ambigüedad. Que el inmigrado adquiera la nacionalidad del país de acogida, o que reciba los papeles para justificar su estancia, o que viva en una situación ilegal, etc. Nombrar estos casos no se desmarca en absoluto de las fijaciones y de los estereotipos predominantes respecto al extranjero y al inmigrado.

Algunos observadores constatan que en el periodo que se sitúa entre mediados de los años sesenta y principios de los años ochenta se ha creado una gran distancia entre la izquierda y la derecha en lo que respecta al uso de la fórmula “trabajadores inmigrados”. Si la izquierda los integraba en la categoría de “obreros” en general, es decir en las capas sociales que la izquierda defiende o pretende representar, a partir de 1981, año en que ésta accede al poder, la fórmula “obreros inmigrados” empieza retirarse del discurso de la izquierda para ser sustituida por el término “inmigrado” a secas, en singular y en plural, a menudo acompañado por la palabra “extranjero”. A causa de la presión de la extrema derecha y del auge de la xenofobia, la derecha liberal, el centro izquierda y algunas fracciones de la izquierda han empezado a utilizar la expresión: “obreros clandestinos” o los “sin papeles”, etc.

Si estos términos se refieren a realidades efectivas, sus usos, los contextos en los que se emplean, crean una verdadera amalgama en la sociedad de acogida, porque las elites políticas en sus relaciones con los medios de comunicación confunden las referencias.

Cuando los conflictos políticos y electorales se intensifican, aumenta la confusión entre un inmigrado “integrado” que ha conseguido la nacionalidad, o que pertenece a la segunda y a la tercera generación, o el migrante cuyo hijo estudia en “la escuela republicana”, etc. En los tiempos del regateo político-mediático se recurre a todos los medios, ya que el discurso político, en el contexto de movilización, necesita intensificar, provocar emociones y espectáculo, mediante la evocación de temas que afectan a la vida cotidiana, como el empleo, la cobertura social, la seguridad, etc. Progresivamente, se ha construido toda una dialéctica entre la palabra sobre los inmigrados clandestinos, y las operaciones de control y de represión. En cuanto se intensifica la palabra sobre los elementos clandestinos, se moviliza la represión, y cuando la represión consigue su cometido, los medios hacen de ello su tema privilegiado, en particular cuando manipulan términos de alcance dramático, como “clandestino”, “extranjero”, que provocan miedo y tienen en cuenta los peligros que pueden crear para la estabilidad, la seguridad de la sociedad de acogida.

Sin embargo, el problema de Francia, por ejemplo, radica en que se considera un país laico, la Nación de la Ilustración y de los Derechos Humanos, pero se encuentra a la vanguardia de los países europeos que siguen resistiéndose al reconocimiento de los derechos fundamentales de los inmigrados, en especial los derechos políticos y culturales. Con su política, Francia sitúa a los inmigrados ante el siguiente dilema: o la integración y la asimilación en la “comunidad nacional” –e incluso en este caso el reconocimiento no es en absoluto evidente– o la exclusión y el rechazo. Encontramos inmigrados que han obtenido la nacionalidad francesa pero que siguen expuestos a las derivas del discurso dominante, que convierte a cada inmigrado en un extranjero, y a cada extranjero en una eventual amenaza. Cuando centenares de miles de familias magrebíes están integradas en el tejido social, y dos generaciones han nacido en suelo francés. Entre ellos, novelistas, músicos, cineastas, etc., toda una producción artística denominada “*beur*” se ha convertido en un componente del panorama cultural francés. A pesar de todo ello, Francia se empeña en seguir su ritmo lento en el proceso de reconocimiento de las diferencias reales, y se obstina, siempre, por reducir la cuestión migratoria a simples manipulaciones de los políticos.

EL INTERMEDIARIO CULTURAL O/Y LA APUESTA INTERCULTURAL

Nombrar al Otro constituye una apuesta cultural y política. Sin duda no es fácil tratar un tema tan problemático y resbaladizo como la imagen del Otro. Existe, sin embargo, una abundante literatura sobre el fenómeno migratorio, sobre todo en el ámbito de las ciencias sociales.

A pesar de las resistencias desarrolladas por los sistemas políticos europeos respecto a la inmigración, sobre todo en lo que se refiere a los derechos políticos y culturales, y a pesar de los prejuicios y de los estereotipos transmitidos por los diferentes actores político-mediáticos europeos, los observadores del fenómeno migratorio constatan una voluntad creciente por parte de los inmigrantes de hacerse cargo de sí mismos en las sociedades de acogida, constituyendo marcos asociativos variados y diversificados, modos de intervención y de “comunicación intercultural” en los medios inmigrantes, con el fin de crear espacios de palabra, de discusiones, de concienciación de la situación inmigrada en sus relaciones complejas con el país de acogida. Así, el tejido asociativo surgido de la inmigración de origen magrebí adquiere, cada vez más, una notable importancia. Ofrece a los grupos afectados las condiciones de posibilidad para expresar sus formas identitarias. Un mosaico de asociaciones, caracterizado por una gran diversidad y por diferencias de enfoque y de modos de actuación “desde los movimientos de barrio, hasta los colectivos con una audiencia nacional, incluso internacional, líderes (militantes, intermediarios culturales, gestores, comerciantes, estudiantes, estrellas de los medios de comunicación, etc.). Paralelamente a la diversidad de organizaciones, hay una gran diversidad en cuanto a los objetivos: “apoyo a la causa de los extranjeros, fiestas locales, manifestaciones interculturales, seguimiento escolar, creación de empresas, sociabilidad entre las mujeres, enseñanza religiosa, conmemoraciones (*Harki*), intercambios y ocio, “multiculturalidad”, deporte, actos socioeducativos, acción cívica... la dimensión regional, local o nacional de los movimientos, sus modos de negociación con los poderes públicos, el beneficio de los actores y de los afiliados, el modo de gestión, los objetivos que se persiguen, enriquecen todavía más una tipología ya de por sí muy diversificada”¹⁰. Se trata, de hecho, de una toma de conciencia, constantemente renovada en función del contexto político del país de acogida, de los actores inmigrantes respecto a la nueva dialéctica identitaria que transmiten, de una “redefinición de las figuras ideal-típico de la inmigración”, para tomar más la palabra, ya sea en el sentido de la integración, de lucha por una determinada multiculturalidad o bien para desmarcarse de los valores que gobiernan las instituciones en el país de acogida, acercándose a un comunitarismo de tipo cultural.

Es en este sentido en el que hablamos de intermediarios culturales, de militantes mediadores en el seno de la inmigración, en sus relaciones complejas con las sociedades de la inmigración magrebí. ¿Quiénes son estos intermediarios? ¿Cómo producen las nuevas imágenes del inmigrado? ¿Y cuál es el impacto de su acción en el proceso intercultural?

Los intermediarios culturales, escribe Thierry Fabre, son “en un primer análisis, los que aseguran vías de paso entre esferas culturales diferenciadas”¹¹. Se trata, en realidad, de transmisores de mensajes, de signos, de informaciones, en una situación de interculturalidad compleja, y en lugares de paso expuestos a diferentes formas de manipulaciones de

los políticos y de negociaciones complicadas. El intermediario cultural se sitúa, a partir de ahí, en un terreno mitigado, portador de un discurso, a menudo incierto o aproximativo, fluctuante. Así, “la instancia político-cultural de referencia, según el grupo, ya no es la misma, y esto crea fenómenos de distorsión suplementarios y hace aún más difícil la labor de mediación. La movilización de las memorias y de los sistemas de valores, la vivacidad de las formas de hacer o la forma de las obras producidas no proceden, al menos en su punto de partida, de un mismo sistema cultural. Y sin embargo, se actualizan en el seno de un mismo territorio, mediante el encuentro que provocan las migraciones”¹².

Además de su papel de “transmisores” son, para Michel Vovelle “testigos privilegiados”, debido a su “origen étnico (magrebí), su función o condición (trabajador social, animador cultural, mediador...) y su relación de proximidad indispensable para toda labor de intermediación”. Estos actores culturales, en realidad, “no son un grupo trans-histórico, son producto de un contexto social y cultural”¹³, sobre todo teniendo en cuenta que hay una verdadera sedentarización de la población inmigrada y de las transformaciones en los posicionamientos identitarios. “Aportan otra sensibilidad, crean certidumbres en situaciones inciertas, quitan complejos a los otros, transmiten normas”¹⁴. Así, si la cultura, según Michel Serre tiene como “tarea desconectar espacios y volverlos a conectar”, los intermediarios culturales, en sus acciones, desempeñan este papel. Tejen relaciones entre los grupos afectados y las instituciones, con independencia de que sean de naturaleza política, económica, social, cultural, contribuyen a “clarificar el posicionamiento identitario”¹⁵ de las poblaciones inmigradas, creando, de esta forma, una estrategia dialógica entre registros culturales diferentes, y una comunicación intercultural que cambia de contenido, de intensidad, de modos, en función de los grupos implicados en la acción. Estos “hombres fronteras” contribuyen a la creación de una nueva inteligencia de las relaciones entre los inmigrados y los países de acogida.

A pesar de las contradicciones y de las distorsiones que produce el fenómeno migratorio en la población inmigrada y en el seno de las sociedades de acogida, sobre todo al nivel de los fundamentos identitarios de las dos “entidades”, estos intermediarios culturales intentan, en la contienda de la acción, crear una “síntesis” entre, por una parte, pertenencias magrebíes, musulmanas, árabe-bereberes y, por otra parte, pertenencias europeas, cristianas, secularizadas, modernas. En resumen, entre dos referencias que se presentan constantemente como antagónicas: “el *Homo Islamicus*” y el “*Homo Europeanus*”. A pesar de los enormes bloqueos, estos nuevos actores “se nutren del conflicto y cazan furtivamente en los márgenes, inventan vías de paso, delimitan fronteras y construyen aperturas. Pero su existencia está subordinada a determinadas situaciones y su campo de acción varía en función de las configuraciones históricas”¹⁶.

Tienen que actuar en un terreno problemático, en situaciones fluctuantes, guiados por discursos en ocasiones inciertos. En efecto, “prescribir, a modo de filosofía de la mediación intercultural, la conformidad respecto al sistema sociocultural dominan-

te no puede hacerse sin obstáculos: la búsqueda, por todos y cada uno, de una marca de diferenciación pasa, en efecto, por la afirmación de su propia singularidad a través de la obtención de un determinado poder sobre el entorno material y social. La revalorización de la imagen propia parece por lo tanto necesaria para la adecuación plástica del conflicto identitario consecutivo a las situaciones de individuos ‘entre dos culturas’. La mayor parte de los trabajos de psicología intercultural, subraya Didier Paquette, muestran una tensión entre la búsqueda de un reconocimiento social de la diferencia (tal y como puede manifestarse a través de la referencia a la cultura de origen o de los comportamientos de “visibilidad social”) y el deseo de anonimato, de conformación social, incluso de desresponsabilización¹⁷.

Vista la complejidad de su ámbito de actuación, en opinión de Thierry Fabre, estos actores culturales se enfrentan a una doble deriva, o bien corren el riesgo de convertirse en instrumentos manipulados por los poderes de los países de acogida para “atenuar las tensiones y, a fin de cuentas, como artesanos de la integración, prepararían una asimilación al modelo político-cultural dominante”¹⁸, o bien sus acciones serían “de alguna forma un señuelo, un prisma deformante que los actores del ‘Centro’ (políticos, mediáticos y científicos) identifican y utilizan como interlocutores accesibles”¹⁹, es decir, que sus intervenciones se convierten en obstáculos a una verdadera mediación en la práctica cotidiana.

Expuestos a las cargas de la recuperación, los intermediarios culturales, queriendo buscar una posición y un papel, deben, necesariamente, “posicionarse con respecto al poder dominante”, mientras tienden a ser interlocutores y negociadores. En la contienda de la acción, se ven obligados a cambiar de discurso y de métodos, “son trayectorias de personas que se han visto obligadas a adquirir un discurso para estar legitimados ante el poder dominante y que van a separarse poco a poco del grupo al que pertenecen y perder la legitimidad en el otro extremo, es decir, perder la legitimidad social en el grupo del que proceden”²⁰. Corren el riesgo de integrarlo en una instrumentación del poder (partidos, poderes locales, instancias estatales...) y perder, de esta forma, sus bases y sus papeles. Por eso se evoca una determinada “ética de mediación” que debe “evaluar lo que está en juego individualmente, las crispaciones que las situaciones objetivas ‘entre dos culturas’ ocultan, deforman, desplazan”²¹.

La diversidad de la población magrebí inmigrada genera también tipos de mediación diversificada, “lo que recusa totalmente la posibilidad de definir un ‘bloque’ arabomusulmán o un Islam irremediabilmente ‘diferente’”²². Para Didier Paquette, hay tres tipos de mediadores:

- Los “político-asociativos”, favorables a un nuevo código de la ciudadanía y a un acceso más fácil a la nacionalidad;
- los “político-culturales”, que tienden a la convergencia de las culturas. No practicantes, son ellos los que sirven más a menudo como enlace entre las elites y las capas

desfavorecidas. De origen modesto y en situación de ascenso social, son “operadores de sociabilidad”, “*beurgeois*”, a imagen del cantautor Smaïn;

- los “económico-culturales”, finalmente, nueva clase media que hace de intermediaria entre la comunidad de origen y la administración francesa, entre ciudades y barrios periféricos, entre el medio asociativo y el mundo de la empresa (animadores de barrio, comerciantes-empresarios, consejeros de empleo)²³.

Estas tres formas de discursos intermediadores, además de su alcance social, político, psicológico, contienen, en el fondo, los elementos de reivindicación de una ciudadanía abierta a las diferencias culturales, con independencia de cualquier voluntad manipuladora o de cualquier “chantaje cultural”. Frente a estos tipos de mediadores, encontramos, según Dominique Baillet, tres tipos de actitud respecto a la integración “a la francesa”:

- “Los militantes próximos al tipo integracionista son favorables a la integración ‘a la francesa’, asumen los principios y los valores republicanos, militan dentro de la sociedad francesa en nombre de los valores universales, de los Derechos Humanos, de la democracia, y tienen una relación no conflictiva con la sociedad francesa en la que desean integrarse.

- Los militantes próximos al tipo crítico respecto al modelo de integración ‘a la francesa’ que consideran asimilacionista. Hostiles al universalismo abstracto, abogan por la construcción de una sociedad multicultural fundada sobre el derecho a la diferencia cultural, en el respeto hacia las minorías étnicas en la esfera pública. Militan igualmente en el seno de la sociedad francesa en nombre de los Derechos Humanos, que consideran que no se aplican demasiado a menudo, pero tienen una relación de conflicto con la sociedad de residencia en la que desean no obstante integrarse.

- Finalmente, los militantes del tipo comunitarista son hostiles a la integración individual ‘a la francesa’ y asumen un modelo de integración colectiva a la americana, es decir la integración a través de las comunidades culturales. Asumen valores del país de sus progenitores, ya sean políticos o religiosos, y militan a la vez dentro y fuera de la sociedad francesa a favor de lo que consideran que es su comunidad de pertenencia, es decir, su grupo nacional de origen o bien la comunidad musulmana”²⁴.

Sin duda alguna estas actitudes evolucionan. Están expuestas a las diferentes formas de influencia por parte de la sociedad política de acogida, a cargas diversas, y a las tentativas de recuperación, etc. El movimiento de reivindicación de los intermediarios procedentes de la migración ha vivido tres periodos principales: el primero se inició en 1973-1974, con los trágicos acontecimientos antimagrebíes, la crisis del petróleo y la “decisión del gobierno francés de cerrar sus fronteras a la inmigración en 1974”²⁵; el segundo comienza en 1982-1983, en vísperas del movimiento *beur*, y de la aparición del Frente Nacional. Este periodo se caracteriza por la expansión del paro entre los obreros franceses e inmigrados, la introducción de “SOS Racismo y France Plus en el

panorama político-mediático”; mientras que el tercer periodo “se anuncia en 1989 con el caso Rushdi, y después el caso del pañuelo islámico en la escuela”. Sigue con la Guerra del Golfo en 1990-1991, la explosión del paro, la implantación del Frente Nacional y el auge del Islam radical.

Estos acontecimientos influyen en las actitudes de los actores procedentes de la inmigración. Pueden cambiar de tipo de intermediación y de actitudes en función de los contextos y de las motivaciones de cada uno. De militante integracionista, puede pasar a la actitud crítica o al comunitarismo. Así, la intransigencia política en Francia, la naturaleza, casi integrista de la laicidad, los diversos traumatismos que los inmigrantes han padecido a través de sus trayectorias, y también el fracaso de una determinada forma de militancia, a causa de los bloqueos o de la recuperación política, etc., todo ello ha creado un cierto vacío asociativo, una retirada de la movilización, el auge del racismo, de la xenofobia, la expansión del paro, la pérdida y el déficit de sentido, lo que ha favorecido a las diferentes manifestaciones del Islam radical. Así, “el racismo que soporta una fracción importante de esta juventud excluida, ya sea a nivel de la Administración, de la contratación, de la vida cotidiana en el espacio público, en las relaciones cara a cara con muchas personas, genera un malestar que puede desembocar en la violencia, contra los otros y también contra sí mismo”²⁶.

A pesar de las tentativas de socialización, de integración a través de los medios deportivos²⁷, culturales²⁸ y políticos, determinadas categorías de jóvenes procedentes de la inmigración encuentran en la religión un refugio y un ideal. Cuando tienen que elegir entre la droga, la violencia, la cárcel, la desocialización o la utopía islámica, se comprometen con esta última porque “la islamización permite a estos jóvenes encontrar una gestión de sí mismos que no es la delincuencia”²⁹.

Al margen de las derivas de algunos adeptos al islamismo violento, en Francia y en Europa en general, hay una multiplicidad de configuraciones y de formas de práctica del Islam. Además del modo de organización neocomunitarista, hay una religiosidad individual que se traduce de diferentes formas: “recurriendo al Islam, intentan superar la exclusión social y económica, y a veces lo consiguen. Esto les permite darle un contenido más moderno a su religiosidad, combinarla con la música, con el teatro, con el deporte, realizar expresiones mixtas de sí mismos donde lo sagrado interviene como un cimiento y les ayuda a dar libre curso a su creatividad”³⁰.

Más allá de las distorsiones, de las crispaciones de todo signo, a la luz de la complejidad del fenómeno migratorio, de las mutaciones que experimenta Europa, ya no es posible contentarse con una reacción defensiva. Las sociedades de acogida y las nuevas elites surgidas de la inmigración se enfrentan a la urgencia de una nueva inteligencia de la complejidad de los fenómenos ligados a la inmigración. La cuestión es inevitable. No obstante, en lugar de caer en la defensiva, o en la huida hacia delante, se impone un enfoque dinámico de mediación cultural, para exteriorizar una identidad en acto,

y para que “toda persona pueda identificarse, aunque sea un poco, con el país en el que vive y con nuestro mundo actual... y que cada ciudadano pueda identificarse con lo que ve a su alrededor, pueda reconocerse en la imagen del país en que vive y se sienta movido a implicarse en él en vez de quedarse, como tantas veces sucede, como un espectador inquieto y en ocasiones hostil”³¹.

Pero, ¿cómo podrá instaurarse la confianza en situaciones de complejidad en las que se desencadenan los viejos estereotipos, en las que interpretaciones rígidas de la religión crean confusión en la comunicación con el Otro y la ritualización de la diferencia molesta a la interculturalidad en curso?

Notas

1. MAALOUF, A. *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza Editorial, 1999. P. 13. Traducción de Fernando Villaverde.
2. SÉLIM, A. *L'identité culturelle, relations interethniques et problèmes d'acculturation*. Paris: Ed. Anthropos, 2ª edición. P. 13.
3. Ibid. P. 14.
4. Ibid. P. 17.
5. ABSDELMALEK, S. “Les trois âges de l’émigration algérienne”. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. No. 15, (junio de 1977). P. 63.
6. SEKKOUNI, A. “Culture d’origine ou culture et origine?” *Migration Société*. Vol. 7. No. 39 (1995). P. 25.
7. Ibid. P. 28.
8. MAALOUF, A. Op.cit. P. 56. Traducción de Fernando Villaverde
9. MAALOUF, A. Op. cit
10. WIHTOL DE WENDEN, C. “Naissance d’une ‘bourgeoisie’, l’évolution du mouvement associatif issu de l’immigration de culture musulmane”. *Migration Société*. Vol. 2. No. 8 (1990). P. 10-11.
11. FABRE, T. “Les intermédiaires culturels, éléments de réflexion; Migrations Société”. Vol 4. No. 22-23 (1992). P. 19.
12. Ibid. P. 20
13. FABRE, T. “Les intermédiaires culturels, vers une dialogique franco-algérienne”. *Migrations Société*. Vol. 1. No. 5-6 (1989). P. 29.
14. Ibid. P. 35
15. Ibid. P. 35
16. FABRE, T. “Les intermédiaires culturels”. Op.cit. P. 21.
17. PAQUETTE, D. “La médiation, évolution historique d’un concept”. *Migrations Société*. Vol. 3. No. 16-17 (1991). P. 22-23.

18. FABRE, T. "Les intermédiaires culturels". Op.cit. P. 22.
19. Ibid. P. 22.
20. FABRE, T. Op.cit. P. 22.
21. PAQUETTE, D. Op.cit. P. 27.
22. Ibid. P. 25.
23. PAQUETTE, D. Op.cit. P. 25.
24. BAILLET, D. "Les jeunes militants d'origine maghrébine et l'intégration à la française". *Migrations Société*. Vol. 11. No. 62 (1999). P. 100.
25. Ibid. P. 101.
26. KHOSROKHAVAR, F. "L'Islam des nouvelles générations". *Homme et migrations*. No. 1211 (enero-febrero 1998). P. 88.
27. Ver PEROTTI, A. "L'intégration des immigrés par le foot". *Migrations Société*. Vol. 10. No. 60 (1998).
28. Ver MENDJELI, R. "L'expression artistique et culturelle, production sociale". *Migrations Société*. Vol. 10. No. 58-59 (1998).
29. KHOSROKHAVAR, F. Ibid. P. 85.
30. KHOSROKHAVAR, F. Op.cit. P. 87-89.
31. MAALOUF, A. Op.cit. P. 192, Traducción de Fernando Villaverde.