



**Políticas de Integración
de inmigrantes y Racismo**

**Discursos y prácticas en torno
a "lo musulmán" en Granada**

PAULA MARTÍN GODOY



universidad DE granada

Programa de Doctorado Interuniversitario en Estudios migratorios



UNIVERSIDAD
DE GRANADA



PROGRAMA DE DOCTORADO INTERUNIVERSITARIO EN ESTUDIOS MIGRATORIOS

TESIS DOCTORAL

POLÍTICAS DE INTEGRACIÓN DE INMIGRANTES Y RACISMO:

DISCURSOS Y PRÁCTICAS EN TORNO A “LO MUSULMÁN” EN GRANADA

AUTORA

Paula Martín-Godoy

DIRECTORA

Antonia Olmos Alcaraz

Granada, 2021

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales
Autor: Paula Martín Godoy
ISBN: 978-84-1117-034-5
URI: <http://hdl.handle.net/10481/70673>

Índice

Agradecimientos	7
Resumen	9
Introducción	11
CAPÍTULO 1. MARCO TEÓRICO DE LA INVESTIGACIÓN	14
1. PRESUPUESTOS TEÓRICO-CONCEPTUALES QUE GUÍAN LA INVESTIGACIÓN	16
1.1. LA ANTROPOLOGÍA DE LAS POLÍTICAS PÚBLICAS COMO HERRAMIENTA TEÓRICA DE ACERCAMIENTO AL CAMPO DE INVESTIGACIÓN	17
1.2. MIRANDO CON LA ÓPTICA DE LA GUBERNAMENTALIDAD	19
1.2.1. LAS POLÍTICAS MIGRATORIAS Y DE INTEGRACIÓN DE INMIGRANTES EXTRANJERAS COMO TECNOLOGÍAS DE GOBIERNO Y DE CONSTRUCCIÓN NACIONAL	23
1.3. LOS DISCURSOS DE ÉLITE COMO PRAXIS POLÍTICO-SOCIAL	27
2. SOBRE LA INTEGRACIÓN	30
2.1. DEBATES Y ESTUDIOS EN TORNO A LA INTEGRACIÓN EN LA ESFERA POLÍTICA	30
2.2. CONCEPTOS QUE INTERROGAN LA INTEGRACIÓN DESDE LAS POLÍTICAS DE INTEGRACIÓN DE INMIGRANTES EXTRANJERAS	37
2.2.1. LA DIVERSIDAD ENTRE LA ACADEMIA Y LAS POLÍTICAS	37
2.2.2. LA NECESIDAD POLÍTICA DE GESTIONAR LA DIVERSIDAD	39
2.2.3. LA CONVIVENCIA COMO OBJETIVO DE LOS DISPOSITIVOS DE INTEGRACIÓN DE INMIGRANTES-EXTRANJERAS	41
3. VINCULANDO EL SENTIDO DE LA INTEGRACIÓN Y LAS LÓGICAS DE FUNCIONAMIENTO DEL RACISMO	43
3.1. LA INTEGRACIÓN DEL FACTOR RELIGIOSO Y LA CONSTRUCCIÓN DE LOS/AS OTROS/AS INMIGRANTES Y MUSULMANES/AS	46
3.2. PRINCIPALES ESTUDIOS SOBRE LA INTEGRACIÓN DEL ISLAM, LAS INMIGRANTES MUSULMANAS Y SUS PERCEPCIONES	53
3.3. LÓGICAS DE FUNCIONAMIENTO DEL RACISMO COMO ESTRATEGIAS CLASIFICATORIAS	58
CAPÍTULO 2. CONTEXTO SOCIAL Y POLÍTICO DE LA INVESTIGACIÓN	65
1. TECNOLOGÍAS PARA LA INTEGRACIÓN DE INMIGRANTES Y EXTRANJERAS EN EL CONTEXTO DE ESTUDIO	66
1.1. ¿HACÍA DÓNDE SE DIRIGE LA INTEGRACIÓN? RECOMENDACIONES Y DIRECTRICES EUROPEAS	67
1.2. SIGUIENDO LOS PASOS DE EUROPA: LA NORMATIVA ESTATAL VINCULADA CON LA INTEGRACIÓN SOCIAL EN ESPAÑA	76
1.3. LOS DISPOSITIVOS Y MECANISMOS POLÍTICOS DESARROLLADOS PARA LAS INMIGRANTES Y SU INTEGRACIÓN EN ANDALUCÍA	89
1.4. ATERRIZANDO EN LO LOCAL: EL CASO DE LA CIUDAD DE GRANADA	101
1.4.1. INTERVINIENDO NORTE. UN PROYECTO DE INTERVENCIÓN COMUNITARIA INTERCULTURAL	103
2. CONTEXTO SOCIODEMOGRÁFICO DEL CAMPO DE LA INVESTIGACIÓN	107
3. DIVERSIDAD RELIGIOSA EN ESPAÑA	112
3.1. INSTITUCIONALIZACIÓN DEL ISLAM EN ESPAÑA	114
3.2. ESTADÍSTICAS DE RELIGIOSIDAD MUSULMANA EN ESPAÑA Y GRANADA	116
3.3. PERCEPCIONES SOBRE LA RELIGIOSIDAD MUSULMANA EN ESPAÑA Y GRANADA	119

CAPÍTULO 3. METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN	124
1. COORDENADAS METODOLÓGICAS: TRIANGULACIÓN ENTRE UN ENFOQUE SOCIO-ANTROPOLÓGICO DE LAS POLÍTICAS PÚBLICAS, UNA APROXIMACIÓN ETNOGRÁFICA Y EL ANÁLISIS CRÍTICO DEL DISCURSO	126
2. PREGUNTAS Y OBJETIVOS DE INVESTIGACIÓN.	128
2.1. PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN	129
2.2. OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN	129
3. TÉCNICAS DE PRODUCCIÓN DE DATOS	130
3.1. REVISIÓN DOCUMENTAL	131
3.2. ENTREVISTA ABIERTA SEMI-DIRIGIDA	133
3.3. OBSERVACIÓN PARTICIPANTE	137
4. TÉCNICAS DE ANÁLISIS DE DATOS	138
4.1. ANÁLISIS DEL DISCURSO	138
4.2. CONSTRUCCIÓN DE CATEGORÍAS DE ANÁLISIS	140
5. TEMPORALIDAD Y CALENDARIZACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN DOCTORAL	142
6. ENTRADA AL CAMPO	143
CAPÍTULO 4. ANÁLISIS Y RELACIÓN DEL MATERIAL DE CAMPO	154
1. LA NECESIDAD DE GESTIONAR LA DIVERSIDAD Y LAS POLÍTICAS DE INTEGRACIÓN DE INMIGRANTES EXTRANJERAS	158
1.1. ¿De qué diversidad hablan las políticas?	161
1.2. CARACTERÍSTICAS DE LAS POLÍTICAS DE INTEGRACIÓN: LA RELACIÓN PÚBLICO-PRIVADO Y LAS ESTRATEGIAS MÍNIMAS	163
2. EL SENTIDO DE LA INTEGRACIÓN ENTRE LAS POLÍTICAS PÚBLICAS Y LOS IMAGINARIOS SOCIALES	171
2.1. “LO CULTURAL” COMO CATEGORÍA QUE CONSTRUYE DIFERENCIA	176
3. LA IMPORTANCIA DE LO LOCAL Y DEL TERRITORIO	179
3.1. COEXISTENCIA VS CONVIVENCIA Y EL SENTIMIENTO DE PERTENENCIA COMUNITARIO	182
4. LA IDENTIFICACIÓN DE RACISMOS Y SUS ARTIMAÑAS	187
CAPÍTULO 5. DISCUSIÓN DE RESULTADOS Y PRINCIPALES REFLEXIONES	194
1. LA RETÓRICA DE LA INTEGRACIÓN Y LAS LÓGICAS DE FUNCIONAMIENTO DEL RACISMO	195
1.1. RACISMO Y DISCURSOS DE ÉLITE HABLANDO SOBRE INTEGRACIÓN	195
1.2. LAS RACIONALIDADES POLÍTICAS DE LOS DISPOSITIVOS DE INTEGRACIÓN	199
1.3. LA INTERCULTURALIDAD COMO HORIZONTE EN EL DISCURSO DE LAS POLÍTICAS DE INTEGRACIÓN	202
1.4. LA REPRODUCCIÓN DEL RACISMO EN LAS POLÍTICAS DE INTEGRACIÓN	204
1.4.1. LA CONSTRUCCIÓN DE LAS MIGRANTES-EXTRANJERAS Y MUSULMANAS DESDE LAS POLÍTICAS DE INTEGRACIÓN COMO OBJETO DE INTERVENCIÓN	205
1.4.2. INFORMACIÓN Y SENSIBILIZACIÓN COMO ESTRATEGIA PARA COMBATIR EL RACISMO	209
1.4.3. RACISMO EPISTÉMICO EN LAS POLÍTICAS DE INTEGRACIÓN A TRAVÉS DEL DISCURSO DE LOS VALORES	212
1.5. LA INTEGRACIÓN EN EL TERRENO DE LA INTERVENCIÓN: DE VIEJAS DINÁMICAS A NUEVOS PLANTEAMIENTOS	214
BIBLIOGRAFIA	219

<u>ANEXOS</u>	<u>242</u>
ANEXO 1. GUIÓN ENTREVISTA INSTITUCIONAL	242
ANEXO 2. GUIÓN ENTREVISTA CIUDADANA	244
ANEXO 3. EJEMPLO ENTREVISTA INSTITUCIONAL	246
ANEXO 4. EJEMPLO ENTREVISTA CIUDADANA	272

Agradecimientos

Lo que contienen estas páginas es el resultado de un arduo trabajo que comenzó en enero del año 2016. En mi caso no he contado con la beca del Ministerio o la propia de la Universidad para la realización de esta tesis doctoral, pero sí tengo que nombrar otras becas o contratos que me han mantenido en el camino investigador y que de algún modo han contribuido a que haya escrito este trabajo. Estas son: un contrato Ícaro en el Instituto de Migraciones de la Universidad de Granada, un contrato de Técnica de Apoyo a la Investigación en el mismo Instituto, y la Beca de Movilidad entre Universidades Andaluzas e Iberoamericanas (convocatoria 2019) de la Asociación Universitaria Iberoamericana de Posgrado (AUIP) que me permitió hacer la estancia de investigación en el extranjero, en Argentina.

Esta consecuencia escrita, la tesis, no ha sido solamente fruto de un trabajo de investigación doctoral, sino que refleja también todo un continuo aprendizaje, compuesto tanto de acciones formativas formales (cursos, seminarios y demás) como de otras más informales. Además, y no por ello menos importante, también es resultado de discusiones y aprendizaje junto a las personas que me he encontrado o que ya estaban en el camino. Con estos agradecimientos pretendo plasmar quién y porqué ha sido importante en este proceso, a modo de agradecimiento personal.

La primera persona a la que agradezco esta andanza es Antonia, la directora de este trabajo, “mi directora” para las que no la conocen, pues gracias a ella me embarqué en este viaje de la tesis y por fin llegamos a puerto. Es la primera directora que he tenido oficialmente en mi formación, ella también me dirigió el Trabajo Final de Máster. Me ha motivado y apoyado constantemente para continuar investigando, y de ella he aprendido mucho, tanto de su experiencia en el mundo de la investigación social como de la vida misma. Seguramente la dirección de un trabajo doctoral no es una tarea fácil, pero tengo que decir que ella ha superado con creces mis expectativas.

Otras investigadoras a las que también tengo que agradecer por haber compartido conocimiento y debates en variados espacios, y a las cuales aprecio también en diversas facetas son: Aurora, Javier, María y Sandra. Gracias por todo lo que he aprendido con vosotras.

Agradezco también a mis amigas y compañeras investigadoras que han presenciado los buenos y los malos momentos de este proceso, y de las cuales también he aprendido mucho. A Luca por todos los debates, consejos y el apoyo durante todo el camino. A Rocío por toda

su paciencia, su conocimiento y su cariño. A Paula por cruzar nuestros caminos, pues ella hizo el trabajo de campo mucho más liviano. A Alba por su ayuda y aportaciones revisando este trabajo, a Adelaida por todas las gestiones, y también a Lucía, Ariet y Débora, gracias a todas por las risas y los apoyos. Y a todas las demás que hemos compartido camino, que por suerte sois muchas, gracias por los agobios, los alivios y los consuelos, seguiremos brindando.

Otros agradecimientos van a las personas con las que he tenido la oportunidad de encontrarme en Distrito Norte y a las de la Asociación Gitana Anaquerando, gracias por la predisposición, y porque trabajando y estando junto a ellas he aprendido lo incalculable.

Y tampoco puedo dejar de nombrar:

A mis amigas del pueblo, Marina y Marina. A mis amigas de la carrera de sociología, Gema, Sandra, Alba, Lucía, Enrique, Anita y las demás. A mis flamencas, Mari y Zaida. A mis luchadoras por los derechos de las migrantes del colectivo No Borders Granada. A todas, gracias por todos los momentos, porque sin ellos hubiese sido más difícil.

A mi familia: A Nati y Juan, mi Madre y mi Padre, por su apoyo incondicional. A Iban, mi hermano, por cuidarme tanto y por traerme a un bicho de sobri a romperme esquemas. De lo que también es culpable mi cuñada Vane. Gracias por quererme tanto.

También agradecer a mis perris que me han enseñado otro amor. A Balú que fue el primero y me lo dio todo, ahora descansa en paz, y a Lima por llegar a mi vida y ser la mejor perra. También les agradezco infinitamente a ambas sacarme a pasear durante la tesis.

Y, principal y finalmente agradezco a Nel, porque me ha soportado durante todo el camino, por ser el mejor compañero y por todo lo vivido.

Gracias a todas.

Resumen

Esta tesis doctoral aborda los significados y las construcciones que se realizan desde las políticas públicas, concretamente las dirigidas a la integración de migrantes y extranjeras en el contexto andaluz de la ciudad de Granada. Los dispositivos y estrategias políticas y de intervención en nombre de la integración o la gestión de la diversidad son nombrados como discursos de élite y de poder, constructores de realidades y significados. Además de centrarnos en el análisis de políticas públicas, también nos ha interesado poner la mirada en la traslación de tales construcciones a los imaginarios sociales de la sociedad de destino.

Este tipo de políticas en el Estado español defienden un marco de integración bajo los valores europeos y nacionales (constitucionales y estatutarios). Valores que son construidos identitariamente como nacionales y que, en nuestro contexto de estudio, están intrínsecamente vinculados a una moralidad cristiana-católica. Esto, junto a la extendida idea de que el Islam es el enemigo de Occidente por naturaleza, genera que se piense mayormente al Islam y sus fieles como extranjeras, y en oposición a lo considerado nacional. Este pensamiento responde a un racismo histórico, estructural, institucional y cultural que se impuso desde la expulsión judía y morisca entre finales del siglo XV y principios del siglo XVII, y el cual heredamos en la actualidad. Todo esto implica que la integración de inmigrantes extranjeras y musulmanas sea una temática que genera controversia en las sociedades occidentales, sobretudo a la hora de acomodar a poblaciones que portan diferentes atributos socio-culturales y políticos.

Las políticas, por su parte, definen un armonioso proceso de integración cargado de buenas intenciones y conceptos aparentemente positivos. Pero esta retórica buenista esconde ciertas intencionalidades que responden más a una necesidad de control y orden social; y a través de la cual se construyen a ciertas migrantes-extranjeras como las sujetos objeto de tales tecnologías de gobierno.

Para llevar a cabo el objetivo principal de la investigación -conocer las racionalidades implícitas en las tecnologías políticas o de gobierno dirigidas a la integración de migrantes-extranjeras-, se ha trabajado bajo un multi-enfoque metodológico cualitativo e interdisciplinar que combina el estudio socio-antropológico de las políticas públicas, la mirada etnográfica y el análisis crítico del discurso. En concreto se ha analizado el discursos del último Plan Integral para la Inmigración en Andalucía (Horizonte 2016). Y, para conocer cómo las políticas se aplican en el terreno y las traducciones de sus racionalidades en los imaginarios

sociales, se ha realizado un trabajo de campo durante dos años en la ciudad de Granada. El trabajo de campo ha sido en paralelo a la colaboración en un proyecto de intervención en un distrito determinado de la ciudad. De esta forma se han realizado entrevistas institucionales (políticos y técnicos) y entrevistas ciudadanas (ciudadanía que habita los territorios), y observaciones en diferentes espacios públicos (parques, plazas, asociaciones vecinales e iglesia).

Las conclusiones finales giran entorno a las relaciones entre la retórica de integración y las lógicas de funcionamiento del racismo, especificando algunas racionalidades políticas que alumbran el propósito de la integración. Exponemos que los discursos de élite son discursos de construcción de “lo nacional”, y “lo nacional” se construye poniendo en valor la nacionalidad vinculada a determinados aspectos físicos y culturales. En estas relaciones entre integración y racismo también encontramos la propuesta de la interculturalidad como un horizonte político. Aquí emerge la necesidad de transformación de las dinámicas multiculturales y de coexistencia en procesos y dinámicas interculturales y de convivencia social. Pues las prácticas de intervención más arraigadas -sectorializadas, asistencialistas y mercantilistas-presentan lógicas multiculturales que reproducen el propio racismo en el que se encuentran sumergidas.

Introducción

El presente trabajo presta atención a los significados que construyen las políticas de integración de migrantes-extranjeras en el contexto de Andalucía, así como las proyecciones que éstas mismas hacen sobre quienes son las migrantes objeto de tales tecnologías de gobierno. Estos dispositivos y estrategias de intervención en nombre de la integración o la “gestión de la diversidad” construyen y reproducen ciertos significados que, a su vez, son trasladados a los imaginarios de la sociedad de destino, también llamada autóctona. Y sobre estas traducciones y traslaciones también se ha trabajado. La pregunta inicial que me condujo a este camino de investigación consistía en entender qué significado(s) de integración ha(n) estado y continúa(n) articulando las políticas públicas dirigidas a la integración de migrantes-extranjeras¹. Y durante el proceso de investigación fueron surgiendo nuevas preguntas y objetivos que complementaban o, de alguna forma, enriquecían esta pregunta inicial.

Todo esto planteado en un contexto en el que el Islam ha quedado construido como el enemigo de Occidente por antonomasia y donde la pretendida identidad española hegemónica ha privilegiado la identificación con el dogma cristiano-católico, podríamos señalar desde la Edad Moderna (Herzog, 2006). En este sentido, España tiene una posición de doble frontera: por un lado la física, relacionada con lo político-administrativo, y por otro lado la simbólica entre dos civilizaciones supuestamente enfrentadas, sobre todo tras los sucesos del 11 de septiembre de 2001 (11S), ambas “reforzadas en nombre de la lucha en contra del «terrorismo» y la «invasión cultural»” (Agrela y Dietz, 2005: 38). El origen de este pensamiento ideológico encuentra su justificación más actual en la teoría del choque de civilizaciones desarrollada en 1993 por S. Huntington, que presenta la supremacía de Occidente frente al resto y estigmatiza culturalmente cualquier resistencia a tal dominación (Martín Muñoz, 2012). Es en esta época cuando la oposición entre Islam y Occidente adquiere su máxima expresión.

Varias son las teóricas que han relacionado los sucesos del 11S con la generación de un ambiente de desconfianza y rechazo hacia lo arabo-musulmán, que ha terminado constituyendo una alarma social contra el “*otro*” *islamicus* (Martín-Godoy, 2018), y construyendo una especie de barrera entre el supuesto ellos (mundo musulmán) y nosotros

¹ En la presente tesis utilizo el genérico femenino, pues me refiero a las personas. De forma independiente a las identidades de género se habla de personas en general: las inmigrantes, las extranjeras, las ciudadanas, las musulmanas, las autoras, etc. Es posible encontrar el genérico masculino en tanto en cuanto se nombran bajo la literalidad de los discursos utilizados, o incluso por la interiorización de la lógica patriarcal en mi persona.

(occidentales) (el-Madkouri Maataoui, 2006). Todo esto conlleva que la integración de inmigrantes extranjeras y musulmanas se presente como una temática que crea controversia en las sociedades occidentales, concretamente en Europa, a la hora de acomodar a las distintas poblaciones de migrantes y extranjeras, y los distintos atributos culturales, políticos y sociales que éstas portan. El factor o elemento relacionado con los aspectos religiosos ha sido históricamente motivo de tensiones y conflictos entre diferentes grupos a la hora de habitar un mismo espacio, y aunque con menos intensidad, también sigue siéndolo en la actualidad.

Además, la construcción histórica de la identidad nacional española se ha fraguado bajo supuestos vinculados al catolicismo y a la veneración de la monarquía (Vázquez García, 2009; Herzog, 2006). Estos elementos son presentados a través de las diferentes tecnologías de integración de migrantes-extranjeras como un fenómeno natural, y por tanto las exclusiones que se generan forman parte de esa naturalidad. Para el caso de España, por ejemplo, la evolución de la protección social ha estado muy influenciada por la iglesia católica (Laparra y Martínez, 2003), por lo que las administraciones públicas han estado sumergidas en esta lógica, relegando ciertos aspectos sociales a la caridad católica. Lo que se pone en cuestión en la presente tesis son los cimientos de las categorías que acogen las políticas públicas destinadas a la integración, y las relaciones de pertenencia, inclusión-exclusión, a la hora de convivir en comunidad. Es decir, el cómo se construyen las categorías y los significados que se les otorgan es comprendido como un sistema de clasificación de poblaciones, donde en este caso “lo español” y “lo nacional” forman parte de un mismo bando a la vez que genera la propia definición e identificación de quienes son las “otras”, las personas excluidas de tales categorías.

La estructura de esta tesis doctoral se compone de cinco capítulos. El primer capítulo corresponde al apartado teórico del trabajo, y se articula en torno a tres ejes principales: los presupuestos teórico-conceptuales que han funcionado como herramientas teóricas para acercarnos a conocer los significados que proyectan estas políticas públicas en cuanto a la integración -la Antropología de las Políticas Públicas, la gubernamentalidad y los discursos de élite como practica socio-política-. Estos serían los ejes teóricos principales sobre los que he construido el objeto teórico de estudio, las políticas públicas dirigidas a la integración de migrantes-extranjeras. La relación que guardan estas herramientas teóricas reside en que las políticas públicas dirigidas a la integración social son entendidas como tecnologías de gobierno que (re)producen discursos nacionales y de poder, es decir como discursos de élite

que reflejan y a la vez son reflejo de la gubernamentalidad que las fragua. En el segundo bloque de este capítulo encontramos los debates políticos, sociales y académicos relacionados con la integración, y algunos conceptos asociados a éste que de alguna forma contribuyen a la construcción de significados. Y como último eje, se presentan las discusiones y los estudios que ponen interés en los aspectos religiosos al hablar de integración, y concretamente en el Islam y las musulmanas en el contexto español, así como las lógicas de funcionamiento del racismo como estrategias de clasificación de poblaciones.

El segundo capítulo versa sobre el contexto socio-político de la investigación y lo componen dos epígrafes principales: el primero hace referencia a los entramados de tecnologías políticas destinadas a la integración de migrantes-extranjeras en los diferentes niveles administrativos de gobierno (Unión Europea, España, Andalucía y Granada), donde las políticas migratorias en España se enmarcan teóricamente en los presupuestos de control, integración y cooperación. También se presenta el contexto sociodemográfico y el proyecto de intervención que había ya iniciado en la ciudad de Granada. El segundo epígrafe principal se centra en describir el contexto plurirreligioso y la institucionalización del Islam en el contexto de España, así como en revisar algunos estudios enfocados en las percepciones sobre la religiosidad musulmana.

El tercer capítulo refiere a la metodología empleada en la investigación realizada, y se estructura en seis apartados: en el primero de ellos se exponen los enfoques metodológicos empleados en el desarrollo de la investigación; el segundo corresponde a las preguntas y objetivos de investigación; el tercero refleja las técnicas de producción de datos y el cuarto la técnica de análisis empleada. En el quinto apartado se muestra la temporalidad y el calendario de realización de la presente investigación, y finalmente, en el sexto apartado, se detalla la entrada al campo de investigación.

El cuarto capítulo corresponde al análisis del material producido en la investigación. En este se ponen en diálogo los diferentes materiales -entrevistas, diario de campo y documentos institucionales- y se articulan en cuatro epígrafes.

Finalmente, el quinto capítulo corresponde a la discusión de los resultados y las principales reflexiones que emergen de la investigación a modo de conclusiones.



CAPÍTULO 1.

MARCO TEÓRICO DE LA INVESTIGACIÓN

La percepción de que España se estuviese convirtiendo en un país receptor de inmigración y la consecuente legislación migratoria se produjeron antes de que las propias cifras del saldo migratorio así lo reflejasen². Fue a partir de este momento, de percepción de un “país de inmigración” y de la problematización de la misma, y bajo orientaciones europeas, cuando se comenzó a abordar la integración de los inmigrantes extranjeros en el escenario político. Se pueden señalar dos condicionantes que propiciaron el cambio de España a ser un país receptor de inmigración y que influyen en el cómo se piensa la inmigración: por un lado encontraríamos las características del mercado laboral, y por otro la inclusión de España en la Comunidad Europea (Gil Araujo, 2006b). Aunque ésta se pensaba inicialmente como una inmigración temporal o temporera cuyo objetivo era retornar al país de origen, tardó un tiempo en pensarse como una “inmigración permanente”, familiar, con intenciones de permanecer; y esto dio lugar a las legislaciones y a las acciones directamente relacionadas con la gestión de la inmigración -denominado en las políticas como gestión de la diversidad cultural- y de la integración (Agrela Romero, 2006: 2). Es a partir de este punto cuando surgen los actuales discursos culturalistas sobre los efectos de la inmigración (Sayad, 1999; Gil Araujo, 2006b).

Desde que en el Estado de Bienestar se produce el cambio de sociedad industrial a sociedad salarial, la inmigración y sobre todo las inmigrantes no comunitarias son construidas como una amenaza para la identidad nacional y política (Gil Araujo, 2006b). La constitución de la inmigración como un asunto de Estado para el caso de España es una preocupación del presente siglo (Agrela y Dietz, 2005). Las cuestiones migratorias, concretamente las relacionadas con la inmigración, y las consecuentes estrategias que han desarrollado los poderes públicos para gestionar la diversidad y la convivencia social han sido definidas en términos de problema social en lugar de como un problema sociológico (Herrera, 1994), atrayendo una problemática importada desde las estructuras de poder europeas. En este caso, la preocupación por la diversidad étnica y cultural interfiere en la cuestión de la integración social en términos de cohesión e identidad nacional (Gil Araujo, 2006b; Gil Araujo y Yufra, 2018). Los debates políticos se encuentran atrapados en el “corset de la identidad nacional” y la diversidad se transformó en un problema sobre el que se veía necesario intervenir (Gil Araujo y Yufra, 2018: 88).

² La primera legislación en España en materia de extranjería se produce en el año 1985 (LO 7/1985) y el saldo migratorio comienza a ser positivo desde finales de la misma década. Esta legislación se impulsa por la entrada de España en la Unión Europea en el año 1986, siendo a partir de esta década cuando se institucionaliza el “problema de la migración” en el país (Agrela y Dietz, 2005: 24).

En general podemos destacar que cuando se habla de integración en nuestro contexto de estudio, mayormente es un término destinado a las personas inmigrantes (Zapata-Barrero, 2004), haciendo referencia a la necesidad de integración de las “que llegan” (Wieviorka, 2014), y convirtiéndose así en una cuestión social “etnificada” (Cachón Rodríguez, 2008: 208) y racializada. De esta forma veremos cómo se ha ido (re)construyendo e institucionalizando el problema de la inmigración a través de conceptos como el de integración en las políticas públicas (Gil Araujo, 2018), concretamente y sobre todo a la hora de “integrar” al Islam y las musulmanas en nuestro contexto.

En el presente capítulo se exponen los diferentes conceptos y corrientes teóricas sobre los que se ha construido la investigación de tesis doctoral, que a su vez funcionan como herramientas teórico-conceptuales que nos sitúan en el estudio de las políticas públicas, concretamente en las relacionadas con la integración de migrantes extranjeras. El primero de los apartados correspondería a la “caja de herramientas” en sentido foucaultiano, es decir, los conceptos teórico-epistémicos que nos sirven para estudiar las políticas de integración como tecnologías de gobierno producidas desde los discursos de élite (Van Dijk, 2003, Foucault, 2006; Shore y Wright, 1997). El segundo epígrafe principal expone algunas discusiones sobre los usos conceptuales de algunos términos relacionados con la integración en las políticas de integración de migrantes. Y finalmente, el punto tercero de este capítulo corresponde al bloque teórico-epistémico desde el que parte la relación entre las lógicas del funcionamiento del racismo y los dispositivos políticos dirigidos a la inmigración, concretamente a la integración de inmigrantes y musulmanas. Estos serían los ejes teóricos desde donde parte la presente investigación.

1. Presupuestos teórico-conceptuales que guían la investigación

Los conceptos e ideas que se presentan en este apartado funcionan, como ya he comentado, en el sentido metafórico de la “caja de herramientas” foucaultiana, es decir, como instrumentos teórico-epistémicos que han orientado y guiado la presente investigación. Instrumentos que han servido para reflexionar y analizar las racionalidades gubernamentales y que nos permiten una mejor aproximación al análisis de las políticas dirigidas a la integración de migrantes y extranjeras. Algunas de estas herramientas, como la Antropología de las políticas públicas (Wright y Shore, 1997; Shore, 2010) o el concepto de gubernamentalidad (Foucault, 2006; Rose y Miller, 1992), funcionan como herramientas teóricas para abordar el objeto de estudio; y, junto con otros conceptos teóricos como los

discursos de élite (Van Dijk, 2003), nos ayudan a situar la investigación, es decir, que nos han ayudado a construir los presupuestos y a ubicar otros aspectos teóricos de la investigación.

1.1. La Antropología de las Políticas Públicas como herramienta teórica de acercamiento al campo de investigación

El campo de los Estudios de las Políticas Públicas surgió tras la Segunda Guerra Mundial como respuesta a la necesidad de poner en valor las “metodologías cualitativas e interpretativas de investigación”, entendiendo la formulación de las políticas como una acción sociocultural dirigida a través de leyes y normatividades que se encuentra inmersa en las cotidianidades y sus reproducciones (Shore, 2010: 23). No se trataría de entender el proceso de formulación-implementación de políticas de integración de forma lineal, como algunas figuras académicas de orientación positivista puedan plantear en el estudio de las políticas públicas, sino de vislumbrar las traducciones de las mismas, es decir, las similitudes, las disonancias y las complejidades entre los diferentes modos y niveles de gobierno.

El aumento de los estudios de las políticas públicas es un hecho que se refleja en el crecimiento del campo (las publicaciones, eventos académicos e instituciones que se encargan de analizar las políticas públicas), pero también en las discusiones teórico-metodológicas que despiertan la incertidumbre de cómo llevar a cabo las investigaciones en el mismo (Shore, 2010). El interés por el estudio de las políticas públicas para la Antropología surge por el papel de las mismas para organizar y regular la vida en sociedad, para construir de forma activa identidades y otredades, y asignar diferentes categorías a las personas para clasificarlas (Shore, 2010). Estas lógicas clasificatorias, siguiendo a Shore (2010), reproducen las dinámicas en las que se encuentran insertas. De este modo, la Antropología de las Políticas Públicas se presenta como una herramienta teórico-metodológica compleja, pues no solo se enfoca en las racionalidades políticas (Foucault, 2006) o en las acciones que se llevan a cabo en el marco de las políticas, sino también en las condiciones por las que se crean esas políticas o en las consecuencias que producen (Shore, 2010). Una de las premisas de este enfoque es la comprensión crítica del funcionamiento de las políticas, es decir, de los entresijos que estructuran la sociedad, de los poderes y códigos que determinan y moldean el comportamiento social (Shore, 2010).

Para comenzar este abordaje, y siguiendo los planteamientos de Shore (2010), primero se presenta necesario cuestionar y problematizar el concepto de *políticas públicas*: ¿A qué nos

referimos con política pública en nuestro contexto de estudio? ¿A qué intereses responde? ¿Cuál es su función? ¿Qué tipo de relaciones se establecen entre los diferentes actores e instituciones? o ¿Cómo se relaciona este concepto con otros conceptos? Son algunas de las cuestiones que se plantean para acercarnos a la comprensión del objeto teórico de estudio, las políticas públicas dirigidas a la integración de las migrantes en nuestro contexto de estudio - la ciudad de Granada-.

Las políticas públicas son instrumentos centrales de construcción y dirección social, de regulación de la vida social en todos sus aspectos: familiares, laborales, de vivienda e incluso afectivos; son una creación de “la sociedad industrial de Occidente” (Shore, 2010: 39). Se vuelven más efectivas cuando se invisibilizan y naturalizan sus mecanismos, “o cuando se proyecta en el inexpugnable lenguaje neutral de la ‘ciencia’” (Shore, 2010: 45). Se presentan como leyes divinas, incuestionables, que en muchas ocasiones se legitiman a través del lenguaje técnico-institucional o académico de las expertas, lo que junto a estas llamaremos discursos de élite (Van Dijk, 2003).

En este sentido Wright y Shore (1997) distinguieron cinco nociones clave en la investigación sobre las políticas públicas: 1- Las políticas reflejan ciertos esquemas de pensamiento (gubernamentalidades) o racionalidades políticas, es decir, reflejan las mentalidades del gobierno, los principios morales e ideológicos; 2- Funcionan como guías o planes de acción para la autolegitimación del gobierno, pero también funcionan como “un mecanismo para definir y mantener las fronteras simbólicas que nos separan a ‘nosotros’ de ‘ellos’” (p. 32); 3- Son herramientas instrumentales de voluntad del poder; 4- Un enfoque de política pública genera una metodología útil para analizar las conexiones y relaciones entre diferentes niveles de gobernanza; 5- Son fenómenos políticos que se presentan como neutrales, definen los problemas y proponen las soluciones de forma “natural”, se presentan en una especie de códigos y lenguaje sagrado del que no conviene disentir (Shore, 2010). En este sentido, se entiende que las políticas públicas son constructoras de problemáticas sobre las que hay que intervenir, es decir, son constructoras de significados y realidades sociales, a la vez que construyen jerarquías y desigualdades sociales (Agrela Romero, 2006).

Para el caso en el que se centra la presente tesis, ocupa una central importancia cómo se traducen las políticas públicas dirigidas a la integración de migrantes extranjeras en los diferentes niveles de gobernanza -internacional (UE), estatal y regional- en lo local. Se trata en definitiva de observar y analizar las políticas como herramientas de construcción, legitimación y reproducción de realidades, e interpretar los marcos de pensamiento que las

sustentan, sus efectos y las relaciones que generan (Shore, 2010). En otras palabras, resulta de interés la propuesta del análisis de las políticas públicas desde una perspectiva socio-antropológica en esta investigación por generar esa mirada “a través”, superando las dicotomía global-local, en el análisis de cómo el gobierno “crea redes y relaciones entre actores, instituciones y discursos” en espacios-tiempos muy diversos (Gil Araujo, 2010: 19). Desde este enfoque no me centraré en conocer por qué funcionan o no las políticas, ya que para esto tendría que abordar cómo experimentan las mismas las personas migrantes (Shore, 2010); sino que me centro en los significados que son construidos y legitimados a través de las mismas, para lo que se presenta necesario desentrañar cuáles son las racionalidades e intencionalidades de las políticas y las conexiones entre los diferentes planos de gobernanza. Para llevar esto a cabo, es necesario desarrollar una especie de sensibilidad que nos ayude a analizar la performance de relaciones (Shore, 2010) y a entender los sistemas culturales sobre las que se cimientan (Gil Araujo, 2010).

1.2. Mirando con la óptica de la gubernamentalidad

La preocupación por comprender los poderes políticos del gobierno estatal sobre los territorios nacionales y sus poblaciones ha sido objeto de discusión y análisis desde hace décadas (Giddens, 1986; Rose y Miller, 1992; Foucault, 2006; Gil Araujo, 2006a, 2006b; entre otros). Observar una forma específica de Estado es relevante no solo para entender las relaciones geopolíticas, sino también para comprender las “formas modernas de ejercicio del poder sobre los territorios nacionales”³, pues el poder se estabiliza a medida que se materializa en diversas formas (Roser y Miller, 1992: 174).

Roser y Miller (1992) señalaron que la práctica del poder político se desarrolla a través de diversas alianzas entre diferentes instituciones de poder que responden a proyectos para gobernar la vida social y política de las personas. Esto quiere decir que no se trata de un proceso vertical de poder en el que la(s) que gobierna(n) deciden directamente sobre la(s) gobernada(s), sino más bien de un complejo entramado, posiblemente no ausente de verticalidad, de poderes que atiende a la lógica del Estado-nación moderno y del liberalismo avanzado. Sociólogos históricos han señalado algunos mecanismos de formación del Estado, como la imposición de un alfabeto y un idioma, o la conversión de un territorio en un sistema espacio-temporal conectado (Giddens, 1986). Esto quiere decir que la formación y el

³ **Traducción propia

mantenimiento del Estado son estrategias llevadas a cabo por diversos actores que forman parte de un mismo cuerpo de poder político; es lo que Vázquez García (2009) señala como biopolítica neoliberal o liberal avanzada, a los mecanismos e instrumentos reguladores desarrollados en pro de la “lógica de mercado y la conducta empresarial”, entonces las ciudadanas comienzan a ser vistas como “empresarias de sí” y como consumidoras de mercados (p.17).

Desde el enfoque de esta investigación, las políticas públicas serían la principal tecnología del gobierno (Shore y Wright, 1997), mientras el gobierno sería el principal instrumento de poder estatal⁴, a la vez que el Estado se convierte en una de las principales problemáticas de gobierno⁵ (Roser y Miller, 1992). No solo por tener que gobernar sobre las ciudadanas dentro del territorio del Estado, sino también por tener que reproducir y perpetuar sus mentalidades y racionalidades, lo que algunas han llamado “gubernamentalización del Estado” (Foucault, 2006; Rose y Miller, 1992). La gubernamentalidad, siguiendo a Foucault (2006), refiere al entramado institucional de recursos y estrategias pensados desde la economía política, gestionados por dispositivos de control y seguridad y que tienen como objetivo administrar y conducir a la población mediante el gobierno. La gubernamentalidad del Estado en este sentido hace referencia a la mentalidad del gobierno de Estado y delimita “lo que debe y no debe estar en la órbita del Estado, lo que es público y lo que es privado, lo que es estatal y lo que no lo es” (Foucault, 2006: 137). Resumiendo, podemos señalar que al hablar de gubernamentalidad nos referimos a tecnologías de gobierno -políticas, programas, documentos u otros dispositivos y mecanismos- y a racionalidades políticas -formas discursivas, justificaciones morales y concepciones-. La “sociedad civil” se resignifica y las personas quedan sujetas a derechos y libertades que les otorga autonomía y espacios privados que pueden quedar parcialmente fuera del alcance del poder político; por ello las políticas como tecnologías de gobierno (Gil Araujo, 2010) tienden a redefinirse para dominar y gestionar la sociedad civil y “promover su máximo funcionamiento” a través de la disciplina y la vigilancia (Rose y Miller, 1992: 180).

⁴ Siguiendo a Roser y Miller (1992) el gobierno sería “un dominio de estrategias, técnicas y procedimientos a través del cual diferentes fuerzas buscan hacer que los programas sean operables, y por medio del cual se establecen una multitud de conexiones entre las aspiraciones de las autoridades y las actividades de individuos y grupos. (...) buscan moldear las creencias y la conducta de los demás en las direcciones deseadas actuando según su voluntad, sus circunstancias o su entorno.” (pp. 175-183).

⁵ Desde mediados del siglo XVI hasta finales del siglo XVIII, Foucault (2006) señala que estaríamos ante el periodo donde comienza el “problema del gobierno”, es decir de cómo gobernar para uno mismo, para las demás, cómo gobernar de la mejor forma posible serían las preocupaciones que comienzan a surgir en esta época (p.110), coincidiendo con la formación de los Estados territoriales-administrativos-coloniales y con la Reforma y la Contrarreforma.

Las mentalidades del gobierno no solo influyen en las relaciones sociales, sino que constituyen por sí mismas unidades de significado, es decir, que tienen su propio significado (Rose y Miller, 1992). En otras palabras, las mentalidades de la gobernanza comienzan a constituirse dentro de los márgenes del pensamiento de Estado (Sayad, 1999). Para el caso español, Vázquez García (2009) señala que el pensamiento político surge de una “razón de estado cristiana” (p.88) conformada por una racionalidad mercantilista, es decir, proyectada sobre fenómenos y acontecimientos que se pueden medir y gobernar; por una racionalidad basada en un orden teísta-cristiano; y por una racionalidad de “honor étnico”, es decir que justifica la naturaleza de las diferencias en base “a la sangre y al linaje” (p.91)⁶. De estas raíces del pensamiento político español es desde donde parten las racionalidades de las políticas públicas dirigidas a la inmigración en la actualidad, y es por ello por lo que presenta interés para esta investigación.

En esta línea, Rose y Miller (1992) también rescatan algunas regularidades de las racionalidades políticas vinculadas al liberalismo, como su característica moral(ista) que atiende a los principios del gobierno (igualdad, justicia, libertad, ciudadanía, sentido común, democracia, etc.); su carácter epistemológico que tiende a naturalizar algunas nociones como población, nación, sociedad, etc.; y la especificidad de su lenguaje que presenta una realidad apta para las intervenciones políticas. Otra de las racionalidades políticas del gobierno de Estado sería el bienestarismo, por el cual se busca alcanzar determinados objetivos sociales y económicos de crecimiento y bienestar nacional a través del ensamblaje de diversos discursos y mecanismos que se enmarcan en un modelo de gobierno “responsable” (Roser y Miller, 1992: 196). La racionalidad del bienestarismo se determinó a través de problematizaciones concretas, como las estadísticas de nacimientos, las problemáticas vinculadas a la familia, los comportamientos anti-sociales y anti-cívicos, y las cuestiones vinculadas a la salud de la población y su integración en una comunidad; se trata en definitiva de una particular relación entre los poderes públicos y la ciudadanía, de vincular las herramientas y dispositivos de gobierno con el “gobierno de la vida social” (Roser y Miller, 1992: 192). Pero la mentalidad neoliberal extendida desde mediados de los setenta en algunos países europeos rompe parcialmente con la racionalidad bienestarista resaltando la ineficiencia y la pérdida económica del Estado de bienestar (Roser y Miller, 1992), y trasladando lo que se concebía como capacidad de gestión del gobierno a la capacidad de gestión de las personas. El

⁶ De hecho, el rechazo religioso a lo morisco “coexistía con una estigmatización fundada en la sangre”, elemento fundamental para naturalizar las diferencias (Vázquez García, 2009: 112).

neoliberalismo recodifica así el papel del Estado dentro del discurso político, donde se priman los intereses y el orden nacional a través de un marco de regulador de la vida económica y social (Roser y Miller, 1992). El mercado se impuso en el bienestarismo, y su lógica se impuso en la gestión de lo social; el Estado ya no gobierna directamente sobre los procesos biológicos, civilizatorios y económicos, sino que lo hace “a través de los mercados que el Estado, junto con otras agencias, contribuye a establecer” (Vázquez García, 2009: 17).

Esta combinación entre territorio y proyecto de gobernanza con el despliegue de sus respectivas tecnologías, nos permite hablar de Estado-nación moderno compuesto por un conjunto de instituciones centralizadas que ejercen “poder autoritario” sobre un territorio-nación (Rose y Miller, 1992: 176). En esta línea podemos señalar, como características destacadas de estas formas de gobernanza y vinculadas a la racionalidad neoliberal, que el gobierno moderno y occidental se caracteriza por desplegar las “técnicas del yo”; es decir, por las tecnologías de gobierno desarrolladas para “gobernar desde la distancia” y que las personas se autogobiernen y se autoadministren, esto es la utilización por parte del poder del gobierno de agentes y técnicas diferentes al Estado (Shore, 2010: 32). Pero esta autonomía de gobierno no se encuentra fuera de los márgenes del poder político, sino que es una pieza clave en el ejercicio de tal poder (Roser y Miller, 1992). “El gobierno (...) no pretende anular la iniciativa de los gobernados (...) imponiéndole un estándar, sino emplearla a su favor” (Vázquez García, 2009: 11). El sistema de bienestar se desmorona, y el Estado muestra la incapacidad de protección a la población, donde entran a jugar un papel importante las organizaciones no gubernamentales (ONG en adelante) en relación a la prestación de servicios públicos como entidades esenciales en la red de poder gubernamental, generándose una complejización en la relación entre lo público y lo privado (Gil Araujo, 2006b).

El gobierno moderno construye problemas sobre los que hay que intervenir bajo una pretendida neutralidad (Shore, 2010), y para ello se diseñan estrategias y programas de gobierno que se interpretan como las traducciones de las racionalidades políticas (Rose y Miller, 1992). Las estadísticas, en este caso, juegan un papel esencial en el proceso de traducción de fenómenos sociales en información calculable y manipulable a través de la intervención estatal. De esta forma los programas políticos:

presuponen que lo real es programable, que es un dominio sujeto a ciertos determinantes, reglas, normas y procesos sobre los que las autoridades pueden actuar y mejorar. Hacen que los objetos del gobierno sean pensables de tal manera que sus

enfermedades parezcan susceptibles de diagnóstico, prescripción y cura mediante el cálculo y la normalización de la intervención. (Rose y Miller, 1992: 183)

En el caso de la integración social, las tecnologías políticas relacionadas con esta idea no solo constituyen problematizaciones vinculadas a la Otredad, sino que construyen y normalizan a la población migrante como el principal objeto de intervención (Sebastiani y Martín-Godoy, 2020). En este sentido, y desde la presente investigación, abordaré el análisis de las problemáticas de gobierno construidas, relacionadas con la integración de inmigrantes extranjeras, en términos de sus racionalidades políticas (formas discursivas, justificaciones morales y concepciones) y tecnologías de gobierno (políticas, programas, documentos u otros dispositivos y mecanismos), para acercarnos a la conexión entre la vida de las personas y las comunidades y las intenciones de los poderes del Estado (Foucault, 2006; Rose y Miller, 1992).

1.2.1. Las políticas migratorias y de integración de inmigrantes extranjeras como tecnologías de gobierno y de construcción nacional

Generalmente las políticas públicas, y en concreto las migratorias, son instrumentos que construyen realidades y que se piensan principalmente dentro de un marco de Estado-nación⁷ (Sayad, 1999, 2008; Favell, 2006), por lo que a su vez son herramientas útiles para analizar los sistemas de gobierno (Shore y Wright, 1997; Favell, 2006; Gil Araujo, 2006a, 2010).

En las últimas décadas del pasado siglo, los movimientos de poblaciones, las migraciones, se convirtieron en un fenómeno sobre el que había que intervenir desde los poderes de los Estados europeos; constituyéndose las políticas migratorias como las tecnologías de clasificación de poblaciones, donde se construyen significados que regulan la vida social, pero también desde donde se mira a las personas como “sujetos y objetos de las mismas” (Agrela Romero, 2006: 5). En el ámbito académico también adquieren interés; las migrantes se convierten en foco de interés para la sociología y otras disciplinas por ser principalmente considerados amenazas para la cohesión social (Wieviorka, 2014) y la cultura nacional

⁷ Desde un argumento global-posnacional, podemos señalar que los Estados-nación se han modernizado, se han readaptado a las formas de gobernanza internacionales/posnacionales y globalizadas que atiende a las demandas del mercado nacional e internacional por un lado, pero también a las nuevas estructuras político-administrativas-legales por otro. Este nuevo marco legal desafía en muchas ocasiones la jurisdicción nacional, como puede ser el caso del control migratorio, donde los Estados-nacionales han utilizado a la Unión Europea para delegar funciones; pero en el caso de las políticas de integración de inmigrantes y sus respectivos derechos, veremos cómo la perspectiva que se enfoca en la nación adquiere una importancia central (Favell, 2006).

(Santamaria, 2002; Gil Araujo 2006a; Kundnani, 2007; Sayad, 2008)⁸. En palabras de Gil Araujo (2006a), se puede señalar que las migrantes se han construido como las *poblaciones-problema* sobre las que también hay que intervenir y moldear⁹.

El papel de las políticas públicas en la gobernanza, en concreto de las migratorias, consistiría en generar e institucionalizar las clasificaciones y jerarquías sobre las que se erigen las desigualdades sociales, en ocasiones contribuyendo a reproducir aquello sobre lo que se quiere intervenir (Agrela, 2006). La primera clasificación donde se categoriza quiénes son nacionales y quiénes no, la encontramos con la ley de extranjería, y las políticas de integración serían las tecnologías a través de las cuales se clasifican indirectamente los no nacionales: ¿Quién se tiene que integrar? y ¿Bajo qué parámetros? Son cuestiones a tener en cuenta en el análisis de estos instrumentos. En este sentido y siguiendo a Gil Araujo (2010), las políticas de integración de inmigrantes funcionarían como tecnologías de gobierno pero también como producciones culturales e instrumentos de construcción nacional¹⁰. En este sentido, la idea contemporánea de Estado-nación sigue siendo central en el modo de gobernar las poblaciones, y la identidad nacional está cada vez más politizada e incluso regulando la cotidianidad de la vida social (Favell, 2006; Gil Araujo, 2010). La experiencia política internacional nos demuestra que los actores políticos nacionales “han buscado formas de cuadrar ideas sobre los derechos y el reconocimiento de los inmigrantes, con un nuevo énfasis en la necesidad de adaptación cultural y lingüística de los inmigrantes a las normas y valores de la nación” (Favell, 2006: 54). Esto nos lleva a prestar atención a cómo se construye la población migrante “como objeto de intervenciones específicas” dentro del marco del pensamiento nacional (Gil Araujo, 2010: 22).

En el terreno de la elaboración y el estudio de las políticas migratorias, la integración se ha convertido en una categoría que toma protagonismo (Gil Araujo, 2018a). Tras la Segunda Guerra Mundial, el sector industrial necesitaba mano de obra y comenzaron a establecer políticas para la contratación de trabajadores extranjeros para satisfacer la demanda, pensada como una necesidad temporal. En estas etapas la inmigración no era problematizada, sino que

⁸ Siguiendo a Sayad (2008), serían las amenazas al orden jurídico-político nacional, en tanto en cuanto se encuentran fuera de él, fuera de los derechos políticos y ciudadanos.

⁹ Este abordaje del campo científico-académico tiene su relación con el cambio institucional del paradigma de lo social, que pasa desde una óptica global a otra más particular, sobre todo en momentos de crisis; la universalidad de lo social se ha ido moldeando hasta pasar a “concentrarse en las poblaciones más vulnerabilizadas” (Gil Araujo, 2006a: 298).

¹⁰ “Detrás de la idea de política de integración se encuentra la noción teórica social más profunda de la ‘integración social’ nacionalista, basada en una noción de sociedad culturalmente compartida, territorialmente delimitada e históricamente arraigada” (Favell, 2006: 50-51).

las inmigrantes extranjeras eran vistas como parte de la clase obrera. Fue a partir de 1973 cuando algunos países europeos comenzaron a ser más restrictivos con la inmigración porque al contrario de lo esperado por los gobiernos, los inmigrantes no solo no retornaron sino que decidieron reunificar a sus familias; y es en esta coyuntura en la que aparecen los discursos culturalistas en los debates políticos sobre inmigración (Sayad, 1999; Gil Araujo y Yufra, 2018). En esta década, los años setenta, se comienzan a desplegar diferentes políticas de integración en los países europeos con más tradición en la inmigración (Sebastiani, 2011), pero se convierte en una tendencia la vinculación con los aspectos nacionales-culturales, por lo que conviene analizarlas dentro del marco de construcción nacional “cuyos efectos son la creación de un auténtico sujeto interior, poseedor de ciertos derechos y normalidades, y un inauténtico y sospechoso outsider, el impostor que debe ser siempre diferenciado del verdadero ciudadano. Otros, integrables o no, pero siempre distintos” (Gil Araujo, 2018b: 113). La retórica de la integración en las políticas de integración de inmigrantes son un ejemplo de la desunión de los Estados nacionales europeos, son la expresión de la controversia entre el pensamiento nacional, a través del “lenguaje centrado en la nación” y el transnacionalismo planteado por las lógicas supranacionales (Favell, 2006: 55). Pero a pesar de esta diferenciación retórica, Gil Araujo (2018b) expone algunas similitudes detectadas en la gobernanza sobre la integración en diversos países europeos, que se corresponden con el uso del término integración en las políticas destinadas a las migrantes y con la creencia de que la integración se lleva a cabo combinando la intervención de las administraciones y la voluntad de las migrantes. La manera de concebir la inmigración de una forma particular a través de términos como el de integración -problematizando a ciertos colectivos y “premiando” a otros- es producto de los procesos históricos, socioeconómicos y políticos de un contexto determinado (Gil Araujo, 2018a).

Para finalizar, señalaremos que “lo nacional” se encuentra armoniosamente delimitado desde la esfera de los discursos de élite (políticos, académicos y medios de comunicación nacionales) en los Estados-nación modernos, y articulado mediante los dispositivos políticos destinados a la inmigración y a la integración (Favell, 2006: 51). De hecho, el discurso de élite -de políticos y de personalidades públicas y académicas- habla ese “discurso nacional” que construye a las políticas posteriores a la inmigración, en este caso las de integración, como un asunto a manejar dentro de los límites del Estado, en el “frente interno”, y esta consideración se traslada a los imaginarios sociales en los mismos términos (Favell, 2006: 55). De esta forma, se presenta al inmigrante como el “no nacional” dentro de un orden

nacional, en lo “nacional” y cuya presencia es ilegítima desde el pensamiento político nacional (Sayad, 2008: 102). La inmigración en este sentido rompe con el ideal de orden nacional, redefine las categorías de “lo nacional” y los otros, y su presencia es legitimada principalmente en relación al mercado laboral (Gil Araujo, 2018b)¹¹. Esta construcción del sujeto nacional, como ya hemos señalado para el contexto español, está directamente conectada con el ser católica. Desde la Edad Moderna se vinculó el estar integrado en la comunidad, es decir ser vecino o natural de un territorio de los reinos españoles, con el vasallaje y la condición de ser católica; y toda persona que no cumpliera estos requisitos era considerada extranjera (Herzog, 2006). Por ello todo lo que quedase fuera de este planteamiento se ha ido construyendo sobre esta línea de pensamiento, pero ¿sigue persistiendo el mismo trasfondo en la actualidad? ¿Quiénes se consideran nacionales? ¿Tiene vinculación esta construcción nacional del Estado con la tendencia a extranjerizar “lo musulmán”? Estas son algunas cuestiones, entre otras, que se abordan a lo largo del trabajo.

Resumiendo podemos señalar que en el contexto europeo, el concepto de integración en las políticas migratorias ha sido utilizado mayormente para aplicarlo en la construcción de la problematización de la presencia inmigrante dentro del marco del pensamiento nacional (Gil Araujo, 2010). La inmigración se problematizó en términos de integración principalmente por no adaptarse a las demandas del mercado de trabajo (Gil Araujo, 2018b); y desde el presente siglo XXI la lógica de las políticas de integración se ha radicalizado, pues la integración ha dejado de ser una consecuencia o producto de un proceso ayudado de políticas estatales para convertirse en una condición previa que las migrantes tienen que cumplir para acceder a los derechos, lo que visibiliza la conexión y articulación entre las políticas de control migratorio y las de integración (Gil Araujo, Santi y Jaramillo, 2017; Gil Araujo y Yufra, 2018; Gil Araujo, 2018b).

¹¹ “La presencia inmigrante es una presencia anómala, incongruente, fuera de lugar en sentido geográfico y moral, y por eso debe ser constantemente legitimada (...) Una presencia que sólo puede ser concebida en razón de otros motivos, que suelen ser los del trabajo. El trabajo se convierte así en la justificación que da sentido y razón, orden y norma, a aquello que de otro modo sería un contrasentido, un desvío de la norma, una ilegitimidad” (Gil Araujo, 2018b: 113).

1.3. Los discursos de élite como praxis político-social

Como hemos señalado en el apartado anterior, los discursos de élite (Van Dijk, 2003) hablan desde una retórica nacional, desde un discurso nacional (Favell, 2006)¹². Siguiendo a Van Dijk (2003), con discurso de élite nos referimos a los discursos políticos, de las élites corporativas (principalmente de expertos técnicos y académicos para nuestro caso) y de los medios de comunicación, que comprenden las actitudes y pensamientos de los grupos dominantes de poder (Olmos Alcaraz, 2009); es decir, prácticas discursivas de la élite blanca-occidental que construyen realidades y reproducen y legitiman ciertas relaciones de poder y desigualdades, serían los discursos socialmente legitimados. Van Dijk (2016) define el poder social en términos de control sobre las acciones y las mentes de los grupos, y estos grupos dominados pueden de alguna forma resistir, legitimar o reconocer tal poder como “natural” (p. 207). El control de los discursos es ejercido de esta manera por una minoría social, y los miembros de esa minoría son los que tienen el control sobre “el discurso público” (Van Dijk, 2016: 208). Estos diferentes actores que dominan el discurso público se encuentran influenciados entre sí, por ejemplo las prácticas discursivas de las élites políticas están muy influenciadas por expertas académicas y por la formación de la opinión público-política de los medios de comunicación, a la vez que los discursos y las definiciones políticas pueden influenciar la formación de opiniones (Van Dijk, 2003). En definitiva, los discursos de las élites políticas tienen una gran capacidad de influenciar en la formación de opinión pública, y a través de sus tecnologías normativas se sugestionan y modelan los comportamientos de los diferentes grupos sociales (Olmos Alcaraz, 2009). El lenguaje se entiende de esta forma como una tecnología de gobierno y el discurso de las políticas se transformaría en objeto de análisis para conocer de qué forman se construyen y normalizan las problemáticas de gobierno (Gil Araujo, 2010).

Los códigos de inclusión en la categoría de “lo nacional” en los discursos de élite no solo se basan en la territorialidad o la nacionalidad, como señalaba Sayad (2008) para el contexto francés y que también suele ocurrir en el contexto español sobre todo en los documentos institucionales; sino que cuestiones externas a lo que recogen los documentos, como por ejemplo la apariencia o el aspecto físico, también funcionan como barreras o fronteras de lo

¹² La retórica de la integración en las políticas de integración de inmigrantes son la expresión de la controversia entre el pensamiento nacional, a través del “lenguaje centrado en la nación”, y el transnacionalismo planteado por las lógicas supranacionales; por ello esta cuestión se presenta como un ejemplo de la desunión de los Estados nacionales europeos (Favell, 2006: 55).

nacional¹³. El ejemplo estrella serían las consideradas segundas generaciones de inmigrantes. Puesto que esta investigación se centra en la retórica de la integración en las políticas públicas, es importante centrarnos en los discursos de élite políticos tanto escritos como orales sobre la cuestión, en tanto prácticas discursivas que reproducen y legitiman relaciones de poder, para acercarnos a las estrategias y estructuras discursivas que le dan significado; pero sin perder la noción de que estos discursos son también legitimados desde otras estructuras de poder.

El discurso gubernamental-institucional se erige como un discurso dominante -de élite- y legítimo, pues tiene el poder de los medios de comunicación hegemónicos y una reputación de oficialidad y objetividad que le otorga la cualidad de veraz (Agrela, 2006). Lo que nos interesa de estos discursos serían los significados que se otorgan a determinados conceptos, las prácticas discursivas que emanan, fijarnos en cómo se construyen los problemas y las posibles soluciones, muchas veces insertas en las propias definiciones del problema (Ibáñez, 1998); es decir, la intencionalidad teórica y práctica de las políticas dirigidas a la población inmigrante, extranjera y musulmana, concretamente las dirigidas a la integración de estas personas. Siguiendo a Van Dijk (2003), las diferentes modalidades del discurso escrito político-institucional “forman las bases de la legislación y el debate político cotidiano sobre asuntos étnico” (p. 80); por lo que el análisis crítico de este tipo de documentos nos orientará sobre cómo se construyen las relaciones de pertenencia y de otredad-alteridad. O en otras palabras, nos acercará a las modalidades indirectas y sutiles de reproducción de dominación étnico-racial (Van Dijk, 2003), a las lógicas de funcionamiento del racismo (Wieviorka, 1992; 2007). En este sentido, podemos decir que el discurso de élite sería un responsable directo de la reproducción del racismo (Van Dijk, 2016).

Los discursos políticos sobre presencia “no europea”, desde la Segunda Guerra Mundial, se han vuelto más multiculturales y tolerantes -excepto los de partidos políticos de extrema derecha-, rechazando abiertamente cualquier forma de discriminación y racismo más que nada por ser actitudes y prácticas catalogadas en la ilegalidad y el rechazo social; se trataría de procesos más sofisticados e incluso a veces contradictorios de reproducción del racismo, como la tensión a veces presentada entre la libertad de expresión y los delitos de odio y de discriminación racial (Van Dijk, 2003). Ya a principios del presente siglo XXI, Agrela y

¹³ “(E)l inmigrante es de un ‘tipo’ físico, de un tono o color de piel, de una determinada hexis corporal y de una manera de comportarse diferentes, por tanto susceptibles de alterar el panorama estético ‘nacional’” (Sayad, 2008: 111).

Dietz (2005) señalaron que el discurso público representa a la inmigración no europea como un problema en términos culturales y de seguridad ciudadana, es decir como una amenaza a la pretendida integridad cultural del país y a la estabilidad del mercado laboral, lo que lleva a que las medidas destinadas a intervenir sobre y con estas poblaciones sean principalmente de control y orden social, generando el “efecto patada” (Agrela y Dietz, 2005: 26). Cuando desde el ámbito político-institucional se habla de inmigrantes e integración, con frecuencia la discusión se torna en relación a lo cultural, en concreto en relación a las diferencias culturales (Agrela Romero, 2006). Los aspectos culturales se vuelven centrales en el discurso sobre la integración de inmigrantes extranjeras, y esto nos trae la necesidad de prestar mayor atención a cómo se construyen discursivamente estas diferenciaciones, alterizaciones y racializaciones; en definitiva se trata de prestar atención a cómo se construye lo que representa el “nosotros” y el “otro(s)”, a sus significados construidos en las prácticas discursivas. El “otros” y el “nosotros” se ha construido desde un prisma político-jurídico-territorial que pone en el centro la cuestión de la nacionalidad y la cultura, y en la práctica discursiva hegemónica se ha constituido a la inmigración como extraña, extranjera y culturalmente inferior (Agrela y Dietz, 2005). Esta visión culturalista de la integración que persiste actualmente se conecta con el presupuesto de que la responsabilidad de la integración recaerá mayormente sobre las personas inmigradas, pues ellas son las que presuntamente portan las barreras a la integración, principalmente relacionadas con diferencias culturales, y por tanto las “culpables” de sus situaciones de discriminación y de desigualdad. Pero, ¿Son todas las diferencias culturales valoradas de la misma manera? ¿Qué lógicas o racionalidades construyen estas diferencias? estas preguntas nos guiarán en el análisis de estos discursos de élite políticos. Las diferentes categorías que se construyen desde los discursos de élite son trasladadas a los imaginarios sociales y se traducen en las prácticas cotidianas de la vida social. La repetición e institucionalización de determinada praxis daría lugar a los modelos de intervención social que generan y redefinen las problemáticas vinculadas a la inmigración (Agrela Romero, 2006). La integración se presenta en el discurso político como un producto resultado de una intervención estatal-nacional (Gil Araujo y Yufra, 2018), donde las inmigrantes no se conciben en términos ciudadanos sino de usuarias o beneficiarias de un servicio (Gil Araujo, 2006b).

Para el caso de la presente investigación, no solo se consideran para el análisis del discurso de élite los documentos escritos, sino también el discurso de personas que trabajan tanto para la administración pública como para otro tipo de institución u organización no

gubernamental, teniendo en cuenta que son actores sociopolíticos que frecuentan espacios de poder y a quienes se les considera un conocimiento y un discurso oficial y autorizado (Olmos Alcaraz, 2009); lo que llamaremos en esta investigación *actores institucionales*. Los documentos institucionales, a pesar de ser documentos públicos y de acceso abierto, no son consultados de forma masiva por la ciudadanía, pero consideramos que su capacidad de influencia viene dada por las traducciones y derivaciones que se hacen de ellos; es decir, diferentes entidades y actores traducen de amplias maneras los principios que plasman estos documentos normativos en sus propias normativas internas, proyectos y acciones de intervención social desarrolladas; y estos supuestos y principios son legitimados y trasladados al imaginario social de las ciudadanas. De ahí que nos interese también conocer en qué términos se reproducen y trasladan las lógicas y racionalidades desde los discursos de élite hacia los discursos de la ciudadanía.

2. Sobre la integración

En los siguientes apartados abordaremos diferentes cuestiones relacionadas con la integración de inmigrantes desde el ámbito político, como los debates y estudios académicos sobre la integración desde una perspectiva jurídico-política, o la discusión de algunos conceptos que se presentan en las políticas destinadas a la integración de migrantes extranjeras y que nos pueden ayudar en el acercamiento a conocer cómo se construye y se piensa la integración desde las políticas públicas.

2.1. Debates y estudios en torno a la integración en la esfera política

Algunos autores, como Aparicio Gómez (2005) o Cachón Rodríguez (2008) entre otros, han contextualizado el surgimiento de la preocupación académica, política y social sobre la cuestión de la integración en un momento histórico que, en términos hegelianos, se describe como el “atardecer” del Estado de Bienestar¹⁴; es decir, en un momento en el que los dispositivos del Estado de Bienestar comienzan a cuestionarse como deficientes, coincidiendo con el comienzo de la crisis del petróleo de 1973, de las crisis salariales y laborales, y en los que la educación pública y los servicios públicos también entran en crisis. Es en este momento, en el que el Estado de Bienestar muestra la incapacidad de llegar a todo

¹⁴ Aquí hay que puntualizar que, en el contexto de España, el Estado de bienestar se consolidó, siguiendo a Rodríguez Cabrero (2004), como un “producto histórico tardío” a causa de la guerra civil y de la etapa de dictadura (citado en Gil Araujo, 2006a: 291).

el mundo, cuando surge en el llamado Occidente tanto la preocupación política como los estudios sobre inmigración e integración de inmigrantes en los diferentes contextos. Siendo así, podemos señalar que la preocupación política por las cuestiones relacionadas con el control, el orden y la cohesión social aparecen en el contexto europeo a partir de los años ochenta, “se entiende que lo contrario de la integración es el desorden social” (Aparicio Gómez, 2005: 39) y se pretende abordar este asunto desde las instituciones. La situación de la integración se plantea desde los gobiernos europeos desde dos perspectivas aparentemente excluyentes: la del control, en la que nace la idea de la “capacidad de absorción” de los países; y la de los derechos humanos, que defiende la idea de la no exclusión de derechos (Aparicio Gómez, 2005). Estos posicionamientos europeos son trasladados a España a través de los medios de comunicación en los años noventa, como ya ha sido señalado, antes de que fuese percibido como un país receptor de inmigrantes (Aparicio Gómez, 2005).

En términos generales podemos apuntar que los debates en torno a la integración se contemplan desde varias perspectivas o enfoques, como los cuatro señalados por Tornos, Aparicio y Labrador (1999): la perspectiva jurídico-política que atiende a las relaciones cívico-legales; la perspectiva psicosocial se centra en las cuestiones psicológicas del proceso de integración, como por ejemplo las gestiones emocionales; la estructural-funcionalista se centra en que el desempeño de roles se adapte a la estructura existente (laboral, educativa, etc.); y, finalmente, la perspectiva interaccionista que como su nombre indica centra su atención en las interacciones sociales y se basa en una continua reconstrucción de identidades y de sociedad. De forma resumida podemos señalar que, a la hora de presentar los debates sobre integración, unas autoras ponen en el centro los aspectos socio-culturales, otras los psicológicos, y otras los legislativos y del cumplimiento de las normas (Tornos Cubillo, 2002).

Aunque el modelo político español de integración no se puede encajar en ningún modelo tradicional cerrado -asimilacionista, multicultural o melting-pot, intercultural o pluralismo cultural- (Tornos, Aparicio y Labrador, 1999; Ortega Pérez, 2018); Dietz (2008) señala que “la nación española está originalmente basada en la asimilación forzada o en la expulsión de la ‘otredad’ étnica, lingüística y religiosa” (p.41), pero también alude a que los últimos diseños de las políticas públicas actuales han pretendido dar un paso más¹⁵. Por otro lado,

¹⁵ Agrela y Dietz (2005) señalaron que posterior a los sucesos del 11S se ha acentuado el carácter culturalista del frágil “modelo español para la integración de los inmigrantes” y se ha multiculturalizado la prestación de servicios (p.37).

Laparra y Martínez (2003) han determinado algunas de las características que se relacionan al modelo de integración en función del régimen de bienestar implementado, se trataría de modelos-tipo que a la hora de reflejarse en países concretos pueden encontrar variaciones en los mismos: para el caso de los países del sur de Europa, mediterráneos y/o católicos, señalan que la institución a la que más relevancia se ha dado es a la familia¹⁶, dejando en un plano más secundario o menos relevante los demás factores institucionales, como la protección de la relación salarial; la expansión de los sistemas de protección, íntimamente relacionado con el estatus laboral; el reconocimiento de derechos ciudadanos, relacionado con la posición económica y con las redes sociales; y el compromiso político por el pleno empleo también sería otra de las características que han visto su importancia reducida en estos contextos mediterráneos. Estas autoras ya señalaron que desde el siglo XX las reglas del juego de la integración social se han ido definiendo entre las lógicas democráticas y capitalistas liberales o del mercado; dando como resultado unos mecanismos o instrumentos de integración cada vez más ligados a la empleabilidad y al mercado de trabajo hasta el punto que desde algunos posicionamientos desde la sociología crítica han interpretado al Estado de bienestar como el aparato ideológico de la clase dominante, y a la integración como parte de la estrategia de dominación y alienación (Laparra y Martínez, 2003). Resumiendo, diremos que Laparra y Martínez (2003) han señalado en esta configuración política del proceso de integración el mantenimiento de la institución familiar, el desarrollo de los sistemas de protección social y la transformación de la relación salarial como factores institucionales que comenzaron a delinear la integración en esta época en las sociedades europeas principalmente (Laparra y Martínez, 2003).

No nos detendremos en exponer las diferentes etapas, fases, procesos o dimensiones que algunas autoras han elaborado para diferenciar aspectos del proceso de integración (Burgess y Park, 1921; Sabatier y Berry, 1996; Blanco, 2001); pero sí presentaremos tres niveles de integración diferenciados e interrelacionados propuestos por Solé et al. (2002) que nos ayudan a comprender los terrenos que bordean el fenómeno: el estructural, en la que se tiene en cuenta principalmente el mercado de trabajo y la ocupación en el mismo, y los aspectos sociales, principalmente las relaciones sociales, para llegar a una no discriminación estructural. El cultural, definida como “integración sociocultural”, concepto acuñado en el contexto español por Solé en 1981. Referente a este concepto, la idea que esta autora presenta

¹⁶ Esta institución, la familia (nuclear y heteropatriarcal), ha sido central en la articulación de las políticas sociales en el “modelo social mediterráneo” (Gil Araujo, 2006a: 314).

de integración cultural “deriva necesariamente de la integración socio-estructural” (Solé et al., 2002: 23), aunque no tiene que ser un resultado consecuente; tampoco se presenta en términos asimilacionistas, de “adquisición de lo ajeno”, sino como el ideal de la construcción conjunta de una identidad colectiva en permanente negociación en la que se reconozcan las diferencias. En este sentido, y como argumenta Cachón Rodríguez (2008), la identidad ha pasado a ser un elemento clave para generar las lecturas en interpretaciones alrededor de los fenómenos migratorios, y la integración es uno de ellos. El último nivel que presentan, y no por ellos menos importante, sería el jurídico-legal y político, en este nivel encontramos el objetivo de conseguir una garantía de igualdad de derechos; aunque se reconoce que una mayor representación y participación política de las migrantes no conduce a una mayor integración (Solé et al., 2002). A pesar de esto, hay que considerar la importancia de este último nivel para el agenciamiento político de las migrantes.

Una nueva identificación que clasifica el proceso de integración sería la propuesta por Laparra y Martínez (2003), quienes diferencian tres niveles o ámbitos de integración: en la estructura social y económica; en las instituciones, políticas e ideologías; y en los individuos, colectivos y familias. A pesar de esta diferenciación, las autoras señalan la simplificación de estos planteamientos y las contradicciones que plantean, puesto que las realidades son mucho más complejas a la hora de analizar los factores que influyen en el proceso de integración de las migrantes. Por su parte, Penninx y Martiniello (2006) plantean tres dimensiones para analizar este proceso: la político-legal, la socioeconómica, y la cultural y religiosa. Esta cuestión se complejiza al plantear metodológicamente la integración en las políticas, pues estos diferentes niveles o terrenos no se presentan de forma diferenciada, sino que se encuentran interrelacionados entre sí en los dispositivos dirigidos a la integración, por lo que tendremos en cuenta estos aspectos a la hora de abordar nuestro objeto de estudio.

Con el surgimiento de esta temática -la integración social de inmigrantes extranjeras- en el contexto que nos concierne y hasta hoy día, se ha señalado un uso indiscriminado de término tanto en el área científica como política, llegando a generar distorsiones y confusiones respecto al mismo (Wieviorka, 2014), e incluso llegando a adquirir un carácter polisémico (Sayad, 1999; Aparicio Gómez, 2005; Cachón Rodríguez, 2008) que es necesario investigar. Algunos autores, como Favell (citado por López Sala, 2005) o Penninx y Martiniello (2006), consideran este concepto como el más fiel para representar la realidad de la nueva (re)estructuración del orden social y los dispositivos o ingenierías políticas que se despliegan. El uso de este concepto en el campo de las migraciones ha respondido a las “viejas ideas e

instrumentos de domesticación e inclusión social”, para evitar el distanciamiento y la discriminación social, quedando así éste y sus asociados (inclusión, incorporación, inserción o acomodación) reducidos a la superación de rupturas que desafíen “el orden social y nacional” (Gil Araujo y Yufra, 2018: 91). En otras palabras, Gil Araujo (2018b) señala que es el concepto idóneo para nombrar “las relaciones armoniosas entre los inmigrantes de los países de la periferia y las poblaciones consideradas autóctonas”, vinculándose con las preocupaciones de construcción de lo nacional (p. 116).

Otra propuesta conceptual para evitar cargas semánticas y confusas y que continúa en esta línea teórica sería la propuesta por Zapata-Barrero (2001, 2004) con el concepto de acomodación, que “tiene como unidad de análisis la relación entre los inmigrantes y los ciudadanos con las diferentes estructuras institucionales (esferas públicas)” (Zapata Barrero, 2004: 25). Desde esta definición puntualiza que:

un inmigrante y un ciudadano están acomodados cuando no tengan necesidad de justificar las tensiones y los conflictos que tienen al relacionarse con las diferentes esferas públicas por cuestiones relacionadas con su nacionalidad, color de la piel, condición jurídica, o por considerar que se favorecen más a unos que a otros. (Zapata-Barrero 2004: 217)

En este sentido la integración/acomodación se alcanzaría cuando las estructuras de oportunidades fuesen las mismas para migrantes extranjeras y nacionales, y cuando no existiesen lógicas racistas que produzcan discriminaciones y desigualdades estructurales. Este concepto sería el más adecuado para vislumbrar las tensiones existentes entre los diferentes actores -ciudadanía (nacional), instituciones e inmigrantes- y las relaciones de poder que imperan en los diferentes procesos que influyen en la acomodación. Pero al no ser éste por completo el objeto de la investigación, puesto que no se investiga junto a la población migrante, se seguirá utilizando el concepto de integración para conocer las racionalidades que se vinculan al mismo a través del análisis de algunos dispositivos políticos, y así aproximarnos a conocer cómo influyen las mismas en las construcciones de imaginarios de la población autóctona.

Centrándonos en los aspectos político-estructurales de la integración, se presenta necesario que nos detengamos brevemente en el concepto de ciudadanía¹⁷ y exponer los porqués de su

¹⁷ En 1999 Giudici (citado por Solé et al., 2002) estableció tres modelos de integración jurídica: el modelo inclusión/exclusión que reconoce los derechos civiles y sociales pero no los ciudadanos; el modelo por naturalización y el modelo por ciudadanía que sería el que favorece la integración jurídica.

importancia para el análisis de la integración. El interés teórico y político por este concepto tuvo su auge a partir de los años noventa (Kymlicka y Norman, 1994; Cachón Rodríguez, 2008); es un concepto que está en constante transformación y al que se le atribuyen diferentes concepciones por su carácter polisémico (Zapata Barrero, 2001), y esto complejiza qué personas se pueden encontrar acogidas por tal categoría. Desde esta misma década, en varios países europeos los debates sobre la integración de inmigrantes se transformaron en debates sobre ciudadanía (Gil Araujo y Yufra, 2018), de hecho, los Estados-nación modernos europeos se conformaron a partir de las ideas identitarias de ciudadanía externa e interna (Favell, 2006). No nos vamos a detener en los diferentes tipos de ciudadanía que han sido nombrados por diferentes autoras¹⁸, pero sí en destacar su relevancia analítica, porque nos permite acercarnos a las problemáticas institucionales, emergen las relaciones entre universalismo y particularismo, y nos presenta las tensiones entre las identidades locales y los procesos globales (Cachón Rodríguez, 2008). En este sentido, la ciudadanía es uno de los factores o elementos que se han presentado como necesarios para dar el paso a la “plena integración” (Solé et al., 2002: 28), pues está muy vinculada a la identidad y al sentido de pertenencia a una comunidad (De Lucas, 2003).

Las sociedades occidentales (y occidentalocéntricas) han supuesto que el objetivo a alcanzar para la integración sociopolítica es la equiparación de los colectivos de inmigrantes extranjeros a los estatus sociales, laborales y políticos de la población autóctona. La cuestión problemática aquí reside en que no todos los grupos de inmigrantes extranjeros son tratados jurídica y administrativamente de la misma manera. Ni la práctica de la equiparación parece querer darse en todos estos colectivos, por lo que se despliegan una variedad de mecanismos y estrategias que reproducen estructuras desiguales de oportunidades en el acceso a los derechos socio-políticos, como por ejemplo los criterios diferenciados por país de origen para el acceso a la nacionalidad o la residencia en el país receptor, o (y a consecuencia) las dificultades de acceso a los servicios sociales públicos en general. La exclusión de derechos políticos existe por el hecho de ser inmigrante no nacional, a pesar de que la naturaleza de su existencia es “esencialmente política” (Sayad, 2008: 109). Esta cuestión es un ejemplo de tantos que invisibilizan el racismo estructural e institucional bajo un discurso cargado de buenas intenciones. Según Solé et al. (2002), “(e)l racismo persistirá por la indefinición de la situación como ciudadanos por parte de los inmigrantes y la resistencia a ceder beneficios

¹⁸ Para conocer más sobre esta cuestión, consultar el trabajo de Lorenzo Cachón Rodríguez (2008): *La integración de y con los inmigrantes en España: debates teóricos, políticas y diversidad territorial*; y el de Lube Guizardi, M. (2014). *Migración, integración y nacionalismo: reflexiones para una ciudadanía inclusiva*.

(privilegios) y aceptar una nueva composición y estructura (multiétnica, diferenciada socio-culturalmente) por parte de la sociedad receptora” (p. 34). Además, con la creación de la pretendida identidad europea y la consecuente jurisprudencia que identifica a algunas personas como ciudadanas europeas, la cuestión de la ciudadanía-pertenencia se complejiza y se refuerza como factor excluyente; ya no son las inmigrantes extranjeras las más diferenciadas, estigmatizadas y rechazadas, sino las inmigrantes extranjeras “no comunitarias”¹⁹.

Por otro lado, el hecho de adquirir la categoría de ciudadana²⁰ no implica la desaparición de la discriminación y de las lógicas racistas que están en funcionamiento. Considerando las diferentes vías de acceso a la ciudadanía en España, es de interés centrarnos en los requisitos y atributos que se presentan como necesarios para la inclusión como ciudadana: se presupone un mínimo cultural común definido a través de la lengua, la historia y la religión; y que por definición presenta desigualdades estructurales facilitando la nacionalización a partir de los dos años de residencia “para los inmigrantes de países iberoamericanos, Andorra, Filipinas, Guinea Ecuatorial, Portugal o sefardíes”, y a partir de diez años para el resto de nacionalidades (Gil Araujo, 2006b: 5). Esta diferenciación entre migrantes no comunitarios contribuye a la jerarquización migrante en términos étnicos, reproduciendo lógicas de la época colonial. Lo curioso de este aspecto, y que en parte refuerza la construcción de otredades y alteridades en los imaginarios, es la no consideración de los lazos coloniales y poscoloniales con países como Marruecos. El hecho de que las personas provenientes de Marruecos necesiten acreditar una residencia de diez años para obtener derechos políticos, a pesar de las relaciones políticas históricas entre los dos países, nos da pista sobre en base a qué factores o elementos se están cimentando las desigualdades étnicas y raciales. Marcadores como el color de piel, la lengua, la religión o la nacionalidad siguen siendo alterizados y racializados en la retórica de la pertenencia ciudadana (Gil Araujo, 2006b).

¹⁹ Con los conceptos “no comunitario” o “extracomunitario” nos referimos a las personas de países que no pertenecen a la Unión Europea. También es pertinente señalar que no todas las migrantes extranjeras extracomunitarias son estigmatizadas y racializadas de la misma manera.

²⁰ Las vías usuales para acceder al estatus de ciudadana son: el *ius sanguinis* o derecho de sangre, el *ius soli* o derecho de suelo, o por la vía voluntaria en caso de cumplir con determinadas condiciones; para el caso de España las vías de acceso son el derecho de sangre y la voluntaria (Malgesini y Giménez, 2000).

2.2. Conceptos que interrogan la integración desde las políticas de integración de inmigrantes extranjeras

Los conceptos desarrollados en el siguiente apartado se presentan relevantes en nuestro estudio de las políticas de integración de inmigrantes extranjeras por ser términos que no solo se vinculan directamente a la retórica de la integración en las políticas públicas y en los planes institucionales, sino que forman parte del cómo se piensa la integración y cómo se construye a las migrantes desde las políticas públicas y demás discursos de élite. Las categorías por las cuales se piensa la inmigración y la integración suelen ser categorías nacionalistas (Favell, 2014), con un carácter armonioso y buenista. Son conceptos empleados en la esfera política en relación con el orden y la paz social y nacional, y además son respaldados y empleados por un abanico de expertos académicos y políticos. Es útil realizar esta exposición ya que los conceptos que se abordan guardan una relación directa con las formas de “gestionar lo social”, o gestionar la diversidad cultural en los términos de las políticas públicas, concretamente las dirigidas a la integración de migrantes extranjeras.

2.2.1. La diversidad entre la academia y las políticas

En este apartado se expone una revisión de los antecedentes que discuten el concepto de diversidad y su uso en el terreno del discurso público y político. Las autoras que se presentan hacen referencia al debate en el contexto español y europeo. Acercándonos a los significados que se atribuyen al término, podremos comprender las lógicas y las racionalidades sobre las que se está constituyendo la integración de las inmigrantes y la forma en la que se construyen a las migrantes.

La diversidad es heterogeneidad, una propiedad característica de los grupos humanos, y puede ser definida en términos culturales (García Castaño, 1996). La diversidad cultural por tanto es una característica inherente a los diferentes grupos sociales, sin necesidad de ser justificado en base a una nacionalidad, etnia, raza, clase, etc. Y como rasgo elemental de estos grupos necesariamente se muestra como un aspecto vivo y dinámico, generando estrategias de cambio a los nuevos contextos. El problema se plantea cuando, por un lado, se equipara la diversidad y la diferencia y solo se reconoce la diversidad en los grupos identificados como inmigrantes extranjeros. Cotidianamente, cuando se habla de la diversidad en relación con las migraciones, el principal elemento que se le atribuye es el cultural (Dietz, 2009). Pero esta premisa que ve solo la diversidad cultural con la llegada de las migraciones es errónea,

algunas investigaciones han alimentado la idea de la cultura vinculada a los aspectos geográficos o étnicos (García Castaño, 1996), lo que deriva en esta idea equívoca de que los inmigrantes son los únicos portadores de la diversidad cultural. Y, por otro lado, también es problemático cuando ese reconocimiento de la diferencia, construida en base a aspectos culturales, se jerarquiza en una relación de superioridad de unos frente a otros. Aquí se produce mayormente un proceso de esencialización e incluso etnificación de las diferencias culturales. Esa jerarquización de la diferencia justificada en términos de diversidad se convierte en elemento generador de desigualdades sociales, incluso “en los contextos occidentales actuales, en los que las desigualdades justificadas culturalmente son habituales, enfatizar las diferencias es arriesgarse a convertirlas en desigualdades” (García Castaño, 1996: 277).

Los discursos culturalistas de la diversidad en el plano de la intervención política en España aparecieron de forma simultánea a la llegada de población inmigrante extranjera a principios de la década de los noventa (García Castaño y Granados, 2002; Dietz, 2012; Olmos Alcaraz y Contini, 2016). Términos como diversidad intercultural o multicultural fueron vocablos importados desde las esferas políticas supranacionales -Comisión Europea y UNESCO- y desde la esfera académica (Fernández Suárez, 2018). Para nuestro contexto de estudio, como Olmos y Contini (2016) han señalado, el concepto de diversidad está estrechamente vinculado a la lógica nacional, a la nacionalidad y a las atribuciones que se hacen a la misma; es decir, que a una situación jurídico-administrativa se le atribuye un arsenal de características como pueden ser una religión, un idioma, un origen, unas costumbres, unos valores, etc., y se construye a las migrantes en una relación de otredad/alteridad con lo autóctono/nacional. Esta mayor diversificación social por la presencia migrante podía verse, por un lado, como un factor enriquecedor para la sociedad de destino, pero también como una especie de amenaza a los valores y costumbres tradicionales (y asumidas como nacionales)²¹. De esta forma, la diversidad comienza a ser entendida en términos dicotómicos integración/no integración o convivencia/no convivencia (Olmos y Contini, 2016). Desde la lógica nacionalizante se piensa que quienes tienen “más facilidad o están más capacitados” para integrarse son las personas que pertenecen a colectivos o grupos que se asemejan o comparten determinados valores con la sociedad nacionales de destino, como por ejemplo el idioma, la religiosidad, o determinados valores relacionados con los principios democráticos

²¹ Ejemplo de ello son las políticas integracionistas que se comenzaron a desarrollar después del 11S en Gran Bretaña con ciertas poblaciones etnificadas, y los discursos de varios estudiosos que señalaron que la presencia de una gran diversidad suponía una amenaza para la cohesión y la estabilidad social (Kundnani, 2007).

o con la pretendida identidad europea. Entonces estos grupos serían los que podrían alcanzar una óptima integración en contraposición a los que no cumplen tales características²². De esta forma, las inmigrantes se presentan como agentes clave en el proceso de “auto-reafirmación de los estados-nación” en lugar de ser vistos como potencialidades para el “declive nacional frente a la globalización” (Favell, 2006: 52).

2.2.2. La necesidad política de gestionar la diversidad

Por todo lo comentado hasta ahora, la necesidad de gestionar la diversidad cultural se convierte en una de las preocupaciones políticas principales a la hora de preservar la cohesión social y la identidad nacional (Santamaría, 2002; Gil Araujo 2006a; Kundnani, 2007; Wieviorka, 2014). Existen algunos modelos teóricos de gestión de la diversidad, como veremos en este apartado, que pueden funcionar como guías para la práctica política, pero que han sido criticados por suponer “una construcción simplificada y esquemática de la realidad” (Agrela Romero, 2006: 19). En este sentido, la gestión de la diversidad (o diversidades) está siendo una de las herramientas que utilizan los gobiernos para dirigir el proceso de integración de inmigrantes y organizar los diferentes grupos que habitan en un territorio. De esta manera, las políticas dirigidas a gestionar la diversidad son las que construyen sujetos y objetos en tanto en cuanto son generadoras de significados que se legitiman en los distintos grupos (Agrela Romero, 2006). Esto se traduce en una praxis estratégica e institucional que influye en la determinación de las relaciones entre los diversos grupos sociales, y por ende, en cómo se construyen las relaciones de otredad y alteridad entre las personas. Estas formas de construir significados a través de las legislaciones y acciones políticas pueden traducirse a lo largo del tiempo en praxis institucionalizadas que dirigen o manipulan de alguna forma a las poblaciones, esto es lo que se ha venido denominando modelos de integración o de gestión de la diversidad. La revisión de estos modelos la considero una tarea necesaria en esta investigación pues servirá para seguir analizando y teorizando sobre nuestro contexto y objeto teórico de estudio.

En términos teóricos generales, se han señalado tres modelos tipo-ideales relacionados con la incorporación de los migrantes en las sociedades receptoras y la gestión de la diversidad que

²² Favell (2006) señala que los inmigrantes más problematizados han sido los que se identificaban con valores y culturas diferenciadas a la nación, sin embargo “las minorías racialmente distintas (...) se han vuelto cada vez más aceptadas siempre que estén bien socializadas en los valores y perspectivas nacionales dominantes.” (p. 52). Estas lógicas racistas en base al pensamiento nacional español se explicarán con más detalle en el punto 3 del presente capítulo.

de ello se deriva; en otras palabras, se pueden nombrar como el modo en el que las sociedades reconocen las diversidades y modelan los procesos de asentamiento de los diferentes colectivos, es decir, los procesos de integración para llegar a gestionar la convivencia social: el modelo asimilacionista, el *melting pot* y el pluralismo cultural (Gordon, 1964; Malgesini y Giménez, 2000; Blanco, 2000, 2001; López Sala, 2005), cada uno de ellos con unas peculiaridades que los hacen diferenciarse de los otros en tiempo y lugar. El debate principal de estos modelos se encuentra entre la deseabilidad social de que se produzcan y que éstos sean coherentes con los ideales occidentales vinculados a los derechos humanos individuales y colectivos. Sin embargo, la tendencia más actual ha sido identificar las diferentes actuaciones de instituciones gubernamentales en base a tres modelos de integración o paradigmas de gestionar la diversidad: el modelo asimilacionista, el modelo multicultural, basado en el reconocimiento de la diversidad, y los modelos interculturales (García Castaño y Olmos Alcaraz, 2010; Fernández Suárez, 2018). Desde la presente investigación no se pretenden encajar las prácticas políticas analizadas dentro de algún modelo, sino que la intencionalidad reside en aproximarnos a los enfoques que están orientando el sentido de la integración desde el plano político.

En esta misma línea, Zapata-Barrero (2017) señala tres paradigmas políticos basados en el enfoque de estructura de oportunidades como bases de la gestión de la diversidad cultural, y religiosa en particular. Este enfoque permite detectar las discriminaciones y los conflictos existentes para que los poderes públicos puedan y deban intervenir. El primero de los paradigmas propuestos por el autor sería el político-asimilacionista, que no muestra un cambio en la estructura de oportunidades y se define por no considerar las diferencias sociales y culturales, rechazándolas bajo una imposición cultural. Por ejemplo, en el caso de España, la religión es bastante significativa en esta desigualdad social, particularmente en el ámbito educativo y laboral, ya que la separación del binomio Religión(católica)/Estado es cuanto menos cuestionable. El segundo paradigma señalado es el multicultural, que influye en la estructura de oportunidades bajo las demandas de reconocimiento colectivo, pero diferenciando tales oportunidades entre los diferentes grupos construidos. Y en último punto, señala el paradigma intercultural como un paso más a los anteriores, ya que apuesta por la interacción y el diálogo para fomentar la cohesión social en lugar de la separación.

Por su parte, Guilherme y Dietz (2014) han señalado también la confusión en la utilización de términos como: multicultural, intercultural y transcultural; una confusión que se ha generado por el uso académico y político de los mismos en los diferentes contextos:

Si bien las definiciones de multicultural, intercultural y transcultural tienden a protestar precisamente a favor de suposiciones culturales descentralizadoras y en contra de las universalizantes, algunas teorizaciones de multiculturalidad, interculturalidad y de lo transcultural a menudo tienden a conceptualizar los términos a partir de una perspectiva dicotómica y endogámica, basada en generalizaciones, esencialismos y en la comprensión unilateral de otros puntos de vista. (Guilherme y Dietz, 2014: 22)

Finalmente, se presenta necesario señalar que, a pesar de sus imprecisiones semánticas y de su escaso consenso epistemológico, estos modelos de gestión de la diversidad social no se comportan como “bloques” monolíticos sin relación entre ellos, sino que con frecuencia se presentan entremezclados entre las intenciones y las acciones que se desarrollan, es decir, entre los discursos y las prácticas institucionales.

2.2.3. La convivencia como objetivo de los dispositivos de integración de inmigrantes-extranjeras

Al igual que los conceptos abordados hasta ahora, el concepto de convivencia es otro de los cuales ha tenido una semántica amplia, por sus diferentes usos cotidianos, políticos y académicos. Es relevante este término para la presente investigación pues refiere a un concepto que desde los ámbitos político y académico se relaciona directamente con la gestión de la diversidad y la integración (Olmos y Contini, 2016), y para nuestro caso es un término que aparece muy vinculado al concepto de integración en las políticas, pues con ésta lo que se pretende alcanzar es el objetivo de la convivencia intercultural. La mayoría de los trabajos académicos que presentan esta categoría dentro de las políticas públicas se realizan desde los contextos educativos (Beraza, 2002; Lalana, 2011; Falcón 2013 o Olmos Alcaraz, 2015b entre otras); menos frecuente es encontrar estudios que relacionan este concepto con las políticas de integración o las praxis de integración que se generan desde los poderes gubernamentales u otro tipo de actores. Aunque desde los últimos años ya venimos viendo que muchas de las asociaciones u organizaciones que trabajan con la población inmigrante, directamente o indirectamente, van planteando un horizonte de acción hacia experiencias comunitarias y de convivencia intercultural (Vecina, 2010).

Por tener en cuenta algunas consideraciones a nivel teórico, diferenciamos los conceptos de *coexistencia*, *convivencia* y *convivialidad* para explicar los diferentes matices que algunas autoras han atribuido a cada uno. La diferencia esencial entre los dos primeros términos es la

interacción que se establece entre las personas, en el caso de la *coexistencia* estas relaciones se presentan inexistentes y sólo refleja un estado de cohabitación entre diferentes comunidades o colectivos. La convivencia, por el contrario, es el aprendizaje de vivir con las otras, la aceptación de la diferencia sin el establecimiento de jerarquías (Malgesini y Giménez, 2000). Es un estado que se define en términos de interacción social y de compartir espacios comunes (Vecina, 2010). En este sentido, se han relacionado los binomios coexistencia/convivencia y multiculturalismo/interculturalismo: mientras que el multiculturalismo conlleva la presencia de diferentes comunidades en un territorio sin necesidad de interrelación, en el interculturalismo se presentan los diferentes grupos en interacción, diálogo, en definitiva en convivencia. Esta interacción e intercambio se encuentra en constante negociación y debe ser mediada o regulada para evitar o aminorar los conflictos (Malgesini y Giménez, 2000).

Por otro lado, el concepto de *convivencialidad o convivialidad* (traducido del inglés *conviviality* o *convivial cultures*), fue acuñado por Illich en 1974, definiéndolo como “la libertad individual, realizada dentro del proceso de producción, en el seno de una sociedad equipada con herramientas eficaces” (Illich, 2011: 69). Según este autor el concepto hacía referencia a la disponibilidad social de herramientas para la transformación social, en lugar de que estas herramientas fueran solo alcanzables por los grupos dominantes; en sus últimos usos “ha sido resignificado para referirse al arte de vivir en comunidad, a una actitud, aunque la convivialidad implique convivencia” (Padilla, 2015: 321). La mayoría de las estudiosas de la convivialidad²³ están enfocadas en contextos multiculturales y demográficamente diversos, y su interés principal reside en conocer cómo se construye una convivencia exitosa y las estrategias que se desarrollan para ello (Nowicka y Vertovec 2014, citado en Wessendorf, 2016). Gilroy (2004; 2006), por su parte, utiliza el concepto en el contexto británico para describir a la sociedad multicultural y urbana, y para nombrar esa capacidad de las personas a superar las diferencias sociales (citado en Wessendorf, 2016: 451-452). Este autor señala una *cultura de convivialidad* para el caso europeo de base racista, al seguir estableciendo las mismas lógicas que en la jerarquía colonial transformadas en diferencias culturales imposibles de superar (Gilroy, 2008). En este sentido, Morawska (2014) también señala el reconocimiento de las diferencias como elemento característicos de la convivialidad, puntualizando a su vez “un continuo de puntos de vista y prácticas, que van desde la coexistencia lado a lado sin mucho o sin compromisos mutuos hasta interacciones intensas

²³ Pueden consultarse los trabajos publicados en la revista *Journal of Intercultural Studies*, Vol 37, n.5.

que brindan alegría y enriquecimiento recíproco a las partes involucradas” (p. 359; citado en Wessendorf, 2016: 452)²⁴.

De forma resumida, podemos señalar que, a diferencia de los otros conceptos que reflejan el estado de interrelación e interacción entre diferentes colectivos, convivialidad se refiere a la “capacidad de vivir juntos” (Wise y Noble, 2016: 423), entre grupos construidos como cultural o étnicamente diferentes, incluyendo lo bueno y lo malo de la cotidianidad y superando “la convivencia de tipo festivo y popular” (Contini, 2015: 32). Pero este concepto parece presentarse aparentemente como inacabado; autoras como Padilla, Olmos Alcaraz y Azevedo (2018) lo han criticado por quedarse en un plano teórico y no ser incorporado a la práctica investigadora, y aún menos en la intervención política.

Diferentes formas de organización social, con relaciones positivas y negativas, pueden darse en el mismo contexto “y los patrones de convivialidad cotidianos pueden coexistir con el ‘racismo cotidiano’ (Noble 2011) y la xenofobia (Lee 2002)²⁵” (citado en Wessendorf, 2016: 452). Wessendorf (2016), en este sentido, ha señalado la existencia de tensiones con la llegada de población migrante en relación a la percepción de la propiedad del espacio público. Un ejemplo de nuestro contexto de estudio de este tipo de tensiones y conflictos podemos verlo con la presencia del Islam y sus fieles en el espacio público, lo que es interpretado como una invasión y una agresión a los valores y los aspectos culturales que se vinculan con la idea de “lo nacional”²⁶.

3. Vinculando el sentido de la integración y las lógicas de funcionamiento del racismo

Este apartado es de especial relevancia en el presente trabajo, pues la intención es articular las nociones de integración y racismo atravesadas por el factor religioso en nuestro contexto de estudio. Inevitablemente, cuando hablamos de inmigración hablamos de la nación (Favell, 2006; Gil Araujo, 2006a, 2018b; Sayad, 2008), y cuando hablamos de la nación hablamos de racismo (Balibar, 1991). Dentro del marco nacional, la inmigración y la integración se representan como fenómenos de naturaleza discriminatoria (Gil Araujo, 2018b) y, añadido,

²⁴ Traducción propia

²⁵ Traducción propia

²⁶ Esta idea de vincular lo cultural con lo nacional es desarrollada en más profundidad en el apartado tercero del presente capítulo. Por otro lado, y para conocer más sobre el conflicto de la presencia de diferentes creencias religiosas en el espacio público se puede consultar un artículo que escribí sobre la ruptura del ayuno en el espacio público: Martín-Godoy, P. (2018) Islam y espacio público: una aproximación etnográfico-virtual a la celebración de la ruptura del ayuno (Iftar) en Granada. *Horizontes Antropológicos*, (52), 75-100.

racista. Como venimos perfilando a lo largo de este capítulo, el carácter bienintencionado de la integración puede verse cuestionado si analizamos en profundidad las lógicas que subyacen al mismo para determinar quién se integra y cómo se integra, es decir, bajo qué parámetros se dirige la integración. Teniendo esto en cuenta, y la “biopolítica absolutista” española en relación a la aceptación de extranjeras (Vázquez García, 2009: 16), veremos cómo las lógicas islamófobas y anti-musulmanas forman parte de este cuerpo político.

En relación con la forma de abordar los fenómenos de la inmigración y su integración, en un nivel teórico, se ha señalado el vínculo entre las migraciones hacia Europa de las poblaciones colonizadas en la segunda mitad del siglo XX con el cambio al paradigma culturalista del racismo (Gilroy, 2008). Esto conlleva un aumento de las preocupaciones en torno a lo cultural que se refleja en los planteamientos de las diferentes investigaciones que ponen en el centro los aspectos culturales como elementos diferenciadores. Muchas de éstas continúan reproduciendo diferentes lógicas de racismo presentadas en los términos de choque de civilizaciones (Huntington, 1998), como diferencias, incompatibilidades e intolerancias que se atribuyen a diferentes elementos culturales como naturales. Concretamente, los estudios sobre la integración de colectivos de inmigrantes musulmanes, tanto en un plano cultural-religioso como estructural jurídico-político, o los que se enfocan en la presencia de comunidades de inmigrantes musulmanas en algunos territorios han tomado relevancia en nuestro contexto de estudio en los últimos años²⁷. Esto puede ser resultado de la presencia en aumento de comunidades o grupos de musulmanes y de inmigrantes extranjeras musulmanas en el territorio español²⁸, junto con el aumento de la islamofobia y de las lógicas de funcionamiento del racismo (Wieviorka, 1992, 2007) en los países occidentales.

²⁷ Destacan los estudios sobre comunidades y/o integración de inmigrantes musulmanes de Rosón Lorente (2002), Rosón Lorente y Dietz (2005), Dietz (2002), Garreta Bochaca (2000, 2002, 2019), Lacomba (1996, 2000, 2001, 2005, 2009, 2018), Moreras (2005), Mijares Molina y Ramírez (2008a, 2008b), Abu-Shams (2008), Adlbi Sibai (2010), DePalma y Cruz López (2014), Tarrés y Rosón (2014, 2017); o los estudios e informes sobre población musulmana del Observatorio Andalusi (desde 2003 hasta el último de 2019), y los barómetros anuales realizados por el Ministerio del Interior, encargados a Metroscopia, sobre la comunidad musulmana en España (2006-2011).

²⁸ El primer estudio demográfico de la población musulmana fue realizado en 2011 y en él se muestra un recuento de un millón y medio (1.498.707) de personas musulmanas en España, de las cuales 413.178 son musulmanes con nacionalidad española y 1.085.529 musulmanes con nacionalidad extranjera (Observatorio Andalusi, 2012). A finales del año 2018 encontramos que esta cifra aumenta a casi dos millones de personas (1.993.675), de las cuales 847.801 son musulmanes españoles y 1.145.874 son musulmanes extranjeros (Observatorio Andalusi, 2019). Como se detalla en el siguiente capítulo, las estadísticas sobre religiosidad son complejas en su construcción, por lo que hay que tomarlas como aproximaciones numéricas que fluctúan con el paso del tiempo. También hay que resaltar que a pesar de que las migraciones son un factor determinante en estas estadísticas, no es el único; hay que tener en cuenta las dinámicas de conversión y los procesos de nacionalización.

Ya en los siglos XVII y XVIII se pensó a la inmigración como necesaria para solventar los problemas de despoblamiento; pero bajo el peso de la racionalidad cristiana-católica, se construyó al extranjero como un “doble peligro” pues por un lado amenazaba a las costumbres y principalmente a la fe dominante²⁹, y por otro podía hacer peligrar el estamento o estado de la monarquía (Vázquez García, 2009: 105). Durante la Edad Moderna se consideraban naturales o vecinos de un territorio a las personas que fuesen católicas, vasallas y que estuviesen integradas en la comunidad local (en términos de hábitos y costumbres); formándose de este modo lo que a comienzos del siglo XIX se denominó como “comunidad española” (Herzog, 2003: 27).

La centralidad de esta racionalidad en el pensamiento de Estado es una cuestión difícil de modificar como veremos en el siguiente capítulo; en apariencia se puede pensar que estamos asistiendo a una conversión de Estado secular pero en realidad lo que se están transformando son las estrategias éticas y moralistas que determinan qué es lo correcto y lo incorrecto, lo bueno y lo malo, el bien y el mal. La “tolerancia religiosa” tardó más en darse en España que en otros países europeos que la vieron como un instrumento de repoblación (Vázquez García, 2009: 107). La confrontación de intenciones entre resolver el problema de despoblamiento y el mantenimiento de una sólida cristiandad se vio resuelta en el contexto de la Inquisición española con la expulsión de poblaciones no cristianas, destacando la expulsión de los judíos en 1492 y de moriscos entre 1609-1613³⁰; justificado por la necesidad de extirpar las diferencias incompatibles con la fe imperante e impidiendo que desde entonces las no católicas y las no cristianas pudiesen vivir y ser vecinas en suelo castellano (Herzog, 2003). El Islam y sus fieles se construyeron desde entonces en términos de incompatibilidad y diferencia, la tierra de cultivo perfecta para el desarrollo de un racismo anti-musulmán estructural y de Estado. Se construye de esta forma una imagen del musulmán en la apostasía, la herejía, como traidores, conspiradores contra el reino y como la gran amenaza a la nación cristiana (en términos de población), se constituyen como “enemigos domésticos” (Vázquez García, 2009: 120).

²⁹ De hecho para las primeras extranjeras admitidas en este tiempo era requisito normativo asegurarse que pertenecían a la fe católica y que estuviesen casadas, para asegurar la continuidad de las tradiciones y costumbres locales (Vázquez García, 2009).

³⁰ Se habla de expulsión de los moriscos pero la realidad fue mucho más compleja: algunas personas fueron expulsadas en varias etapas, otras asimiladas forzosamente al cristianismo y otras dispersadas para vivir entre comunidades cristianas; las diferentes acciones que se emprendieron respondían a una lógica racista biologicista basada en la sangre, pero la cuestión era eliminar la diferencia religiosa por suponer una amenaza a la integridad del reino (Vázquez García, 2009).

Hoy en día, esta imagen del Islam y sus fieles sigue en parte vigente bajo la óptica estadocéntrica, eurocéntrica y occidentalocéntrica que construye al Islam y lo musulmán como la principal alteridad de Occidente en general y en el contexto de estudio de esta investigación en particular. Preguntas como: ¿Por qué es necesario integrar el Islam y a las musulmanas? ¿Cómo se ha construido la alteridad de “lo musulmán”? ¿Desde dónde se han impuesto las lógicas de diferenciación y alteridad? o ¿Cómo se (re)producen estas lógicas?, son algunas de las preguntas que han ido guiando los diferentes apartados.

3.1. La integración del factor religioso y la construcción de los/as otros/as inmigrantes y musulmanes/as

Uno de los principales problemas en relación con la integración de aspectos religiosos y que se plantea como un reto en el campo de la gestión de la diversidad, como Zapata-Barrero (2017) argumenta, es la acomodación del Islam en las democracias liberales. Es necesaria una equitativa gestión y una respuesta rápida por parte de los organismos públicos a las demandas de la diversidad cultural, y religiosa en particular, ya que los “hechos vinculados a la religión tienen un componente emocional y de psicología social que afecta directamente a la cohesión y la estabilidad de la sociedad” (Zapata-Barrero, 2017: 52). Las respuestas de los gobiernos europeos a sus diferentes realidades han estado basadas en general en las relaciones entre la Iglesia y el Estado; en las políticas que vinculan la ciudadanía y la identidad nacional (como los famosos test de integración para extranjeros en el caso que nos ocupa); también relacionadas con la concesión de derechos, o más bien de reconocimiento de los mismos en ámbitos como el trabajo o la escuela; y, en la relación entre religión y nacionalismo (Zapata-Barrero, 2017). Este último adquiere relevancia al revisar las relaciones históricas entre los discursos hegemónicos políticos y de los medios de comunicación y la Iglesia católica.

Los principales debates relacionados con la presencia del Islam en las sociedades occidentales se ven esencialmente orientados en términos dicotómicos (Adlbi Sibai, 2016) - compatibilidad/incompatibilidad, modernidad/retrogradismo- y bajo el paraguas de los valores de la liberal-democracia, la libertad de expresión y la igualdad, haciendo hincapié en las cuestiones de género³¹. Como hemos comentado en el apartado introductorio, la frontera de la

³¹ Se presupone que la expansión de derechos y libertades está vinculada a las ideas del gobierno moderno de derechos humanos y democracia (Favell, 2006).

incompatibilidad se encuentra ahora justificada en base a las diferencias de los aspectos culturales y civilizatorios³²:

Como resultado, se nos advierte no sólo de que las culturas mutuamente excluyentes de los nativos y de los recién llegados no pueden ser compatibles, sino también de que cualquier intento equivocado de mezcla o, incluso, simple convivencia pacífica sólo puede llevarnos a la destrucción. Desde esta perspectiva, la exposición de la otredad siempre será peligrosa. (Gilroy, 2008: 256)

En este sentido, han sido muchos los teóricos que han planteado, reafirmado o cuestionado la cuestión de la incompatibilidad de mundos, hablando de lo occidental y de lo musulmán (Lewis, 1990; Huntington, 1993, 1998; Martín Muñoz, 1994; Khader, 1994³³; Sartori, 2001; Said, 2001, 2002; o Inglehart y Norris, 2003³⁴ entre otros). Hoy en día esa división continúa alimentándose, hasta el punto en que se ha construido al Islam y a las musulmanas como la máxima otredad y alteridad de Occidente en general y de la identidad europea en particular³⁵.

³² Desde la década de los noventa aproximadamente, con el surgimiento de la globalización, las sociedades occidentales han justificado la proliferación de conflictos en base a la diferencia cultural (Martín Muñoz, 2012). Esta nueva forma de racismo ha sido nombrada por algunos estudiosos como xeno-racismo, ya que rechaza la condición de extranjería con las características demonizadoras del viejo racismo (Fekete, 2004).

³³ Este autor señala la época de las Cruzadas de la Edad Media como el punto de inflexión en el que la oposición Occidente-Oriente se transforma en Cristianismo/Islam, apareciendo por primera vez la imagen del musulmán como el gran enemigo del occidente cristiano y todos los prejuicios y estereotipos que ello conlleva (Khader, 1994). También, en los siglos posteriores (XVI y principios del XVII) las actitudes de las comunidades cristianas hacia el Islam eran destructoras, pero mostraban dos posiciones diferenciadas: los partidarios de la asimilación de los musulmanes a través de una conversión al cristianismo para acabar con la “irracionalidad”, y los partidarios de la eliminación de estos colectivos. Pero “entre matar lo morisco del morisco o eliminar al morisco mismo, se decidió expulsarlo” (Perceval, 2012: 137).

³⁴ Lewis (1990) fue de los primeros autores que trató de presentar el conflicto irresoluble entre lo que consideraba dos formas de entender el mundo: la occidental y la musulmana. Según este autor, Occidente es el icono del progreso social, económico y político mientras que los países musulmanes son todo lo contrario e incluso rechazan estos avances. Esta oposición se conformó pensando el Islam y Occidente como bloques monolíticos. Bajo estas mismas lógicas, Huntington (1993, 1997) ahondó en esta idea sustituyendo el esquema dual de la Guerra fría –orientalismo y comunismo/occidentalismo y capitalismo- por el del “choque de civilizaciones”. En este caso serían las culturas las que ocupan el lugar de las naciones y adquirirían su propia personalidad, mostrando diálogo, enfrentamientos, choques, etc. A pesar de señalar varias “civilizaciones”, su argumento principal giraría en torno al conflicto irresoluble entre el Islam y Occidente por presentar diferentes sistemas de valores. También Sartori (2001), en esta línea, sostuvo que el mundo musulmán era inintegrable en Occidente por su totalitarismo y el supuesto rechazo a la democracia, tachándolo de esta forma de contraciudadano y bárbaro. Por su parte, Inglehart y Norris (2003) asumían estos presupuestos de forma parcial; no consideraban que las divergencias entre estos mundos fuese en relación a los valores democráticos, sino más bien en cuanto a aspectos relacionados con cuestiones de género. Una de las principales críticas a estas perspectivas la propone Said (2001), quien critica a Huntington por no tener en cuenta los aspectos comunes y los intercambios entre las civilizaciones y señala su “imprudencia en la personificación de unas entidades inmensas llamadas «Occidente» e «Islam»” (p.144), que se construyen en base a supuestas homogeneizaciones identitarias y culturales, y que no tienen en cuenta las diversidades y las dinámicas internas de cada civilización. A pesar de estas críticas, los planteamientos de Huntington han sido utilizados por diversas personalidades políticas e instituciones de poder para justificar su rechazo y odio al Islam; por lo que podemos decir que “el paradigma sigue en pie” (Said, 2001: 147).

³⁵ “(T)odos los elementos culturales pertenecientes al ámbito del islam, incluida la lengua árabe, eran catalogados como regresivos y un obstáculo para la evolución moderna; con ello, se forjaba un imaginario

Martín Muñoz (1994) ya planteó la “mitología cultural” que se había creado en la opinión pública en relación a lo árabe y a lo musulmán en España, justificándose en tres ejes: el primero, la percepción histórica del moro, en el que señala para nuestro contexto de estudio que:

Desde la toma de Granada el horizonte de la vida hispana quedó dominado por la contraposición entre el cristiano y el moro. Lo ajeno será a la vez musulmán y extranjero, de acuerdo con la concepción que de España establecieron los Reyes Católicos: la unidad a través de la homogeneidad cultural y religiosa. Desde ese momento, el moro, convertido en morisco, obligado a asumir otra cultura y a desprenderse de sus señas de identidad, será objeto de desprecio, animadversión e incluso de sátira.(...) serán la víctima propiciatoria de los males que aflijan el país.
(Martín Muñoz, 1994: 280)

Es aquí cuando se empieza a elaborar un discurso homogeneizador de la “comunidad morisca” (Perceval, 2012: 124), cimentándose un Estado-nación “sobre una mezcla de arabofobia, por cuestiones étnicas, y de islamofobia, motivada por razones religiosas” (Agrela y Dietz, 2005: 36). El segundo eje serían las relaciones hispano-magrebíes, en el que señala que tanto las “buenas” relaciones como las tensiones con Marruecos han continuado alimentando “la imagen del moro salvaje, fanático y enemigo” (Martín Muñoz, 1994: 281). Y el tercer punto sería la creación desde el siglo XVI de la imagen del Islam como amenaza. Aquí presenta los dos fenómenos que definen esa imagen del Islam en Europa: la inmigración y el fundamentalismo islámico.

Para Abd al-Jabiri (1994), esta imagen del Islam en la década de los noventa se representaba a través de los árabes, el terrorismo y la inmigración. En este sentido, y resumiendo, podemos apuntar que para el caso de España anteriormente los prejuicios se construían sobre “poblaciones históricamente estigmatizadas” como las poblaciones magrebíes y marroquíes, pero actualmente los prejuicios “abarcan a la población musulmana en general, independientemente del lugar de procedencia de las personas objeto de actos islamófobos” (Rosón Lorente, 2012: 170).

Varias autoras destacan que el miedo genérico a “lo musulmán” se produjo a finales de la Guerra Fría (Martín Muñoz y Grosfoguel, 2012), cuando “lo comunista” dejó de ser una amenaza y había que crear un nuevo enemigo internacional. En este sentido, y como ya se ha

europeo lleno de prejuicios hacia lo islámico y se volvía a excluir autoritariamente su legado intelectual y cultural del mundo de la modernización” (Martín Muñoz, 2012: 40).

apuntado en la introducción de este trabajo, esta definición y alterización de la imagen del Islam despierta con más fuerza tras los ataques del 11S, donde se produjo una tendencia de identificar a las personas en base a una dimensión, la religión (Salaita, 2006; Zayd, 2012), y el auge de los discursos de la guerra contra el terror (Noor, 2012)³⁶; y como consecuencia un aumento de la islamofobia y del racismo antimusulmán, presentando así el Islam y sus seguidores como los principales enemigos de las democracias occidentales (Fekete, 2004; el-Madkouri Maataoui, 2006; Kundnani, 2007; Martín Muñoz y Grosfoguel, 2012). Continúa vivo “el paradigma básico de Occidente contra el resto” tanto en la esfera pública como en los debates académicos (Said, 2001: 145). Este planteamiento conlleva la necesidad de definir los límites de lo que es aceptado y lo que no, de “lo bueno” y “lo malo”: “la construcción de un nuevo enemigo no apunta sólo a designar un adversario exterior, su fin es también prevenir la dinámica interna de las sociedades afectadas y limitar hasta qué punto esas sociedades puedan cambiar (Naïr, 1995: 235)” (citado en el-Madkouri Maataoui, 2006: 114).

Este ambiente combativo y de incompatibilidad se ve subrayado tras cada uno de los últimos ataques terroristas³⁷ perpetrados en Europa generando desconfianza y rechazo de ciertos sectores de población hacia los colectivos y comunidades de musulmanas en general; en otras palabras, se podría afirmar que estos últimos ataques³⁸ hacen que se vuelvan a vincular inmigración y terrorismo (De Lucas, 2015)³⁹, fortaleciendo los sistemas de seguridad

³⁶ El discurso de la guerra contra el terror, siguiendo a Noor (2012), fue creado en la época del gobierno de George Bush como estrategia para ampliar la presencia estadounidense en otras partes del mundo. Este autor analizó el funcionamiento y los efectos de este discurso político y destacó que el concepto de terrorismo y la utilización de estereotipos son dos de los fundamentos de este discurso. Señala los rasgos de este discurso con pretensiones totalizadoras y universalizantes como: el orden mundial monocromo, la violenta frontera entre Occidente y el mundo musulmán, la irracionalidad del otro musulmán y el hermetismo dialógico y el “inmovilismo epistemológico” (Noor, 2012: 93) de los que manejan este discurso.

³⁷ Para el contexto andaluz Rosón Lorente y Dietz (2005) señalaron que “Los atentados no sólo han supuesto un aumento de los sesgados prejuicios que ya se tenían en contra de comunidad árabe y/o musulmana de la región, marcada la distancia cultural y el propio desconocimiento del “otro”, sino que ante el potencial peligro de ser la región andaluza y la ciudad de Granada objeto u objetivo de un ataque terrorista de Al Qaeda, cualquier tipo de reivindicación del espacio territorializado históricamente por la población andaluza supone un ataque en primera persona a la identidad andaluza y nacional.” (p.7).

³⁸ “París (Enero del 2015 y Noviembre de 2015), Estambul (Enero del 2016 y Junio del 2016), Bruselas (Marzo del 2016), Ansbach (Julio de 2016), Niza (Julio de 2016), Berlín (Diciembre de 2016), Londres (Marzo y Junio de 2017), Estocolmo (Diciembre de 2010 y Abril del 2017), Manchester (Mayo del 2017) y Barcelona (Agosto de 2017)” (nota al pie en Martín-Godoy, 2018: 79).

³⁹ Esta vinculación también es percibida en los estudios sociológicos a partir del 2002, donde a pesar del rechazo hacia lo musulmán, se vincula estrechamente a la inmigración musulmana y el terrorismo (Martín Muñoz, 2012). Por otro lado, también han sido vinculadas desde los poderes públicos, como el caso de los servicios de inteligencia nacionales e internacionales que equipararon el ser inmigrante y musulmán con el ser terrorista (Fekete, 2004).

estatales (Fekete, 2004) e inaugurándose así una fuerte corriente de islamofobia⁴⁰ en Europa y en el mundo denominado Occidente en general⁴¹.

Tras estos acontecimientos, se han apuntado dos tendencias de pensamiento en relación al Islam y sus comunidades: por un lado, la idea del “regreso del Islam” como algo inquietante y que despliega una variedad de formas de islamofobia, racismo antimusulmán, arabofobia y morofobia⁴²; y por otro, la concepción de que la pluralidad religiosa es un hecho y la integración de los musulmanes debe hacerse “mediante una ‘hispanización’ o una ‘europeización’ del Islam inmigrado” (Dietz, 2008: 13).

Por su parte, los discursos de élite (Van Dijk, 2003), políticos y de medios de comunicación, también contribuyen a la otrificación y alterización, a la creación de estereotipos de los colectivos de musulmanes y de “lo musulmán” en general, que son trasladados a su vez al imaginario y a la opinión pública. Mayormente, los discursos de los partidos políticos ultraderechistas y derechistas, que cada vez están más en auge en Europa y en España en el caso que nos ocupa⁴³, también se encargan de generar y reproducir esa imagen de terror y oposición del Islam, considerándolo contrario a los valores democráticos y europeos, lo que ha supuesto una de las razones del fracaso de la integración de los colectivos de inmigrantes y nacionales europeos musulmanes, estos últimos presentando un sentimiento de desarraigo hacia la sociedad europea (Zayd, 2012). Esta pretendida incompatibilidad entre el Islam y el

⁴⁰ Algunos estudiosos han determinado la existencia de un tipo específico de racismo cultural (islamofobia) que está aumentando por el discurso dominante contra el terror. (Grosfoguel, 2011)

⁴¹ “(...) En lugar de tomar medidas específicas contra personas con un vínculo demostrable con al Qaeda o sus asociados, están acumulando sistemáticamente información generalizada sobre grupos o comunidades particulares que se consideran riesgos potenciales para la seguridad. (...) Las Posiciones Comunes de la UE sobre la lucha contra el terrorismo instruyen a todos los Estados miembros a que investiguen a todos los solicitantes de asilo para determinar si tienen alguna conexión con el terrorismo, incluido ese notorio apoyo ‘pasivo’ al mismo.” (Fekete, 2004: 8) (Traducción propia).

⁴² La islamofobia es un término que ha sido criticado y debatido en los últimos años, en el contexto de España y otros contextos, y que a menudo se confunde con otros conceptos como maurofobia, morofobia, arabofobia o racismo antimusulmán. Las principales críticas al concepto se han articulado en torno a los aspectos raciales, étnicos o religiosos; pero también por la terminología empleada, los procesos de construcción de identidades, la indebida utilización del término o las discrepancias ideológicas. De esta forma, en España lo que ahora llamamos islamofobia antes era etiquetado como racismo antiinmigrante o xenofobia (Rosón Lorente, 2012). Este autor ha señalado cuatro posturas en relación a la utilización de este concepto: “los que consideran que no existe la islamofobia como tal; los que niegan la islamofobia, pero consideran que sí existe una maurofobia histórica; los que opinan que la islamofobia que se observa en España está fundamentada en la morofobia histórica; y los que analizan y estudian la islamofobia y divulgan este tipo de comportamientos y actitudes.” (Rosón Lorente, 2012: 181). Sobre estos conceptos se reflexiona en el último apartado de este capítulo.

⁴³ En nuestro contexto de estudio podemos destacar, entre otros, los discursos racistas y xenófobos de partidos políticos como VOX, que en las últimas elecciones nacionales y autonómicas andaluzas de 2019 consiguieron varios escaños en los parlamentos (a nivel nacional y regional). Es el primer partido que ha incluido un discurso anti-inmigración e islamóforo en su programa político. Otro ejemplo serían los discursos del Partido Popular (PP) que han contribuido a crear la imagen de los/as musulmanes/as como enemigos/as de la “cultura nacional” (Moreras, 2005).

mundo moderno y la democracia se fundamenta en una inferiorización epistémica de todo lo que tenga relación con el Islam, es decir, en un racismo epistémico (Grosfoguel, 2012).

Los medios de comunicación también son encargados de legitimar esta visión negativa del fenómeno migratorio mediante la utilización de conceptos como “avalancha” “oleada” e incluso refiriéndose a ciertos migrantes como “bárbaros, los nuevos bárbaros o bárbaros del sur” (Santamaría, 2002: 103), y también de alimentar la oposición entre lo español y andaluz por un lado, y lo musulmán por otro (Rosón Lorente, 2002). Estas construcciones son trasladadas al discurso social nunca resaltando ningún tipo de contribución positiva al desarrollo económico y cultural de la zona de asentamiento (De la Fuente, 2006) ni mucho menos teniendo en cuenta el marco regulatorio de derechos humanos. También han sido encargados de promocionar visiones simplistas que vinculan el Islam y lo musulmán con el terrorismo. Esto fue contrastado en un análisis realizado por el-Madkouri Maataoui (2006) en los artículos periodísticos de La Razón, El Mundo, ABC y El País⁴⁴, señalando que existe una coranización o islamización de los discursos otrificadores. Este autor señala algunos de los rasgos discursivos de los medios de comunicación, como son: la literaturalización de los personajes, despojados de la razón y predeterminados por el Corán; el Otro como objeto de discurso en lugar de como sujeto; la generalización del Otro; el Islam como la antítesis de la democracia; la islamización del Otro⁴⁵; la alternancia entre un discurso negativo general y un discurso particularmente positivo o políticamente correcto; y la visión negativa de la historia árabe en España (el-Madkouri Maataoui, 2006; y Taibi y el-Madkouri Maataoui, 2006). De esta forma se construyó una representación del Islam en la prensa española que la caracterizaba como “una religión arbitraria, fantásica, injusta con la mujer, contraria a los derechos humanos, contraria a la modernidad, contraria a la libertad individual, omnipresente y, finalmente, no sólo incompatible con la democracia, sino antidemocrática” (el-Madkouri Maataoui, 2006: 110).

Por otro lado, Navarro García (2012) se ha centrado en las representaciones de las mujeres musulmanas por parte de los medios de comunicación occidentales. A pesar de señalar la falta de presencia y visibilización de estas mujeres en los diferentes medios hegemónicos,

⁴⁴ Estos periódicos son de alcance nacional y algunos se asocian con posiciones ideológicas de izquierdas (El País) y otros con posiciones de derechas (El ABC, El Mundo y La Razón). Esta imagen de los medios viene alimentada por los servicios de inteligencia y la policía, lo que contribuye a generar una “cultura de sospecha contra los musulmanes” (Fekete, 2004: 14) (Traducción propia).

⁴⁵ Aquí se destaca el uso indiscriminado de conceptos como árabe o musulmán. Este uso erróneo de conceptos - como “musulmanes”, “Islam”, “islámico”, etc.- por parte de la prensa también fue destacado en el “Informe Especial 2016. Institución para la observación y seguimiento de la situación del ciudadano musulmán y la islamofobia en España” publicado por el Observatorio Andalusí en 2017.

apunta que han sido representadas bajo un enfoque culturalista etnocéntrico en el que la diversidad del colectivo se ve reducida a la generación de prejuicios y estereotipos que dibujan a la “mujer musulmana” como “la mujer pasiva, la víctima y la velada” (p.147). Estas imágenes se trasladan con la misma intensidad a la opinión pública generando la construcción del Otro árabe, marroquí⁴⁶, inmigrante y musulmán. Todas estas categorías se convierten en difusas a la hora de generar ese enemigo común y contrario al supuesto “nosotros”.

En definitiva, estas generalizaciones no provocan sino el aumento de la distancia entre el “ellos” y “nosotros”, además de la simplificación de identidades y realidades sociales. Pero los procesos de estigmatización son más complejos, dado el funcionamiento de las categorías que interseccionan: clase social, procedencia, pertenencia étnica o cultural, religiosidad, género, e incluso por la presencia de rasgos fenotípicos compartidos por diferentes grupos sociales (Olmos Alcaraz, 2012). Esta visión problematizadora de la presencia del Otro, junto con las construcciones reforzadas a raíz de los últimos ataques mencionados del terrorismo y la consecuente construcción imaginaria sobre el Islam favorecen un clima de terror, represión y cierre de fronteras; así como un rechazo hacia el “otro” musulmán puesto que, como hemos visto, se percibe como una amenaza. Se crea así un espectro en el imaginario social en el que se conciben “ciudadanos de primera y de segunda categoría”, ciudadanos del mundo con más o menos derechos, distanciados socialmente y diferenciados a través de una legislación especial.

Pero lo que parece estar claro es que “las posibilidades de éxito en la integración de las comunidades musulmanas inmigradas en Europa dependen (...) del comportamiento de los países de acogida y sus nacionales con respecto a la aceptación de la cultura y del patrimonio islámicos” (Martín Muñoz, 1994: 283); es decir, se podrá comenzar a hablar de acomodación de los inmigrantes musulmanes en cuanto se dé el reconocimiento social y político de sus derechos por parte de la sociedad civil y de las estructuras políticas. Un ejemplo de la ineficacia en la gestión de las demandas de tales poblaciones lo vemos en los ámbitos educativo y laboral, como la adaptación de los menús escolares o de los horarios de trabajo para dar cabida al rezo o a otras tradiciones, que son percibidos como una amenaza a la

⁴⁶ En una revisión de algunos de los estudios (desde 1990 a 1993) del Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), Izquierdo Escribano (1994) presentaba al inmigrante marroquí como el Otro para la opinión pública española. En los resultados de estos trabajos se presentaba a los colectivos de inmigrantes marroquíes como los principales grupos directamente asociados al imaginario de la inmigración, los menos aceptados para convivir en vecindad y los más señalados como problemáticos para llevar a cabo una integración, por su color de piel, las diferencias culturales y su relación con la delincuencia. Por otro lado, una investigación realizada por la Fundación de las Cajas de Ahorros (FUNCAS), señala que “el 77% de los españoles encuestados piensa en los marroquíes cuando se habla de inmigrantes. Dato publicado en El País, el 22 de enero de 2004” (citado en Navarro García, 2012: 149).

estructura social y su estabilidad. Así “las respuestas políticas públicas a la diversidad religiosa se formulan a través de conflictos iniciales que se deben, en su mayoría, a una falta de reconocimiento público de estas prácticas” (Zapata-Barrero, 2017: 54).

3.2. Principales estudios sobre la integración del Islam, las inmigrantes musulmanas y sus percepciones

Variados son los estudios sobre el Islam o las musulmanas en Europa en general y en España y Andalucía en particular. Estos estudios están desarrollados desde diversas perspectivas, como los que se centran en cuestiones jurídicas, los que se detienen en aspectos sociales relacionados con la convivencia y la cohesión social, los que prestan atención a las actitudes de las diferentes colectividades, o los que se enfocan en el estudio de o con tales colectivos.

Las migraciones a países europeos han determinado diferencias entre las legislaciones y los consecuentes derechos en origen y en destino, sobre todo y específicamente en materia religiosa (Borrás, 1998). El “conflicto oculto” según Borrás (1998) surge en el intento de plurilegislación cuando existe una presencia notable de extranjeros que presionan en la modificación o alteración de la norma por presentar determinadas especificidades socioculturales. Desde el punto de vista jurídico, el proceso de integración de inmigrantes, en este caso musulmanes, conducía a una pérdida de vínculos culturales y religiosos en origen, pues tal integración se hacía efectiva por el mero hecho de adquirir la nacionalidad o la residencia. Así, las respuestas jurídicas han sido insuficientes “(...) puesto que han sido previstas para un tipo de sociedad que ya no responde a una realidad, dejando numerosos vacíos o dando soluciones que no tienen en cuenta la multiculturalidad” (Borrás, 1998: 171).

Para el caso de España, encontramos un gran peso de la tradición católica en la historia política estatal y, como ya he señalado, fue un aspecto central en la construcción de la comunidad de españoles durante el siglo XIX (Herzog, 2003) y continua siéndolo en la política española actual. Hasta la declaración en la Constitución Española del año 1978 que expone que el Estado sería independiente de las confesiones religiosas, la Iglesia era uno de los principales poderes del Estado. Actualmente, a pesar de que este mismo texto constitucional expone en su artículo 16.3 que en función de la religiosidad de la sociedad española se mantendrán las relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y demás religiones; la religión católica se señala como la más numerosa. En este sentido, ya se presenta a España como un país de pluralidad religiosa, pero este reconocimiento es más un formalismo que una realidad:

(...) La idea de pluralismo que se expresa en nuestra sociedad es más descriptiva de la pluralidad de referencias religiosas, que propositiva respecto al reconocimiento de la contribución de estos diferentes cultos a la composición de nuestra sociedad como realidad plural. (Moreras, 2005: 238)

Uno de los ejemplos de los conflictos que plantea a nivel jurídico la integración del Islam en los países europeos puede verse en el debate sobre la prohibición del uso del velo en España⁴⁷, tomando como modelo las políticas desarrolladas en países como Francia (Fernández Suárez, 2018); o en las dificultades para llevar a cabo la oferta educativa del Islam en la educación pública (Observatorio Andalusi, 2019). A pesar de las dificultades que se encuentran para atender y legislar algunas demandas de la población, existen organizaciones y entidades que realizan un papel de mediadores y tratan de visibilizar las demandas y preocupaciones de las diferentes comunidades musulmanas.

En este sentido, Casa Árabe es una entidad pública que funciona como punto de encuentro o diálogo con aspectos del mundo árabe. En un informe realizado sobre la situación de los musulmanes en la Unión Europea en 2007 ya se señalaba la dificultad de obtener datos sobre religión⁴⁸ tanto a nivel nacional como internacional, y el mismo utiliza las variables de nacionalidad y/o etnia para contabilizar a las comunidades musulmanas. También ponen de manifiesto tanto los estereotipos negativos por parte de la población y de los medios de comunicación que son asociados a estos colectivos, como la discriminación y la exclusión laboral, educativa y residencial que dificultan la movilidad social de los grupos.

En otro estudio realizado por el Observatorio Europeo del Racismo y la Xenofobia (EUMC) en diferentes países europeos sobre experiencias de discriminación, racismo y xenofobia, se puso de manifiesto que “en algunos países como España, Italia, Holanda y Portugal, los inmigrantes musulmanes parecen ser más vulnerables a experiencias de discriminación que los no musulmanes” (Casa Árabe-IEAM, 2007: 17). También muestra el informe cómo varias encuestas de opinión, tanto nacionales como internacionales, presentan una imagen negativa de los musulmanes en general que en el caso de España se ha ido acentuando con el paso del

⁴⁷ Estos debates han estado sobre todo relacionados con el uso del velo (niqab) o del burka en espacios e instituciones públicas. García-Vázquez (2013) señala que en el año 2010 el gobierno español pensaba elaborar un proyecto para limitar la visibilidad de simbologías religiosas en instituciones públicas, y para prohibir el uso del velo en los espacios públicos, pero finalmente no llegaron a realizarse los cambios normativos. Sin embargo, en algunas localidades madrileñas, catalanas y andaluzas sí decretaron prohibiciones de uso del velo; órdenes que fueron revocadas por el Tribunal Supremo porque los ayuntamientos carecen de tales competencias. Sin embargo, el mayor conflicto puede aparecer en lo relacionado con la normativa del mundo laboral o con el orden público (Gutiérrez del Moral, 2020).

⁴⁸ En este trabajo se habla de religión, que no de religión, porque lo que interesa son los hábitos, las costumbres y las relaciones sociales que son propias de las personas, más que los presupuestos y las defensas teológicas de las doctrinas.

tiempo⁴⁹. Las mujeres musulmanas son un claro ejemplo de esto, en tanto en cuanto se cuestiona el uso de atuendos como el velo, pensándolas desde Occidente como víctimas de la opresión de su religión⁵⁰. Este informe también detalla las manifestaciones de islamofobia recogidas en diferentes países europeos, algunas de ellas con dificultad de ser identificadas por tipificarse dentro de la bolsa de delitos de odio.

Para el caso de España, SOS Racimo y el Movimiento contra la Intolerancia señalaron una gran cantidad de incidentes entre 2004 y 2005 “algunos de ellos perpetrados por funcionarios públicos” (Casa Árabe-IEAM, 2007: 23). El mismo concluye que “el racismo, la xenofobia y la islamofobia se convierten en fenómenos que se refuerzan mutuamente, y la hostilidad contra los musulmanes se debería ver en el contexto de un clima más general de hostilidad hacia los inmigrantes y las minorías” (Casa Árabe-IEAM, 2007: 26).

Las percepciones del “Otro” y la construcción de imaginarios sociales también se han abordado desde algunos estudios cuantitativos. Revisando diversas encuestas, a nivel internacional y nacional, sobre las opiniones de personas no musulmanas y de personas musulmanas, se expone en uno de los estudios -*Muslims in Europe: Economic Worries Top Concerns About Religious and Cultural Identity*- la diferencia de percepciones, por ejemplo, sobre cómo se valora la adopción de las costumbres de la sociedad de acogida; siendo valorado de forma positiva por las personas musulmanas y de forma negativa por las no musulmanas, se destaca esta diferenciación de percepciones como una “desigual valoración en el esfuerzo de integración” (Lacomba, 2009: 5). Esta diferencia de percepciones se sigue viendo en un segundo estudio -*The Great Divide: How Westerners and Muslims View Each Other*- donde los resultados muestran que las personas españolas no musulmanas perciben las relaciones entre musulmanas y occidentales como malas, mientras que las personas españolas e inmigrantes musulmanas consideran lo contrario; al igual sucede con la vinculación entre Islam y modernidad (Lacomba, 2009).

En general, la mayoría de los estudios que vinculan religiosidad y migración en Europa centran su atención en el caso de los inmigrantes musulmanes (Lacomba, 2009). Esto, como señala, puede ser peligroso porque aparte de volver a señalar a un colectivo y poder caer en el error de la homogeneización, también puede parecer que son las musulmanas inmigrantes y

⁴⁹ Algunos ejemplos sobre estudios que muestran opiniones y actitudes hacia la religiosidad musulmana en el contexto de España se exponen en el siguiente capítulo. Sin embargo, lo que aquí se presenta principalmente son los estudios que visibilizan las opiniones y actitudes de las personas musulmanas.

⁵⁰ “Cuando los valores relacionados con los derechos de la mujer se consideran heredados únicamente en las culturas occidentales, se socava su relevancia universal; Desde este punto de vista, la liberación para las mujeres musulmanas no significa transformar de manera autónoma su propia cultura, sino asimilarla a una cultura diferente.” (Kundnani, 2007: 41) (Traducción propia).

extranjeras las que más dificultades tienen para integrarse. Según Lacomba (2009) la población inmigrante musulmana ha tenido cambios tanto cuantitativos como cualitativos en España, desde sus formas de organización hasta el abanico de nacionalidades o las diferentes formas de practicar la religión.

Los estudios en el contexto español realizados por organismos oficiales se han enfocado principalmente en estudios de opinión de inmigrantes musulmanas o de comunidades musulmanas en general⁵¹. En un estudio realizado por Metroscopia en 2006, sobre las percepciones y los valores de las inmigrantes musulmanas en España, a través de una encuesta, se determinó el grado de integración social a través de su situación de bienestar, su perspectiva sobre España y preguntando si desean vivir en otro lugar. En este estudio se vincula el concepto de integración con la adaptación de estos colectivos a las “costumbres locales” (p.14), señalando este proceso como más exitoso en las que llevan más tiempo en España. También se expone el rechazo percibido por estos colectivos en relación a su religión. En otro estudio realizado por esta misma entidad en 2008 sobre las comunidades de inmigrantes musulmanas en España también se pone en valor el tiempo de residencia o la adquisición de una casa en propiedad como factores que influyen en una mayor integración social. En este estudio, a diferencia del anterior, se tiene en cuenta para medir el grado de integración social: las percepciones de las inmigrantes musulmanas vinculadas a sus sentimientos y a su adaptación a las “costumbres españolas”, las expectativas sobre la sociedad de destino, los valores y el idioma, se presentan como variables importantes para determinar el éxito del proceso. Este mismo estudio en 2011 sigue teniendo las mismas variables en consideración para determinar la integración. El informe pone en duda la existencia de una islamofobia en la actual sociedad española, cuestionando afirmaciones como la de Zapata-Barrero quien señala que “España tiene una tradición histórica de islamofobia que ha sido utilizada para legitimar actitudes negativas contra la inmigración musulmana hacia España” (Metroscopia, 2011: 5). Pone en cuestión la islamofobia porque considera su inexistencia ante “pruebas” como la valoración positiva de las inmigrantes musulmanas de la sociedad de acogida. Sin embargo, y como hemos visto en los estudios realizados por Casa Árabe, la percepción del rechazo y la desconfianza en la construcción de esa otredad siguen siendo factores que son identificados por las personas inmigrantes y musulmanas y que contribuyen a situaciones de discriminación.

⁵¹ Muchas veces nombradas como “la comunidad musulmana”, continuando la reproducción de la lógica homogeneizante e invisibilizando la diversidad de las musulmanas.

El Observatorio Andalusí perteneciente a UCIDE, por su parte, realiza desde 2003 estudios demográficos e informes que realizan un diagnóstico sobre la situación de las ciudadanas musulmanas y la islamofobia en España. En los primeros no solo se recoge la nacionalidad o lugar de origen y la residencia de las personas musulmanas, sino también la presencia de alumnado y profesorado musulmán en las escuelas públicas y las diferentes entidades e instituciones islámicas. En los segundos, los informes de situación, reflejan los diferentes casos islamófobos que han sido identificados, los eventos relacionados con el diálogo religioso y la convivencia, y analizan el panorama político y mediático respecto a temas que guardan relación con las musulmanas o el Islam.

También han sido varias las autoras que han prestado atención en sus estudios a las cuestiones de género, dirigiendo la mirada hacia las discriminaciones de las mujeres musulmanas. Mijares y Ramírez (2008a) se centran en la cuestión del velo o pañuelo (hiyab) como elemento de exclusión y marcador islamófobo en las sociedades europeas. Consideran la cuestión de género central en la construcción de las “diferencias entre musulmanes y no musulmanes” (p.125) y la figura de las mujeres como los sujetos sobre los que recaen principalmente los prejuicios y los estereotipos construidos sobre estas comunidades, mujeres y musulmanas. Estas autoras señalan elementos comunes en la percepción del pañuelo en las sociedades occidentales: la construcción como problema; la construcción como elemento discriminador; y que la discriminación se fundamente en la supuesta incompatibilidad con los valores occidentales y los derechos humanos. También señalan las múltiples discriminaciones (nacionalidad, origen, género, etc.) que sufren las colectividades musulmanas, señalando que no pueden reducirse los análisis del racismo antimusulmán o islamofobia a cuestiones únicamente religiosas.

En esta línea, en un estudio realizado por Dietz (2002) sobre cómo percibían las actitudes de rechazo las mujeres musulmanas en la ciudad de Granada, se expone que en lugar de encontrar un sentimiento de rechazo por parte de la sociedad mayoritaria, lo que se demuestra es “una total ignorancia y un gran desinterés con respecto a los musulmanes” (p.4). En este sentido apunta que:

(...) las mujeres musulmanas tienden a ser representadas como el prototipo de ‘otredad’ de Occidente. Sin embargo, en el transcurso de la reciente feminización de la migración magrebí y particularmente marroquí son precisamente las mujeres inmigrantes -percibidas de forma reduccionista como ‘la mujer musulmana’- las que se convierten en importantes protagonistas del proceso de formación de nuevas comunidades, sean éstas musulmanas, inmigrantes o marroquíes. (Dietz, 2002: 2)

Esta visión estigmatizante también se reproduce desde los discursos de élite, por ejemplo en los discursos de las personas trabajadoras de algunas administraciones públicas, organizaciones y ONG; e incluso se sigue atribuyendo la etiqueta de “mora o moro” a los hijos de inmigrantes, interpretando que dicha etiqueta se asigna en función de ciertos caracteres fenotípicos de los diferentes sujetos (Dietz, 2002).

En resumen, y tras la revisión de los diferentes estudios presentados en este apartado, vemos cómo el reconocimiento de la diferencia en el plano de lo cultural y lo religioso se presenta como un problema a nivel socio-estructural, cuando se construye a un grupo social en términos de exclusión de los valores supuestamente compartidos por la sociedad de acogida y se piensa la integración en términos asimilacionistas. Se genera de esta forma la etnificación y estigmatización de ciertos grupos o colectivos que se construyen como “naturalmente” diferentes, y se presentan diferentes formas de discriminación que sufren las diversas colectividades y que se desarrollan a través de diferentes lógicas de racismo. Estas estigmatizaciones y discriminaciones se encuentran atravesadas, como no podía ser de otra manera, por la cuestión de género.

3.3. Lógicas de funcionamiento del racismo como estrategias clasificatorias⁵²

El concepto de integración, como hemos ido perfilando, atiende a las nociones de cohesión y armonía o paz social pero, como hemos comprobado, existen variadas semánticas que se atribuyen al mismo. Una de las características comunes que podemos apuntar de las diferentes perspectivas es el elemento de la aceptación social y la no discriminación. En este sentido, Delgado (2006) plantea que la retórica buenista de la tolerancia y de lo políticamente correcto, utilizada en mayorías sociales y lo que llamaríamos discursos de élite, que evoca al interculturalismo y al multiculturalismo y pone en valor la diversidad cultural, muchas veces cae en la reproducción del propio racismo que critica:

(...) hoy las producciones ideológicas institucionales retoman su ambigüedad intrínseca y hablan sobre todo de “diálogo entre culturas”, “apertura al otro”, “diversidad cultural” y otras invocaciones abstractas a los buenos sentimientos. He ahí en lo que consisten hoy las nuevas formas de racismo, la argucia fundamental de las cuales consiste en hacerse pasar por lo contrario de lo que son en realidad. (Delgado, 2006: 8)

⁵² Este apartado se nutre de los trabajos presentados en varios congresos junto a las compañeras Antonia Olmos Alcaraz (directora de la presente Tesis) y Luca Sebastiani; estas ideas han sido trasladadas a formato artículo y se encuentran en proceso de publicación.

Aunque en la retórica del discurso hegemónico se excluya el término de raza, no significa que no exista racismo, sino que se presenta de forma discursiva como un “racismo sin raza” (Stolcke, 2001); aquí la categoría “raza” se ve sustituida por otras como “extranjero” o “inmigrante” (Wallerstein y Balibar, 1991)⁵³. Algunos estudios -como los realizados por Balibar (1991) o Stolcke (1995)- han argumentado la existencia de un “racismo sin razas” que se enmarcaría desde la época de la descolonización y que centra su atención en la inmigración. No es un racismo biologicista sino “más enfocado en las incompatibilidades de tradiciones y formas de vida, y en la necesidad de establecer fronteras (físicas e imaginadas)” (Sebastiani et al., en prensa)⁵⁴.

El hecho de problematizar a las migrantes en términos culturales hace que se las atienda desde los gobiernos locales con una intervención diferenciada y particular; la mayoría de estas intervenciones son gestionadas, como veremos, desde las organizaciones no gubernamentales u otras entidades privadas, creándose no solo la diferencia entre el “nosotras” y las “otras”, sino que de esta forma surge la tendencia a privatizar los servicios de atención a la inmigración (Gil Araujo, 2006b).

En este sentido, también se ha denominado “racismo diferencialista” (Taguieff 1987, Taguieff y Priego, 1991) a las formas de discriminación que dibujan culturas naturales y estáticas, que provocan conflictos de forma natural y “fácilmente solucionables” mediante la intervención, pues se (re)conoce y justifica la “aparición de racismo”, de xenofobia o de otras formas violentas y agresivas hacia las “otras”. La lógica establecida parece consistir en que, si algo es identificable, tiene que ser medible y moldeable; es decir, se considera que cuando el racismo puede ser detectado, puede ser intervenido o reconducido para ser reducido o eliminado. Este racismo definido en base a supuestos aspectos culturales no se presenta de forma jerárquica (en apariencia), sino que éstas jerarquizaciones se redefinen en un “racismo de segunda categoría, que se representa como si hubiera aprendido del conflicto entre racismo y antirracismo; como una teoría, políticamente operativa, de las causas de agresividad social.” (Balibar, 1991: 39). Este tipo de “racismo diferencialista” (Taguieff

⁵³ Las lógicas de racismo se manifiestan diferentes según el contexto en el que se producen. Las primeras teorizaciones sobre racismo asociaban la idea de raza a cuestiones biologicistas, pero esta tendencia cambió a partir de los años setenta del siglo pasado donde se comenzó a hablar de “‘nuevo racismo’ (Baker, 1981), ‘racismo diferencialista’ (Taguieff, 1987), ‘neorracismo’ (Balibar, 1991) o ‘fundamentalismo cultural’ (Stolcke, 1995)” (Sebastiani et al, en prensa). Todas estas transformaciones conceptuales atienden a cambios en la forma de teorizar el racismo, y se puede decir que se ha pasado de un paradigma biologicista a uno culturalista sobre el que se apoyan las diferentes dinámicas racistas.

⁵⁴ Este cambio de paradigma que justifica la raza en base a los aspectos culturales tiene su vinculación con las migraciones de los pueblos coloniales hacia Europa (Gilroy, 2008).

1987, Taguieff y Priego, 1991) se presenta como una doctrina o estrategia diseñada por la derecha política francesa para evitar el “mestizaje cultural” y preservar la identidad cultural construida como “natural” y vinculada a la idea de Estado-nación. En este sentido, el fundamentalismo cultural también se presenta fuertemente arraigado a los ideales del Estado-nación (S.XIX), como la nacionalidad y la ciudadanía, aludiendo principalmente a las fronteras y a las diferencias culturales (Stolcke, 2001). La construcción de la identidad europea y nacional es un ejemplo de forjar una cultura compartida con los objetivos de construir fronteras y de mantener una unión política y económica basada en la “retórica de la exclusión” que ensalza la exclusividad cultural de la identidad nacional (Stolcke, 2001), y también en este caso de una forzada identidad supranacional europea.

Resumiendo la cuestión, encontramos que el racismo ha sido teorizado como un “fenómeno social total” con un marcado carácter histórico (Balibar, 1991), como una ideología o doctrina inventada desde Occidente que sustenta y es sustentada por los vínculos entre racismo-sexismo-nacionalismos (Wallerstein y Balibar, 1991) o las conjugaciones de otros “-ismos” (Taguieff y Priego, 2001), generando sistemas de relaciones sociales estructuralmente desiguales. Balibar (1991) ya señalaba la inevitable conexión histórica entre racismo y nacionalismo(s), siendo éste último el escenario perfecto para la aparición del primero (y viceversa). No se trata de dos categorías en las cuales la una surge de la otra, sino que se trata de dos fenómenos fuerte e internamente complementarios. Como consecuencia, se han configurado, mayormente y en los últimos años, modelos que relacionan la identificación del racismo con el antisemitismo nazi, la esclavización de negros en Estados Unidos o las conquistas imperialistas y dominios coloniales⁵⁵. Esta identificación exclusiva de los extremismos o ciertas experiencias históricas como formas de racismo permite negar e invisibilizar otras expresiones y lógicas de racismo hacia determinados colectivos (en este caso inmigrantes), y las diferentes formas que acoge el racismo institucional y estructural⁵⁶.

⁵⁵ De hecho, la primera vez que el término es conscientemente aplicado es con la relación entre nacionalismo y antisemitismo en la Alemania nazi (Miles 1989, citado en Hesse, 2004). Por su parte, la declaración de la Unesco del año 2000 identifica cinco fuentes históricas y estructurales de racismo: esclavitud transatlántica, colonialismo, apartheid, genocidios y xenofobia contra inmigrantes particulares, no nacionales, refugiados y solicitantes de asilo. A pesar de la existencia de víctimas de racismo, no se identifica de forma local (particular). En este sentido, se consideran las ideologías y producciones racistas como resultado de circunstancias sociales y políticas excepcionales, desvinculándolo de todo lo relacionado con la defensa de ideas como la democracia o los derechos humanos (Hesse, 2004).

⁵⁶ Hesse (2004) apunta que el debate sobre racismo institucional surge de forma simultánea a los antifascismos en Estados Unidos y la Unión Europea después de la II Guerra Mundial. Señala que el fallo de teóricos del racismo como Macpherson y Scarman reside en obviar las herencias coloniales del racismo occidental en sus estudios sobre las implicaciones sociales y conceptuales del racismo. En este sentido y como ejemplo, no solo la violencia policial sería el resultado de las prácticas de racismo institucional, sino que también la propia

Las formas de excepcionalidad que se le otorgan al racismo son entendidas como contrarias a los valores universales de las democracias liberales occidentales, como si fuese algo que ocurre fuera de las fronteras culturales occidentales (Hesse, 2004). En otras palabras, podemos apuntar que el racismo es reconocido de manera excepcional pues hoy en día “sus expresiones se han hecho indirectas e implícitas” (Taguieff y Priego, 2001: 5). Existen principalmente cuatro elementos relacionales entre el racismo y el nacionalismo: el racismo como “caldo de cultivo” para la proliferación de nacionalismos; el nacionalismo definido en términos de “etnicidades ficticias”; los procesos de racialización dirigidos a determinados colectivos; y el establecimiento de las fronteras exteriores e interiores de las comunidades nacionales que se presentan como resultado de esa igualdad nacional (igualdad con respecto a la nacionalidad) (Balibar, 1991). En definitiva, se puede señalar que las desigualdades se naturalizan en función de la lógica nacionalista.

En relación a los planteamientos teóricos presentados, serían los diferentes aspectos esencializadores de la(s) cultura(s) (vestimenta, costumbres, religión, idioma...) los que vienen a reemplazar las tradicionales justificaciones biológicas del racismo (Sebastiani y Martín-Godoy, 2020) dentro de un marco de pensamiento nacional. No se trata de una sustitución total, sino que determinados marcadores, tanto físicos, culturales, como de otro tipo, se encuentran interrelacionados a la hora de servir como identificadores de diferentes pertenencias étnico-culturales o, mejor dicho, de los grupos construidos como étnica y culturalmente diferentes. Esta forma de exclusión produce la naturalización del conflicto, es decir, concibe de forma “natural” que las personas rechacen lo que consideran ajeno o extraño a lo considerado propio, nacional, “del territorio”. Esto responde a una jerarquización social que es consecuencia de lo que se denominan procesos de racialización (Grosfoguel, 2004). En este sentido “cualquier marcador de un grupo humano es susceptible de ser racializado y ser usado como excusa para articular relaciones de discriminación racistas.” (Olmos y Serrano, 2018: 10); aunque históricamente las poblaciones que más han sufrido el racismo han sido las construidas como inferiores-subalternas y no blancas. Por ello podemos señalar que los procesos de racialización que dan lugar a formas de racismo se articulan de manera muy diversa, con lógicas de funcionamiento distintas y dispares según los contextos geo-políticos y espacio-temporales (Olmos y Martín-Godoy, 2018). Poner en el centro los procesos de racialización a la hora de teorizar el racismo puede parecer algo extenso e

formulación de las políticas y el trato burocrático-administrativo forman parte de estas prácticas de discriminación.

indeterminado, pero se presenta ventajoso en términos epistemológicos pues permite identificar formas de discriminación menos visibles, establecer comparaciones históricas en las diferentes lógicas racistas e identificar la interseccionalidad en estos procesos de racialización (Olmos y Serrano, 2018; Olmos Alcaraz, 2020).

Otro punto a destacar en las estrategias clasificatorias del racismo es en relación con la cuestión del colonialismo, también señalada por varios estudiosos del racismo, considerando que las dinámicas de colonialidad y decolonialidad han estado ausentes en las formas de comprender e interpretar los fenómenos (Hesse, 2004; Bhambra, 2007; Meer, 2018) y de alguna manera se encuentran insertas en las lógicas de formulación e implementación de políticas públicas (Solomos y Back, 1994; Mijares y Ramírez, 2008b; Mayblin, 2014; o Meer, 2018 entre otros). En este sentido Hesse (2004) señala que “el concepto eurocéntrico de racismo universaliza la particularidad de una preocupación liberal occidental distintiva con el fascismo racializado y oscurece la relación cultural entre liberalismo, colonialismo y racismo (Hesse, 2004; Sayyid, 2003)”⁵⁷ (p.136). Meer (2018), por su parte, resume algunas caracterizaciones de varios trabajos académicos de finales del siglo XIX que ayudaron a constituir este conocimiento basándose principalmente en cuatro fundamentos coloniales: lo conductual vinculado a lo biológico; la diferencia cultural justificada en lo biológico; la diferencia biológica como fuente de conflicto individual y estatal; y las capacitaciones atribuidas a las diferentes razas. En este sentido las ciencias sociales europeas han dirigido “sus investigaciones sobre racismo en términos ideológicos y de excepcionalidad” (Hessen, 2004: 136)⁵⁸. Ejemplo de ello es el caso de la sociología, desde donde tradicionalmente se han abordado las cuestiones de raza y etnicidad como problemas de estratificación social o de identidad, es decir que “raza y etnicidad se toman como aspectos sociales y no como aspectos del sistema” (Bhambra, 2016: 961)⁵⁹.

Resumiendo, podemos apuntar que las estrategias políticas están condicionadas por los debates académicos (Solomos y Back, 1994), a veces generando “relaciones de reciprocidad” (Rose y Miller, 1992: 182); y que ambos han obviado el reconocimiento de la influencia de las dinámicas coloniales (Hesse, 2004; Bhambra, 2007; Meer, 2018). De esta forma, algunos de los estudios del siglo XX realizados por “científicos sociales blancos” han reducido el racismo a cuestiones individuales y patológicas en lugar de pensarlo como “fuerzas

⁵⁷ Traducción propia

⁵⁸ Traducción propia.

⁵⁹ Traducción propia. Para conocer más sobre el vínculo entre el colonialismo europeo y el surgimiento de la sociología como disciplina, ver Bhambra (2007).

estructurales que produjeron sistemas sociales racistas” (Twine y Gallagher, 2008, citado en Meer, 2018: 14)⁶⁰. Esta forma de reducir el racismo o incluso proclamar su desaparición es una de las grandes críticas que se han hecho a los estudios poscoloniales (Meer, 2018). A la hora de investigar sobre racismo se pone mayormente el foco en las causas (políticas-estructurales) y en las consecuencias (prejuicios, estereotipos y otros tipos de violencias). Por un lado se vislumbra como un proyecto sociopolítico a escala mundial pero, por otro lado, también se teoriza como un “conjunto de conductas” y de prácticas sociales que provocan discriminación, intolerancia, temor y odio (Taguieff y Priego, 2001: 6). Esta perspectiva ausente de la historia colonial, y por tanto de memoria histórica, es limitadora a la hora de teorizar y analizar el racismo, puesto que deriva en un racismo epistémico que se retroalimenta de la creación de un enemigo común en Occidente. Como ya hemos visto, el Islam y sus seguidores se construyeron como el enemigo irreconciliable de Occidente y, como se ha argumentado anteriormente, se comenzaron a desplegar estrategias de rechazo y repulsión hacia determinadas colectividades musulmanas. La religión se erigió como el marcador diferenciador por el que se justifican algunas lógicas racistas y los colectivos musulmanes fueron etnificados (Kundnani, 2007).

Siguiendo con las estrategias clasificatorias del racismo en nuestro contexto, como hemos señalado más arriba, existe una confusión pero también un debate en torno a los conceptos como xenofobia, maurofobia, morofobia, arabofobia, islamofobia o racismo antimusulmán (Rosón Lorente, 2012). Para esclarecer un poco el asunto, diremos que en el contexto internacional-europeo el término islamofobia se utilizaba a finales de los ochenta para describir las situaciones de odio, hostilidad y discriminación contra el Islam y las musulmanas; traducándose a efectos prácticos “en una exclusión de éstos de la vida económica, social y pública de una nación, al tiempo que son víctimas de discriminación y persecución (Comission of Bristish Muslims and Islamophobia, 1997)” (citado en Mijares y Ramírez, 2008a: 123). En el contexto académico español, sin embargo, este concepto comenzó a utilizarse alrededor del año 2000, cuando las comunidades islámicas eran visibles, y ocurrieron diferentes episodios de violencia contra las comunidades musulmanas⁶¹; inicialmente estos acontecimientos en el país fueron identificados como “actos racistas, de xenofobia antiinmigrante y de prejuicios antimoro”, y una década después y de forma excepcional se analizaron como actos islamófobos (Rosón Lorente, 2012: 180). La morofobia

⁶⁰ Traducción propia.

⁶¹ Señalamos los casos de Ceuta (1995), El Ejido (2000),y Ca n’ Anglada y Premià de Mar (2001-2002).

o maurofobia se han utilizado como alternativas al concepto de islamofobia por considerar que el racismo en este caso no es hacia la religión del Islam sino por la visibilización de las musulmanas (Rosón Lorente, 2012).

Desde las construcciones de otredad que partieron del periodo de la conquista cristiana en España, podemos apuntar la existencia de “una mezcla entre arabofobia e islamofobia” dando como resultado lógicas morofóbicas (Agrela y Dietz, 2005; Rosón Lorente, 2012: 182). Esta cuestión se presenta compleja y confusa ya que las identificaciones como “árabe” o “musulmán” se basan en diferentes marcadores físicos y visibles que se asocian a la idea de la “musulmanidad” construida desde la lógica blanca occidental⁶². Por este motivo algunos autores prefieren el uso del término racismo antimusulmán (Fekete, 2004; Salaita, 2006; Kundnani, 2007; Mijares y Ramírez, 2008). La islamofobia no siempre afecta a personas de religión musulmana, y en lugar de miedo como indica el sufijo (-fobia) parece más representar el odio hacia determinados colectivos (Salita, 2006). En este sentido, consideramos que la islamofobia en España se asienta principalmente en la “«maurofobia» preexistente que está mucho más relacionada con la arabidad que con el islam” (Mijares y Ramírez, 2008b: 392).

⁶² “Ciertas características físicas se asocian icónicamente con una etnia árabe inventada y la patología conductual innata de sus constituyentes (en este caso, terrorismo). Por tanto, el terrorista genérico puede ser identificado como árabe sin ser nombrado” (Salaita, 2006: 260).



CAPÍTULO 2.

CONTEXTO SOCIAL Y POLÍTICO DE LA INVESTIGACIÓN

Este capítulo recoge las diferentes legislaciones, reglamentos y orientaciones que se presentan en diferentes niveles de gobernanza -europeo, nacional, autonómico (regional) y local-, atendiendo a una lógica *transescalar* (García, Álvarez y Rubio, 2011), en materia de integración social de migrantes, extranjeras y musulmanas, para nuestro caso. No se trata de un traspaso o traslado lineal de ideas y prácticas, sino que se trata de un proceso a través del cual se interpretan y se traducen las intencionalidades y las racionalidades entre los diferentes niveles político-administrativos. Por ello, lo que aquí presento es una revisión pretendidamente cronológica y de “arriba-abajo” de las diferentes políticas en esta materia para vislumbrar estas relaciones y conexiones entre los diferentes niveles administrativos y de análisis. El cómo se piensa la migración y el cómo se actúa sobre ella se posiciona oficialmente en la óptica de la migración sur-norte, es decir, teniendo en cuenta principalmente las migraciones de los países denominados del “tercer mundo” hacia ese “primer mundo” (Gil Araujo, 2002).

Las diferentes políticas públicas que se elaboran desde los diferentes niveles dirigen el proceso de integración social y son el resultado de cómo se interpreta la gestión de la diversidad y, por lo tanto, la diversidad misma. Para centrarnos en estos colectivos de inmigrantes y musulmanas, se presenta tras la revisión normativa y legislativa relacionada con la integración de inmigrantes, una introducción de cómo se articula la diversidad religiosa en España, desarrollando una aproximación a la institucionalización del Islam en este contexto. Entendemos como “institucionalización” el proceso por el cual se otorga a algo un carácter de institución. Finalmente, se hace un intento de aproximación a los datos sociodemográficos de estas comunidades⁶³ en el contexto de estudio y se muestran algunos estudios relacionados con las percepciones sobre la religiosidad musulmana en España y Granada.

1. Tecnologías para la integración de inmigrantes y extranjeras en el contexto de estudio

En este apartado se desarrollan los epígrafes relacionados con los dispositivos y mecanismos de integración en los diferentes niveles administrativos que se relacionan para nuestro contexto de estudio: europeo, estatal, autonómico (andaluz) y local (ciudad de Granada).

⁶³ Hay que nombrar la problemática de encontrar fuentes fidedignas que reflejen con exactitud los datos sobre religiosidad; son más una cuestión de tendencia de aproximación al contexto. Algunos estudios, como veremos más adelante, consideran las estadísticas de origen o nacionalidad para determinar la cifra de inmigrantes musulmanes y musulmanas.

1.1. ¿Hacia dónde se dirige la integración? Recomendaciones y directrices europeas

Las estrategias relacionadas con la integración de inmigrantes que se apuntan desde la Unión Europea han variado con el paso del tiempo. Esta entidad supraestatal es la que, bajo sus orientaciones y recomendaciones de carácter no vinculante en términos jurídicos, dirige las diferentes políticas y normativas que se desarrollan en los niveles inferiores (estatal, regional y local).

A partir de los años setenta es cuando se comienzan a desplegar diferentes políticas de integración en los países europeos con más tradición en la inmigración (Sebastiani, 2011), pero se convierte en una tendencia la vinculación con los aspectos nacionales; por lo que conviene analizarlas dentro del marco de construcción nacional “cuyos efectos son la creación de un auténtico sujeto interior, poseedor de ciertos derechos y normalidades, y un inauténtico y sospechosos outsider, el impostor que debe ser siempre diferenciado del verdadero ciudadano. Otros, integrables o no, pero siempre distintos” (Gil Araujo, 2018b: 113).

Aunque es desde el *Programa de la Haya*, adoptado por el Consejo Europeo en 2004, cuando se apunta a la integración de inmigrantes como una prioridad y una preocupación de los Estados miembro para poder aprovechar el carácter positivo de la inmigración⁶⁴. Las preocupaciones de este programa han estado centradas principalmente en cuestiones de control migratorio y seguridad fronteriza, resaltando la necesidad de una mayor coordinación entre la UE y los Estados miembro (García Juan, 2015), y ubicándose dentro de un marco más amplio de políticas de justicia, libertad y seguridad (COM [2005] 184 final), surgido desde el *Tratado de Ámsterdam* (1997). Posterior a este tratado y anterior al Programa de la Haya, encontramos el *Consejo Europeo de Tampere* (1999), el cual plasma la necesidad de una normativa común de integración de nacionales de terceros países que residan “legalmente”⁶⁵ en la UE⁶⁶, que promueva la igualdad entre las ciudadanas comunitarias y las

⁶⁴ El Consejo en la Comunicación 2003/336 ya señaló que ese aprovechamiento (en términos económicos) solo podría realizarse si las personas migrantes se encuentran integradas (Illamosa Dausà, 2011). En esta misma Comunicación se expone de forma más determinada que las medidas de integración tienen que trascender del ámbito económico-laboral “a las cuestiones vinculadas a la diversidad cultural y religiosa, la ciudadanía, la participación y los derechos cívicos y políticos.” (García Juan, 2015: 95).

⁶⁵ Utilizo comillas por ser una expresión fluctuante y la expresión utilizada en el informe de este Consejo.

⁶⁶ La noción de integración que se consideraba en este Consejo hacía referencia al liberalismo de la UE, poniendo en el centro el estatus de residencia como la condición básica de la integración; a partir de este momento, la integración no es vista como un proceso que se desarrolla a través de la concesión de derechos, sino que se entiende como un proceso (de asimilación) para conseguir determinados derechos (Sebastiani, 2014).

no comunitarias; pero también de desarrollar un sistema de asilo común, la necesidad de gestionar los flujos migratorios y colaborar con los países de origen se muestran como los fundamentos de este Consejo (López Pich, 2007). Es en este momento cuando se produce el cambio de visión, la integración se comienza a interpretar como una responsabilidad de “los y las que llegan” (Gil, 2006a y 2009; Sebastiani, 2014)⁶⁷, y se comienza a definir en términos de bilateralidad (Fernández Suárez, 2018).

En este nivel, la inexistencia de una base jurídica para la integración de inmigrantes hace que éste ámbito sea delimitado normativamente por otras regulaciones relacionadas con las autorizaciones de residencia, con la lucha contra la discriminación o con las políticas de empleo o de inclusión social (López Pich, 2007)⁶⁸. A partir de aquí, inicios del presente siglo, es cuando surge el interés de generar una coordinación de las diferentes políticas en materia de integración social entre los países miembro, puesto que anteriormente éste había sido un asunto únicamente abordado desde el ámbito estatal (Sebastiani, 2014). Eso sí, una de las cosas que están claras para los organismos europeos es que la integración sigue siendo competencia directa de los Estados miembro, y que ellos juegan un papel moderador y orquestador.

Por otro lado, las lógicas de pertenencia (inclusión-exclusión) de “lo europeo” germinan sobre un terreno en el que hay que tener en cuenta las influencias históricas y actuales del colonialismo y la descolonización (Hansen, 2002). Estos procesos históricos no solo han participado en la construcción de las identidades nacionales de los Estados miembro, sino que han influido notablemente en la construcción de la noción de Europa y lo que significa pertenecer a esos territorios, es decir, la identidad europea:

⁶⁷ Desde aquí se comienza a gestar la idea de una “integración activa” (o cívica), vinculada cada vez más con la idea de ciudadanía cívica: “La integración cívica trasciende la integración social de los individuos que han pasado el filtro de las políticas de acceso, conectadas a criterios de racionalidad económica y necesidades del mercado (Gómez, 2010).” (citado en García Juan, 2015: 92).

⁶⁸ En este sentido, los servicios jurídicos de la UE concluyeron que se podían financiar acciones para la integración “pero sólo si estas acciones estaban orientadas a facilitar el cumplimiento, por parte de los nacionales de terceros países, de determinadas condiciones para la obtención del título de residente”, como pueden ser los cursos de idiomas o el aprendizaje de los valores europeos y estatales (López Pich, 2007: 227). Las directivas en relación a las temáticas mencionadas serían: 2000/43/CE del Consejo, de 29 de junio de 2000, relativa a la aplicación del principio de igualdad de trato de las personas independientemente de su origen racial o étnico; 2000/78/CE del Consejo, de 27 de noviembre de 2000, relativa al establecimiento de un marco general para la igualdad de trato en el empleo y la ocupación; 2000/750/CE Decisión del Consejo, de 27 de noviembre de 2000, por la que se establece un programa de acción comunitario para luchar contra la discriminación (2001-2006); 2000/86/CE y 2003/109/CE del Consejo, de 25 de noviembre de 2003, relativa al estatuto de los nacionales de terceros países residentes de larga duración. Estas dos últimas destacadas por intentar equiparar el estatuto de los migrantes de terceros países al de los ciudadanos de los Estados miembro, pero bajo requerimientos del cumplimiento de ciertas condiciones de integración (García Juan, 2015).

Aunque las relaciones y la dominación coloniales tradicionales facilitarían algunos de los pasos iniciales dados hacia la integración en Europa Occidental, son las extensas transformaciones globales, en parte puestas en marcha por la descolonización, las que parecen haber tenido la influencia más decisiva e inmediata en la formación de la Unión Europea actual. Por tanto, como la lucha por la independencia y la descolonización obligaría a las potencias coloniales a reconsiderar el futuro de sus imperios, se puede demostrar, a su vez, que la construcción de una Comunidad Europea ha obtenido importantes incentivos de este giro de los acontecimientos. Lo haría, en parte, porque la integración europea ofrecía formas para que las potencias coloniales compensaran y se ajustaran a las cambiantes circunstancias políticas y económicas provocadas por la descolonización. (Hansen, 2002: 493)⁶⁹

De esa forma no se pueden perder de vista estos procesos históricos, sobre todo la descolonización, en la construcción de la noción de integración que se defiende desde la UE, ya que las relaciones coloniales son influyentes en los requisitos que se establecen desde los Estados a las migrantes de las colonias. Como venimos viendo, existe una lógica de separación entre lo que se consideran políticas destinadas al control migratorio y las destinadas a la integración. En este sentido Sebastiani (2015) analiza las lógicas de la colonialidad que sustentan las políticas migratorias y de integración. Las políticas de control migratorio y de integración se encuentran dominadas por las lógicas de la colonialidad del poder y del saber respectivamente; manifestándose la primera de forma más directa, apunta que la división entre la inmigración y la integración es ficticia y forma parte de una “tecnología de poder/saber”, a pesar de que discursivamente se mantenga tal diferenciación (Sebastiani, 2015: 548). Cuestión que como veremos también se traslada a las “tecnologías nacionales”, es decir a los dispositivos y estrategias de integración.

Desde comienzos del presente siglo, las instituciones europeas persiguen “un marco supranacional común” en materia de integración de inmigrantes para delinear los principios que van a orientar y a dirigir las políticas de integración de los diferentes países miembro (Sebastiani, 2011: 1701). Este marco está enfocado en dar las pautas necesarias para conseguir una integración social “eficaz”; y bajo estas orientaciones y recomendaciones europeas que instruyen el proceso, los países “deben” actuar a la hora de gestionar la cuestión de la inmigración y la integración a nivel nacional y local⁷⁰.

⁶⁹ Traducción propia

⁷⁰ Hay que señalar que “no todas las categorías de migrantes son objeto de medidas de integración: conforme con el régimen fronterizo establecido en Schengen (1985) y la definición estado-céntrica de la ciudadanía

En esta línea, el Consejo Económico y Social Europeo (CESE), en el año 2002, realizó un Informe sobre inmigración, asilo e integración social, en el que señalaba la ineficiencia de las acciones destinadas a la integración social de inmigrantes, remarcando la urgencia de un “programa-marco” comunitario (López Pich, 2007). El primer intento de coordinación es la red de *Puntos de Contacto Nacionales sobre Integración (PCNI)* de ese mismo año 2002, donde se comienzan a compartir las primeras informaciones y “buenas prácticas”⁷¹; de estos intercambios surgen unos manuales, actualmente existen tres ediciones: 2004, 2007 y 2010, *sobre la integración para responsables de la formulación de políticas y profesionales*, donde los países de mayor tradición migratoria funcionan de ejemplo para los que tienen menos experiencia (Sebastiani, 2014: 262). Esta exportación de prácticas políticas relacionadas con la integración ha hecho que las medidas adoptadas por los diferentes países sean cada vez más restrictivas y asimilacionistas, como es el caso de los famosos test o pruebas de integración⁷². Desde esta visión restrictiva, cada vez más compartida y normalizada por los países miembro, se muestra a través de la naturalización de los programas o cursos de integración social que se desarrollan en algunos de estos países, un concepto de integración que está justificado en base a aspectos culturales fundamentalmente (Carrera, 2006).

A partir del 2003 se aceptó por parte de la mayoría de los Estados miembro la adopción del método abierto de coordinación (MAC), para promover los intercambios de información e intentar generar una convergencia política en materia de integración, aunque este método no consideraba la participación de las administraciones regionales y locales (Illamosa Dausà, 2011). En esta línea, y como resultado de los intercambios comentados anteriormente, destacamos que en 2004 el Consejo de Ministros de Justicia y Asuntos del Interior aprobó los once *Principios Comunes Básicos sobre la Integración (PCB)*⁷³, en los que se destaca la

Europea dada por el Tratado de Maastricht (1992), éstas políticas se dirigen exclusivamente a los «nacionales de terceros países en condiciones de residencia legal» (Sebastiani, 2014: 260)

⁷¹ Lo que se plantea como una buena práctica no está determinado, sino que depende del modelo de cada sociedad, “los PCB pueden ser más «inclusionistas» o más «exclusionistas» en función del valor que cada país otorgue a sus prácticas.” (Illamosa Dausà, 2011: 173). Sebastiani (2015), por su parte, señala este concepto como un “encubrimiento ideológico de la racionalidad neoliberal implícita en el Marco Europeo para la Integración” (p.544).

⁷² Como ya se ha señalado, desde el presente siglo XXI “la lógica integracionista se ha radicalizado” y lo que antes se consideraban facilitadores de integración, ahora se conciben como “premios” a la buena integración (Gil Araujo, 2018a: 116).

⁷³ Para más detalle consultar Illamola Dausà, M. (2011). Los Principios Básicos Comunes como marco de la política de integración de inmigrantes de la Unión Europea y su incorporación en la política española de inmigración. *Revista de Derecho Comunitario Europeo*, 15(38), 155–182. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3738325&info=resumen&idioma=SPA>.

Anterior a éstos, España planteó en la *Primera Conferencia Interministerial sobre Integración* la necesidad de mantener las culturas y las lenguas de origen de los y las migrantes, pero esto chocaba frontalmente con la concepción y las intenciones dirigidas a la integración que se basaban principalmente en el idioma y en el

integración como un proceso dinámico y bidireccional, la necesidad del respeto a los valores de la UE; el empleo, el idioma y la educación como tres pilares fundamentales de la integración. También se manifiesta la igualdad de acceso a bienes y servicios, la interacción con la población europea, el respeto a la diversidad cultural y religiosa o la participación política como aspectos para que se dé la integración social. Estos principios fueron ratificados en 2014 por el mismo Consejo y de ellos se interpreta que la igualdad de acceso a los bienes y servicios, la participación de los inmigrantes en el sistema democrático y en las medidas de integración, la práctica de sus culturas o religiones, o la interacción en los escenarios de la vida cotidiana, se convierten en elementos que contribuyen de forma positiva a la integración de los inmigrantes. Los PCB tenían como objetivo ayudar a los Estados a gestionar la integración, generados como una especie de guía para la evaluación de las acciones de los diferentes niveles administrativos, en ningún momento presentando un carácter legislativo vinculante (Illamosa Dausà, 2011). En definitiva, estos principios configuraron un consenso mínimo para la orientación de las políticas de integración (Ortega Pérez, 2018). Aunque las principales críticas a éstos se basan en los planteamientos abstractos y contradictorios, como por ejemplo la declaración de bidireccionalidad del principio n.1 que se ve cuestionada o menoscabada por los principios n.2 y n.4 que atienden a aspectos de asimilación cultural (Sebastiani, 2014a: 269).

La primera respuesta a estos principios, señalada por Cachón (2008), la encontramos en el 2005 con el *Programa Común para la Integración. Marco para la integración de los nacionales de terceros países de la Unión Europea (COM [2005] 389)*, en el cual se define la integración bajo un proceso bidireccional y de ajuste mutuo (entre inmigrantes y ciudadanas europeas), el respeto a lo anteriormente señalado en los principios comunes y, resaltando la necesidad de conocer las instituciones de la sociedad de acogida y de promover la igualdad de condiciones en el acceso a los bienes y servicios, poniendo en valor la interacción social para el beneficio de la integración. Esta Comunicación también proponía acciones para coordinar las acciones nacionales y comunitarias (García Juan, 2015). Este programa es sustituido en 2011 por la *Agenda Europea para la Integración de los Nacionales de Terceros Países (COM [2011] 455 final)*, un documento que recoge diferentes críticas a los objetivos de integración que no han sido cubiertos por los países miembro y, en un intento de mejorar el proceso de integración, propone algunas recomendaciones a los diferentes actores

aprendizaje de los valores europeos, democráticos y relacionados con los derechos fundamentales (López Pich, 2007).

implicados en el proceso: la primera guarda relación con el aprovechamiento de la inmigración, esto se plantea en términos de beneficios demográficos y económicos para los países. La segunda recomendación hace referencia a la corresponsabilidad, pero haciendo hincapié en la voluntad de las migrantes para integrarse. Se propone un aumento de la participación de las inmigrantes a través de medidas “como el apoyo al aprendizaje de idiomas, las medidas de introducción, el acceso al empleo, la educación y la formación profesional y la lucha contra la discriminación” (COM [2011] 455 final). El mercado laboral se presupone como el medio más efectivo para la integración. También se propone “más intervención a nivel local” en las zonas urbanas más discriminadas y vulnerables, mejorando la cooperación de los diferentes niveles administrativos⁷⁴, y el apoyo económico de la UE a las medidas de intervención local. Finalmente sugiere “la participación de los países de origen” en las medidas destinadas a la integración, poniendo como ejemplo la preparación con información y formación antes de iniciar la migración, apoyando a las migrantes en destino a través de las embajadas y preparando el retorno temporal o definitivo. En resumen, exponen una corresponsabilidad tanto de la sociedad receptora que se tiene que comprometer a la acogida, es decir a transformarse en sociedad de acogida; como de las personas migrantes que tienen que tener la voluntad de integrarse, otorgando un mayor peso de responsabilidad a esta parte. Por otro lado, se marcan las pautas para seguir trabajando en materia de integración de inmigrantes en los diferentes niveles, señalando de nuevo la necesidad de una mayor cooperación y coordinación, el intercambio de prácticas y de información a través de herramientas europeas, y la mejora en la construcción de bases de datos estadísticas sobre las migrantes y sus condiciones. En este sentido se han establecido cuatro indicadores para la evaluación y la comparación de la integración: “empleo, enseñanza, inclusión social y ciudadanía activa” (COM [2011] 455 final, 2011: 14)⁷⁵.

Previamente, en el año 2007, el Consejo estableció el *Fondo Europeo para la Integración (FEI)* durante el periodo 2007-2013 formando “parte del programa general «Solidaridad y gestión de los flujos migratorios»” (2007/435/CE)⁷⁶. En éste se establecen los criterios para

⁷⁴ Por ejemplo, la Comunidad Valenciana que ha firmado acuerdos entre los niveles local, provincial y regional como el “Pacto por la Inmigración” y el “Pacto Local de Integración” (COM [2011] 455 final).

⁷⁵ Pueden consultarse las estadísticas relacionadas con estos indicadores en la siguiente página web: https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Migrant_integration_statistics

⁷⁶ Este fondo, que cuenta con 825 millones de euros a repartir en ese periodo entre los países miembro, es una de las primeras financiaciones de carácter estructural destinadas a la integración de inmigrantes y la segunda financiación más destacada; el fondo mayor está destinado a las fronteras exteriores, después a la integración, tras éste encontramos el fondo destinado a los refugiados y finalmente a la expulsión y al retorno (López Pich, 2007).

repartir los fondos europeos destinados tanto a acciones nacionales, como transnacionales y europeas. Posteriormente y para cumplir con los objetivos de dialogar y compartir las prácticas relacionadas con la integración social entre los diferentes países, la Comisión en colaboración con el Comité Económico y Social Europeo (CESE) crea el *Foro Europeo sobre Integración (2009)*⁷⁷, desde donde se pone en marcha el *Sitio Web Europeo sobre Integración*⁷⁸.

Otro hito a destacar en materia de integración de inmigrantes a nivel europeo es el *Tratado de Lisboa (2009)*, a partir del cual se expone en el primer punto del *artículo 63 bis* que:

La Unión desarrollará una política común de inmigración destinada a garantizar, en todo momento, una gestión eficaz de los flujos migratorios, un trato equitativo de los nacionales de terceros países que residan legalmente en los Estados miembros, así como una prevención de la inmigración ilegal y de la trata de seres humanos y una lucha reforzada contra ambas. (BOE-A-2009-18898)

Además, el Parlamento y el Consejo pueden establecer medidas de fomento y de apoyo a las acciones propuestas por los Estados miembros “con exclusión de toda armonización de las disposiciones legales y reglamentarias de los Estados miembros” (2007/C 306/01). Por su parte y en relación con lo señalado anteriormente, en el *Programa de Estocolmo (2010)* también se reconoce que el éxito de la integración facilita el aprovechamiento de la inmigración; se considera el empleo como el factor más importante en el proceso; y, el Consejo propone a la Comisión que apoye los esfuerzos de coordinación y de intercambio de los Estados miembro (2010/C 115/01).

En el año 2016, el Consejo Europeo adoptó las Conclusiones del Consejo y de los Representantes de los Gobiernos de los Estados miembros sobre la integración de los nacionales de terceros países que residen legalmente en la UE, invitando a los Estados miembro a centrar sus esfuerzos en los que identifican como “prioridades nacionales”⁷⁹ en lo que se denominó el *Plan de Acción para la Integración de nacionales de Terceros Países*

⁷⁷ Este Foro, tras sus once ediciones desde 2009 a 2014, se transforma en el Foro Europeo de la Migración a partir del 2015. Para conocer sobre el funcionamiento del mismo consultar Sebastiani 2014a y 2015.

⁷⁸ <https://ec.europa.eu/migrant-integration/>

⁷⁹ En general medidas de prevención de integración en origen y destino, haciendo hincapié en la educación, el idioma y el mercado de trabajo; o la lucha contra la discriminación y el fomento de las relaciones interculturales, el acceso a los servicios básicos (vivienda, sanidad, educación y servicios sociales en general), la promoción de los valores europeos, apoyo a organizaciones con “vistas” a la integración, entre otras.

(COM [2016] 377 final)⁸⁰. También en 2017 se lanzó lo que se llama “Empleadores juntos para la integración”, una iniciativa para dar visibilidad y poner en valor a los empleadores que contratan a ciertos migrantes y lo beneficioso que resulta tal acción.

Actualmente, en la web de la Comisión Europea se expone que la política de migración que se encuentra aún en proceso de desarrollo tiene como objetivo “establecer un marco para la migración legal⁸¹, teniendo plenamente en cuenta la importancia de la integración en las sociedades de acogida.”⁸² (European Commission, 2020). En definitiva, se entiende la legalidad de la inmigración en los términos que marca la demanda del mercado laboral, la migración considerada ilegal es la que se persigue y se criminaliza considerándose parte del entramado mafioso y de trata de seres humanos.

Otra plataforma europea para la coordinación de las políticas de integración y para facilitar la gobernanza multinivel es el Comité Europeo de las Regiones (CDR), fundado en 1994 y reforzado tras el Tratado de Lisboa; en él se produce un encuentro de diferentes miembros a nivel regional y local de los diferentes países -veintiocho en concreto- que componen la Unión, para formular recomendaciones y realizar propuestas políticas relacionadas con la integración. Actualmente participan veintiún miembros locales y regionales elegidos por el gobierno nacional para representar a España, de un total de trescientos cincuenta miembros entre todos los países. Este Comité en 2012 pronunció su intención de construir un conjunto de indicadores para medir y comparar los diferentes progresos de integración en los diferentes países (Martínez de Lizarrondo et al., 2016)

Finalmente, como última y más actual medida de orientación a los diferentes países que tiene entre sus objetivos prioritarios la integración social encontramos la Estrategia Europa 2020. Este objetivo está vinculado con el de reducción de la pobreza y el mercado de trabajo; concretamente se expone la prioridad de generar una agenda para integrar a los inmigrantes en la población activa “con el fin de que puedan explotar plenamente su potencial” (COM [2010] 2020 final).

⁸⁰ En la web sobre integración señalada anteriormente se pueden consultar las diferentes acciones que se han desarrollado para implementar dicho Plan y las que aún están en curso: <https://ec.europa.eu/migrant-integration/main-menu/eus-work/archive/actions>

⁸¹ “Las medidas de la UE sobre inmigración legal cubren las condiciones de entrada y residencia para ciertas categorías de inmigrantes, como trabajadores altamente calificados sujetos a la ‘Directiva de la Tarjeta Azul de la UE’ y estudiantes e investigadores. La reunificación familiar y los residentes a largo plazo también están previstos.” (Traducción propia) (European Commission, 2020).

⁸² Traducción propia

En definitiva, podemos resumir que en las dos últimas décadas se ha puesto de manifiesto a nivel institucional europeo la necesidad de gestionar la integración y de encauzarla en unos patrones estratégicos de intervención “para que el proceso sea exitoso y la diversidad pueda convertirse en prosperidad” (Sebastiani, 2011: 1704); pero también hay que exponer que se han endurecido las políticas de asilo y de control de las fronteras como consecuencia de esas lógicas neoliberales y racistas que subyacen a estas prácticas gubernamentales basadas en dificultar tanto los accesos a los territorios como los reconocimientos de derechos⁸³.

Sebastiani (2011), en su revisión sobre la normativa europea de integración, señaló algunas racionalidades políticas comunes dentro de esta lógica europea (-izante), entre ellas: la definición de integración en términos culturalistas y de desigual corresponsabilidad, “la racionalidad neoliberal opera de nuevo en el sentido de individualizar los mecanismos de responsabilización” (p.1705); el sujeto inmigrante se perfila como sujeto neoliberal, percibido en términos de rentabilidad económica; la necesidad imperante de gestionar la inmigración desde una perspectiva funcionalista; y la participación sin participación de las personas migrantes. Según este autor, el concepto de integración que construyen las instituciones europeas proviene de “un imaginario moderno-colonial y eurocéntrico” (Sebastiani, 2015: 541-542). A pesar de que la retórica de las instituciones europeas en relación a la integración difiere aparentemente de las lógicas asimilacionistas de algunos Estados miembro, se determina la colonialidad del poder y del saber (más el segundo) de forma sutil a través del discurso sobre los valores europeos, por ejemplo (Sebastiani, 2015). Esta forma de articulación política hace que se naturalice “el hecho, históricamente innegable pero producto de decisiones políticas, de que las políticas de control migratorio son hoy día el cimiento sobre el que se construyen las demás intervenciones dirigidas a la migración no comunitaria.” (Sebastiani, 2015: 547). De hecho, el espacio Schengen por ejemplo, que limita la libertad de movimiento dentro del espacio europeo desde 1995, convierte esta movilidad en un factor estratificador generando desigualdades entre las migrantes comunitarias y las no comunitarias (Gil Araujo, 2006b).

Se puede señalar que ha habido un avance cualitativo en relación a la integración en la UE de inmigrantes de países no comunitarios, sobre todo desde la aparición de los PCB y del Fondo Europeo para la Integración, pero no que estos avances sean suficientes ni vinculantes a nivel

⁸³ Ejemplos de esto serían el reciente acuerdo entre la UE y Turquía, relacionado a la gestión de la mal llamada “crisis de refugiados” (De Lucas, 2016), y los diferentes muros que rodean las fronteras de la Unión Europea. De hecho, este sería el único punto en el que se ponen de acuerdo los diferentes países en la construcción de la política común de inmigración (Pinyol, 2019).

legislativo de lo que podemos nominar como una política europea de integración. En este sentido, Pinyol (2019) apunta que la política de inmigración europea se encuentra inacabada y presenta una constante tensión entre “la lógica estatal y la dinámica supranacional”. Las ideas expuestas en este apartado son los presupuestos que se encuentran intrínsecos en los planteamientos supranacionales y que, como veremos en los siguientes apartados, son los que funcionan de guía para los diferentes niveles de gobierno.

1.2. Siguiendo los pasos de Europa: la normativa estatal vinculada con la integración social en España

Como ya señalábamos en la introducción de la tesis, la normativa en España también se enmarca en los presupuestos de control, integración social y cooperación al desarrollo (Ortega Pérez, 2018). Esta visión se comenzó a perfilar con la entrada de España en la Unión Europea en 1986 y el posterior cambio de patrón migratorio, por el que se pasó de ser un país de emigración a tomar más relevancia el fenómeno de la inmigración. También se ha señalado anteriormente que las directrices europeas funcionan como orientaciones no vinculantes, asumiendo que la competencia política y jurídica depende de cada uno de los Estados miembro de la UE; es decir, la toma de decisiones en materia de inmigración corresponde a los Estados pero está condicionada por los vínculos supranacionales europeos (Gil Araujo, 2006b). A pesar de las consideraciones europeas que determinan la competencia de la integración en el ámbito estatal, en el contexto de España, las políticas de integración son elaboradas por el gobierno central pero el desarrollo de las acciones vinculadas es relegado a las Comunidades Autónomas (CCAA) (que serían los gobiernos regionales) y a las administraciones locales, bajo la corresponsabilidad del gobierno central. Por lo que, en este caso, el Estado es el encargado de elaborar un marco legislativo general que sirva de orientación para las acciones desarrolladas desde las administraciones regionales y locales. Sin embargo, y a diferencia de la integración social, la competencia del control fronterizo sí es asumida únicamente por la administración central. En las dos últimas décadas hemos asistido a un proceso de delegación de la Administración pública en cuanto a la gestión de los servicios sociales, cayendo el peso de ésta en las organizaciones no gubernamentales y las empresas privadas, generándose un sistema mixto de prestación de servicios sociales y una privatización de la asistencia y la atención a la población migrante (Gil Araujo, 2006^a, Ortega

Pérez, 2018)⁸⁴. En la actualidad podemos señalar que los principales actores influyentes en las medidas de integración serían actores políticos y sociales como los sindicatos, los partidos políticos, las entidades de apoyo a inmigrantes y las asociaciones de inmigrantes (Fernández Suárez, 2018).

Las políticas de integración y los planes y programas dirigidos a la integración o a la gestión de la diversidad han sufrido en los últimos años un cambio de enfoque en su articulación, por ejemplo mostrando especial interés en la *bidireccionalidad* de los procesos de integración de los inmigrantes. Pero vamos ver a continuación que este paradigma no se manejaba desde el inicio, sino que fue a partir del 2007 cuando se produjo un cambio de perspectiva gracias a la participación en la elaboración de los planes de otras entidades y profesionales.

En un inicio hay que tener en cuenta que la Constitución Española (CE) de 1978, vigente en la actualidad, en su artículo 13 ya establece que “las libertades” de las personas extranjeras serán dirigidas en “los términos que establezcan los tratados y la Ley”, y que el derecho a participar social y políticamente en “los asuntos públicos” será diferente de lo establecido para las personas ciudadanas españolas (CE, 1978). En el artículo 148 se presenta que las CCAA podrán asumir las competencias en materia de Asistencia Social y Sanidad⁸⁵; y en el artículo 149 punto segundo del mismo texto se expone que la “Nacionalidad, inmigración, emigración, extranjería y derecho de asilo” (CE, 1978) serán competencias exclusivas del Estado. Por lo tanto, la regulación en materia de extranjería corresponde al Estado mientras que tanto la competencia en materia de integración como la concesión de permisos de trabajo corresponde, en los casos de Cataluña y Andalucía, a los gobiernos autonómicos (Fernández Suárez, 2015a)⁸⁶.

Aunque la primera ley de Extranjería fuese en 1985, momento en el que la inmigración se problematiza y se convierte en un tema central en la política nacional (Agrela y Dietz, 2005), los primeros intentos de gestión de la diversidad o de “integración” se llevaron a cabo durante los años noventa, percibiendo la inmigración como un problema de seguridad nacional y

⁸⁴ “Se supone que la atención a la población inmigrante se ofrece a través de las administraciones públicas, como parte integral de los servicios de bienestar social cuyo carácter es universal. Si bien se configura como una red primaria de provisión de servicios básicos que debiera de funcionar como la puerta de entrada al sistema de bienestar, la práctica más habitual ha sido la de derivar hacia la puerta trasera de las agencias no gubernamentales.” (Gil Araujo, 2006b: 15)

⁸⁵ Aunque la “municipalización de la asistencia” social comenzó en España con la Constitución de 1812 y la Ley de Beneficencia del año 1822, que unos años más tarde introdujo la “estructura tripartita” –municipal, provincial y estatal- para llevar a cabo la gestión de las competencias (Gil Araujo, 2006a: 280).

⁸⁶ Estas dos Comunidades Autónomas, mediante las reformas de sus estatutos, lograron adquirir más responsabilidades y control en el ámbito laboral (Fernández Suárez, 2015a). Posiblemente esto se deba a que son dos territorios históricos con mayor tradición de inmigración.

cultural, e incluso estigmatizado como un peligro para el funcionamiento de la democracia (Gil Araujo, 2006a, 2010)⁸⁷. Estos propósitos, llamémoslos “integradores por definición”, comienzan a fraguarse sobre todo con “un proceso extraordinario de regularización” a través de la *Proposición no de Ley* en 1991 (Laparra y Martínez de Lizarrondo, 2003: 51)⁸⁸. Es en esta década cuando las administraciones públicas “diseñan un marco normativo y referencial que organiza las prestaciones e intervención social ‘directa’ con inmigrantes a través de las políticas sociales” (Agrela, 2006: 7), pero que se encuentra ausente de toda estrategia holística de integración, vertebrándose su sentido a través del mercado de trabajo (Martínez de Lizarrondo et al., 2016; Fernández Suárez, 2018). Así surgió en diciembre de 1994, tras la aprobación del Consejo de Ministros, el *Plan para la Integración Social de los Inmigrantes (PISI)* como el primero de los planes a nivel estatal, que a pesar de señalar derechos sociales y civiles de la población migrante, no abordaba la cuestión de la integración en su complejidad ni la coordinación entre las diferentes administraciones (Laparra y Martínez de Lizarrondo, 2003). A través de éste y del RD 490/1995 (Soriano-Miras, 2011) se puso en marcha el Foro para la Integración Social de los Inmigrantes⁸⁹ “-órgano consultivo del Gobierno- y el Observatorio Permanente de la Inmigración (OPI), instrumento para monitorizar la inmigración y la integración y sugerir políticas.” (Illamosa Dausà, 2011: 174). La cooperación entre los diferentes niveles de gobierno en este caso se lleva a cabo por tres entidades principalmente: la Comisión Interministerial de Extranjería, la Conferencia Sectorial sobre Inmigración y el Foro para la Integración Social de los Inmigrantes (European Commission, consulta el día 12 de enero de 2020).

Se puede interpretar que desplegar tales dispositivos (leyes) y herramientas (programas y recursos) refleja la inquietud de control a través de la reproducción de la idea de Estado-

⁸⁷ Ya Gil Araujo (2006b) en sus análisis sobre los planes autonómicos de integración en Madrid y Cataluña señaló la tendencia a subrayar la importancia de los aspectos culturales de la población migrante en la definición política de integración.

⁸⁸ Hemos presenciado varios procesos extraordinarios de regularización de migrantes extranjeras: En 1991 bajo el gobierno del PSOE; en 1996 por el PSOE; en el año 2000 por el gobierno del PP; y en 2005 también bajo el gobierno del PSOE (Kostova, 2006). Estas regulaciones extraordinarias pueden interpretarse como una solución rápida a la incapacidad gubernamental de gestionar las migraciones en relación con el mercado laboral, es decir, como una especie de “parches” a una gestión migratoria cada vez más restrictiva y menos consonante con las demandas del mercado laboral.

⁸⁹ Nació en el año 1995 pero fue desarrollado finalmente por el RD 3/2006, de 16 de enero, por el que se regula la composición, competencias y régimen de funcionamiento del Foro para la integración social de los inmigrantes -reformado por el RD 1164/2009-. Este Foro está compuesto por representantes de asociaciones de inmigrantes, actores sociales y autoridades públicas de los diferentes niveles administrativos; y tiene como objetivo promover la participación e integración de las personas inmigrantes. El trabajo en el Foro se organiza a través de tres comisiones: de educación y conciencia social; de empleo e igualdad de oportunidades; y de multiculturalidad y cohesión social (European Commission, consulta el día 12 de enero de 2020).

nación, que se vincula con la construcción de identidades y alteridades. Que las políticas de integración se enfoquen en desarrollar mecanismos y estrategias para que a las migrantes se les imponga un aprendizaje de las normas, costumbres y aspectos culturales considerados de la sociedad de destino, “convierte a estas políticas en auténticos dispositivos de control y selección de flujos migratorios” (Joppke, 2007: 6, citado en García Juan, 2015: 93). Es a través de este entramado normativo y legislativo cómo las personas de origen migrante no comunitario se convierten en los principales sujetos objeto de intervención a nivel político justificado por la necesidad de integrarse para reconocer ciertos derechos (Sebastiani, 2014a). Por lo que es a partir de esta etapa cuando realmente comienza a construirse el entramado para la integración social de inmigrantes.

En esta línea, hay que situar la *LO 4/2000 de 11 de Enero sobre Derechos y Libertades de los Extranjeros en España y su integración social* como el primer intento real de marco regulatorio de integración de los inmigrantes y de política migratoria “seria y rigurosa” (Soriano-Miras, 2011), posiblemente también forzada porque la presencia de los colectivos de migrantes extranjeras estaba siendo más visible en el territorio nacional⁹⁰. Esta entendía “una concepción utilitarista de la inmigración reducida a su papel de suministrador, más o menos eventual, de mano de obra en función de las necesidades inmediatas del mercado laboral” (Soriano-Miras, 2011: 690). Pero por otra parte supuso un gran avance en relación a los derechos de los extranjeros en situación administrativa regular e irregular pero que, posteriormente mediante las sucesivas reformas, se han ido reduciendo. Estas reformas a la ley de extranjería, LO 8/2000⁹¹, LO 11/2003, LO 14/2003⁹², LO 2/2009⁹³, LO 10/2011, RD

⁹⁰ Como ya he señalado, la LO 7/1985 se establece como la primera ley de extranjería. En el 1999 la población extranjera residente en España era un total de 748.954 personas (2% del total de población). En el año 2000 un total de 923.879 personas (seguía siendo el 2% del total de población). Y en el 2001, un año posterior a la implantación de la ley, eran un total de 1.370.657 (3% del total de población), siendo a partir de este momento cuando se registran los incrementos superiores al periodo anterior al año 2000. En 2002 suponen un 5%, en 2003 un 7% y en 2004 un 8% del total de la población (INE, 2004, consulta en Noviembre de 2020).

⁹¹ Esta reforma, llevada a cabo por la mayoría absoluta de un partido de derechas (Partido Popular), supuso una reducción del carácter social de la LO 4/2000 para centrarse en el control de flujos y la diferenciación de inmigrantes en base a la regularidad/irregularidad (Soriano-Miras, 2011); se puede apuntar que ésta supuso un retroceso hacia los postulados de la Ley de 1985 (Fernández Suárez, 2018).

⁹² Hasta aquí las reformas han puesto un mayor esfuerzo en consolidar una política de inmigración y control fronterizo que en reforzar la integración social (Illamosa Dausà, 2011; Fernández Suárez, 2018). De hecho, con ésta se interpreta que los cuerpos y fuerzas de seguridad del Estado tendrán acceso a los datos del padrón municipal, donde se encuentran registradas migrantes en situación de irregularidad (Gil Araujo, 2006b).

⁹³ En esta reforma se comienza a entender la inmigración como permanente, se habla de la prevención de conductas racistas y xenófobas, se plantea fortalecer la integración con las políticas transversales ciudadanas y con el apoyo entre los diferentes niveles administrativos; el Real Decreto de 2011 sigue en esta línea (Illamosa, Dausà, 2011; García Juan, 2014). Pero también a lo largo del texto reformado se percibe una reducción de la bidireccionalidad al otorgar más responsabilidad de integración a la persona inmigrante y extranjera, y una constante diferenciación “entre el ser extranjero y el ser nacional” (Soriano, 2011: 695). Es a partir de esta

2393/2004⁹⁴, RD 557/2011, RD 16/2012 y RD 844/2013 se han enfocado mayormente en aumentar el control de fronteras y la lucha contra la inmigración irregular⁹⁵, defendiendo en sus términos la integración de los “inmigrantes legales”⁹⁶. Como dato de interés cabe mencionar que la LO 4/2000 fue impulsada por el gobierno del Partido Popular (PP), y que sus reformas se han diseñado y han entrado en vigor bajo los gobiernos del PP y del Partido Socialista Obrero Español (PSOE): las dos primeras reformas con carácter de Ley y las dos últimas con carácter de Real Decreto fueron llevadas a cabo por el gobierno del PP; y las dos últimas reformas con carácter de Ley y las dos primeras con carácter de Real Decreto por el PSOE.

Otro hito de la política migratoria en esta etapa de reformas de la ley de extranjería es el segundo de los planes desarrollados, el Programa Global de Regulación y Coordinación de la Inmigración en España 2000-2004 (GRECO), que puso en valor la contribución positiva que trae la inmigración a la sociedad receptora (Illamosa Dausà, 2011). Este programa fue criticado por presentar carencias de coordinación entre las administraciones, y de definición del propio proceso integrador (Laparra y Martínez de Lizarrondo, 2003), de esta forma se ha enmarcado en una terminología asimilacionista y unidireccional (Gil Araujo 2002, 2006b; Fernández Suárez, 2018). Los objetivos de este programa se basaban principalmente en la regulación y el control fronterizo de las inmigrantes extranjeras antes que en otros aspectos de las políticas migratorias (Agrela y Dietz, 2005; Gil Araujo, 2006b). Se habían destinado más recursos a las políticas de control que a las de integración, posiblemente como consecuencia del cambio de área gestora, que pasó de ser asunto del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales a ser gestionado desde el Ministerio de Interior (Izquierdo, 1996; Agrela y Dietz, 2005; Laparra y Martínez de Lizarrondo, 2003; Fernández Suárez, 2018).

En resumen, se podría decir que la política migratoria hasta la fecha se caracterizó por no saber abordar la cuestión de la irregularidad y dirigirse solo a la regularidad; por priorizar la

reforma cuando se reconoce el “esfuerzo de integración” como un complemento voluntario a tener en cuenta para la renovación del permiso de residencia, el arraigo o la adquisición de la nacionalidad española (Fernández Suárez, 2018).

⁹⁴ En esta regulación se predispone el arraigo como una vía para obtener permisos de trabajo y/o residencia y se determina que las autonomías serán “las encargadas de certificar la adecuada integración social de los extranjeros en situación administrativa irregular” (Fernández Suárez, 2015a: 46); aunque finalmente esta tarea ha quedado relegada a los Servicios Municipales (Fernández Suárez, 2018).

⁹⁵ Aquí podemos volver a hablar de la cuestión de los muros de la UE, o concretamente para el caso de España, de las vallas de Ceuta y de Melilla en la frontera con Marruecos, pero no me centraré en esta cuestión ahora.

⁹⁶ Para conocer en profundidad el contexto sociopolítico de las reformas así como una comparación entre las mismas, consultar Soriano, R. 2011. Análisis sociológico de la Ley 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social. Sus reformas (8/2000, 11/2003, 14/2003, 2/2009) y su implicación social.

represión ante la intervención social de las personas migrantes extracomunitarias; por la falta de coordinación entre las diferentes administraciones; por la agresividad discursiva mediática que relaciona los temas migratorios con términos como irregularidad, delincuencia o invasión, y traslada ese imaginario a la opinión pública e institucional; por que la responsabilidad de la atención a las migrantes recae en las entidades no gubernamentales, los sindicatos y las asociaciones de inmigrantes; y por la falsa consideración de que la cooperación al desarrollo disminuye la inmigración (Laparra y Martínez de Lizarrondo, 2003).

En el texto de la ley de extranjería vigente -LO 2/2009- se expone que “España está firmemente comprometida con la defensa de los derechos humanos, por lo que los poderes públicos deben favorecer la plena integración de los inmigrantes en nuestro país y garantizar la convivencia y la cohesión social entre los inmigrantes y la población autóctona” (Preámbulo 3 LO 2/2009). Esta reforma tiene entre sus objetivos consolidar la integración social como uno de los pilares centrales de la política de inmigración y mejorar la coordinación entre las acciones de los diferentes niveles administrativos. En el *artículo 2 ter. Integración de los inmigrantes* del mismo texto, se indica que las Administraciones Públicas deben incorporar de forma transversal el objetivo de la integración social en las diferentes políticas públicas y que

Especialmente, procurarán, mediante acciones formativas, el conocimiento y respeto de los valores constitucionales y estatutarios de España, de los valores de la Unión Europea, así como de los derechos humanos, las libertades públicas, la democracia, la tolerancia y la igualdad entre mujeres y hombres, y desarrollarán medidas específicas para favorecer la incorporación al sistema educativo, garantizando en todo caso la escolarización en la edad obligatoria, el aprendizaje del conjunto de lenguas oficiales, y el acceso al empleo como factores esenciales de integración. (BOE-A-2009-19949)

Como podemos interpretar, en este párrafo se comienzan a delimitar las diferentes acciones a las que se tiene que dirigir la integración, influenciadas por la esencia de los ya citados PBC, y que se resumen en acciones destinadas al conocimiento de los valores de la sociedad receptora. Para llevar a cabo la coordinación entre el ámbito estatal y el autonómico, se utiliza la Conferencia Sectorial de Inmigración (art. 68), que genera programas de acción bienales. “Esta corresponsabilidad entre administraciones públicas de la integración de inmigrantes se acentúa desde el año 2000 hasta la actualidad” (Fernández Suárez, 2015a: 47). Lo que también es necesario señalar es que esta Ley y sus reformas han tenido como objeto

de aplicación a las personas migrantes extracomunitarias, y que se han posicionado “más como una visión cercana al control que a la integración, con independencia de que dicha palabra aparezca en el título de la misma” (Soriano-Miras, 2011: 691).

Sumado a la normativa nacional mencionada hasta ahora encontramos diversos decretos y órdenes que se encargan de regular otras cuestiones de extranjería que se relacionan muy fácilmente con el sentido que se le pretende a la integración, como son las prestaciones por retorno y otras gestiones administrativas -RD 1800/2008; Orden PRE/1803/2011; O INT/3321/2011-, la tramitación de visados -O AEC/4004/2006-, los medios económicos que las personas extranjeras deben demostrar a la entrada al país -O PRE/1282/2007-, los criterios de la carta de invitación a extranjeros -O PRE/1283/2007-, las contrataciones en origen -O ESS/1/2012; O ESS/2825/2012; O ESS/2445/2013; O ESS/2505/2014; O ESS/2811/2015; O ESS/1975/2016; O ESS/1309/2017- o la Resolución de junio de 2017 que expone los criterios de autorización de residencia temporal de menores y la estancia de los monitores, de origen saharauí, dentro del marco del Programa “Vacaciones en Paz 2017” (Gobierno de España, 2019). También las legislaciones relacionadas con la adquisición de la nacionalidad española⁹⁷, el derecho de asilo⁹⁸ o las legislaciones para luchar contra la discriminación⁹⁹ tienen un papel importante en el proceso de integración social de las inmigrantes nacionales de terceros países; aunque la adquisición de la nacionalidad no hace que desaparezca la condición de inmigrante (Sayad, 2008), ya que esta condición trasciende los límites administrativos y se refuerza bajo lógicas de carácter socio-cultural. Pero no nos detendremos en profundidad en estas legislaciones puesto que serían objeto de estudio de otras o futuras investigaciones; en la presente nos centramos, como ya se ha señalado, en la revisión y

⁹⁷ Leyes 51/1982; 29/1995; 36/2002; 40/2006; 52/2007; 12/2015 y 19/2015 (Comisión Europea, 2020). Aquí es necesario también nombrar que para adquirir la nacionalidad española por residencia hay que pasar, entre otros requisitos a cumplir, los famosos “Test de Integración”, “expresión del nexo entre el orden migratorio y el orden nacional” (Gil Araujo, 2018b: 123). Tras la Ley 19/2015, de 13 de julio, de medidas de reforma administrativa en el ámbito de la Administración de Justicia y del Registro Civil han derivado en dos pruebas: una en la que se pone a prueba el nivel de conocimiento del español y, otra basada en un examen de Conocimientos y Cultura Sociocultural de España (CCSE). La adquisición de la nacionalidad española por residencia se encuentra en el artículo 22 del Código Civil desde la reforma de 1982 (Ley 51/1982); pero no es hasta la Ley 18/1990 cuando se señala la necesidad de demostrar un “grado de integración”: “El interesado deberá justificar, en el expediente regulado por la legislación del Registro Civil, buena conducta cívica y suficiente grado de integración en la sociedad española” (BOE-A-2002-19484). Anteriormente solo se reclamaba la fidelidad al Rey y obedecer la Constitución y las Leyes.

⁹⁸ Leyes 5/1984; 9/1994; 12/2009 y RD 203/1995 y 1325/2003 (Comisión Europea, 2020).

⁹⁹ La LO 4/2000, en su artículo 71 establece el Observatorio Español del Racismo y la Xenofobia (OBERAXE), cuyas funciones tras la Ley 62/2003 y el RD 1262/2007 y el RD 703/2017 se resumen en la lucha contra la discriminación a través de la prevención y la promoción de la igualdad de trato y en la recopilación y el análisis de información sobre racismo y xenofobia (Comisión Europea, 2020).

estudio de las legislaciones y normativas dirigidas directamente a la integración social de migrantes extranjeras.

En este desarrollo de planes a nivel institucional, y con la intencionalidad de marcar un rumbo que oriente las acciones encaminadas a la integración (García Juan, 2014), debemos señalar como avances en materia de integración y bajo la influencia de los principios comunes europeos, el Plan Estratégico de Ciudadanía e Integración (2007-2010) y el Plan Estratégico de Ciudadanía e Integración (2011-2014). El primer Plan pretendía abordar las áreas de intervención y los objetivos que anteriores planes no lograron alcanzar (Ortega Pérez, 2011). Éste destaca por la escasa influencia en la regulación de la integración en la ley de extranjería, pero ya definiendo una integración en términos de bidireccionalidad, referenciando los PCB y explicitando que en última instancia son los Estados los encargados de la competencia legislativa (Illamosa Dausà, 2011)¹⁰⁰. Es aquí cuando se produce una ruptura de paradigma en los planteamientos asimilacionistas de la normativa de integración de inmigrantes extranjeros (Fernández Suárez, 2018). Este Plan contaba con seis premisas y diez objetivos que se perseguían bajo los supuestos políticos de igualdad y no discriminación, de ciudadanía y de interculturalidad; estas premisas son: entender la integración como un proceso bidireccional, con un enfoque global que se dirija al conjunto de la ciudadanía; que necesita un marco de cooperación y que tiene una responsabilidad compartida entre las administraciones, las migrantes y la sociedad de destino. E incluir las cuestiones migratorias en todas las políticas públicas de forma transversal. Los objetivos del mismo se resumían en: garantizar los derechos de las inmigrantes y garantizar el acceso a los servicios públicos; adaptar las políticas públicas al nuevo contexto social; establecer un sistema de acogida “hasta que se hallen en condiciones de acceder a los servicios públicos generales”; fomentar el conocimiento de los valores europeos, las normas de convivencia, los derechos y deberes en España y las lenguas oficiales; luchar contra la discriminación, racismo y xenofobia; adoptar una perspectiva de género; fomentar el codesarrollo; contribuir a la comprensión de la sociedad receptora y mantener las culturas de origen de las inmigrantes; e impulsar medidas en los diferentes niveles administrativos (PECI, 2007-2010: 22). De este Plan se

¹⁰⁰ Poco tiempo antes, en 2005, el gobierno socialista desarrolla el Fondo de Apoyo a la Acogida y la Integración de Inmigrantes y Refuerzo Educativo (FAAIIRE) para apoyar la financiación de las Comunidades Autónomas (CCAA) en materia de integración, siendo estas últimas las encargadas de determinar lo que se va a financiar (Illamosa Dausà, 2011). Hasta 2011 el Fondo contó con una financiación de 877 millones de euros aproximadamente, siendo las comunidades más beneficiadas Cataluña (22%), Madrid (21%) la Comunidad Valenciana (11%) y Andalucía (11%) (Fernández Suárez, 2018).

destacó la necesidad de homogeneizar las prácticas de integración entre territorios¹⁰¹ y de mejorar la coordinación y el seguimiento entre los distintos actores implicados (García Juan, 2014); ya que se reconocía el papel de las administraciones y otras entidades autonómicas y locales en la implementación de políticas de inmigración (Ortega Pérez, 2011). Pero las áreas de intervención a las que se les otorgó más importancia eran principalmente el empleo, la educación y la vivienda; siendo la educación la que más partida presupuestaria recibió (40%) (Ortega Pérez, 2011).

Por su parte, el segundo Plan comprende también la integración bajo un concepto defendido en términos de bidireccionalidad, adaptación mutua y acomodación¹⁰². Las premisas de este nuevo Plan son las mismas que las del anterior, simplemente modificando algunas expresiones o denominaciones, como por ejemplo en lugar de un marco de cooperación se plantea un marco de colaboración entre las distintas administraciones, “las organizaciones de inmigrantes y el conjunto de la ciudadanía” (PECI 2011-2014: 94). También los principios políticos que lo rigen son los mismos que en el anterior -igualdad y no discriminación, ciudadanía e interculturalidad- pero a éstos se añade el “principio de inclusión” como medida a desarrollar para que el resto de principios puedan darse; en otras palabras, serían las políticas de discriminación positiva dirigidas a inmigrantes extranjeros que se desarrollan para aparentar la igualdad del conjunto de la población. En relación a los objetivos del presente Plan encontramos una diferencia con respecto a los del Plan anterior, probablemente motivadas por la evaluación del mismo¹⁰³. Entre ellos encontramos garantizar el ejercicio de los derechos y mejorar el acceso a los servicios públicos; generar oportunidades que garanticen la calidad de vida; adecuar las políticas públicas a los retos y demandas de una sociedad diversa; adaptar los sistemas de acogida para proporcionar la suficiente autonomía; fomentar políticas de igualdad de trato y no discriminación; reforzar la equidad educativa; reducir los niveles de exclusión haciendo hincapié en la población infantil y juvenil; generar una cultura democrática y participativa y una legitimidad institucional; e impulsar procesos

¹⁰¹ Heterogeneidad que complica delimitar un modelo de integración, y que se da por varios factores, entre ellos, las características sociodemográficas de los territorios (García Juan, 2014) pero también de las trayectorias de intervención y los partidos políticos que ocupen los gobiernos locales.

¹⁰² “La integración social, entendida como un proceso bidireccional, de adaptación mutua y de acomodación, (...) tanto a los españoles como a los de origen extranjero, es un proceso multidimensional y complejo que plantea desafíos políticos y prácticos que es preciso afrontar.(...)se contrapone a la idea de que la “integración” es solo responsabilidad de las minorías” (PECI, 2011-2014: 92).

¹⁰³ En el año 2009 la Agencia Estatal de Evaluación de las Políticas y Calidad de los Servicios (AEVAL) realizó una evaluación del primer Plan en la que destacaban como puntos débiles la colaboración entre los distintos niveles administrativos de gobierno y el seguimiento del mismo. Para consultar tal evaluación en profundidad: <https://www.mptfp.gob.es/dam/es/portal/funcionpublica/evaluacion-politicas-publicas/Documentos/Evaluaciones/2009/EvaluacionPECI.pdf>

sociocomunitarios para promover la convivencia intercultural (PECI 2011-2014). La continuidad de estos planes a nivel nacional “suponen un elemento de normalización y consolidación” de una política de inmigración (Ortega Pérez, 2011: 351).

En el momento de la escritura de este capítulo de la tesis, los asuntos migratorios se gestionaban desde las Secretaría de Estado de Migraciones, perteneciente al Ministerio de Trabajo, Migraciones y Seguridad Social¹⁰⁴. En su página web, en el apartado de “Programas de Integración” se presentaba que:

La política de integración de los inmigrantes que lleva a cabo la Secretaria de Estado de Migraciones, a través de la Dirección General de Integración y Atención Humanitaria, tiene como objetivo promover la plena integración de los extranjeros en la sociedad española, en un marco de convivencia de identidades y culturas diversas sin más límite que el respeto a la Constitución y a la ley.

En ese marco normativo y con el principal objetivo de fortalecer la cohesión social, se está trabajando en la elaboración de un nuevo Plan Estratégico de Ciudadanía e Integración. El Plan, que va dirigido al conjunto de la ciudadanía, retoma la estela de los Planes anteriores: los PECI 2007-2010 y PECI 2011-2014 y sus principios rectores: igualdad, ciudadanía, interculturalidad e inclusión. El Plan constituirá un marco programático para promover la integración de los inmigrantes, solicitantes y beneficiarios de Protección Internacional.

A su vez, la Dirección General de Integración y Atención Humanitaria convoca anualmente la concesión de subvenciones a entidades sociales sin ánimo de lucro, dirigidas a financiar actuaciones de interés general en materia de extranjería, destinadas a favorecer la convivencia y la cohesión social, cofinanciadas con fondos de la Unión Europea. (Gobierno de España. Portal de Inmigración, consultado el 7 enero de 2020)

En este extracto podemos comprobar cómo a pesar de reconocer la diversidad cultural e identitaria, éstas quedan relegadas a las limitaciones de la normativa presentada hasta ahora. Por otro lado, también es destacable el papel que se le atribuye a las entidades sociales como protagonistas en el proceso. Como podemos interpretar en esta normativa, los asuntos migratorios y por tanto de integración de inmigrantes se gestionan desde organismos específicos del Estado, sería una gestión y coordinación de “arriba a abajo” (Fernández

¹⁰⁴ Desde enero 2020 se produjo un cambio de ministerio debido al cambio de gobierno -un gobierno de coalición entre PSOE y Unidas Podemos- y por tanto un cambio en el nombramiento del ministerio: Ministerio de Inclusión, Seguridad Social y Migraciones. Momento en el que se desvinculan las “migraciones” del “trabajo” en el nivel de la gestión institucional.

Suárez, 2018: 70). En la web del ministerio se señala que se está trabajando en un nuevo Plan Estratégico de Ciudadanía e Integración, pero desconocemos si esta iniciativa ha sido iniciada a raíz del cambio de gobierno o era una tarea pendiente del gobierno anterior.

En este mismo apartado de la web se pueden encontrar las diferentes modalidades de proyectos que son financiados con fines de “convivencia y cohesión social”, resumiéndose en tres: los destinados a favorecer el acceso de las migrantes a los sistemas de protección; los que se centran en materia de empleo; y los que se centran en la adquisición de aspectos de la sociedad de destino, la igualdad de trato, la investigación en “buenas prácticas” o proyectos sensibilizadores relacionados con el racismo y la xenofobia. Las cuestiones relacionadas con el asilo y protección internacional se presentan en un apartado diferente al de “programas de integración”. Pero no entraremos en esos temas por cuestión de extensión y porque sobrepasan el alcance de la presente investigación.

Por otra parte, existen otros planes, también llamados estratégicos, lanzados desde el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, en los que se orientan estrategias contra el racismo, la discriminación y la tolerancia; la inclusión de la población gitana; de infancia y adolescencia, de inclusión social (2013-2016); y de igualdad de oportunidades, entre otros.

A modo esquemático y para conocer ejemplos de los proyectos que se han desarrollado hasta ahora a nivel nacional, en la siguiente tabla se muestran las diferentes acciones de intervención social desarrolladas y que se han tipificado como prácticas de integración, trasladándose en formato informe para el intercambio de buenas prácticas en la Unión Europea:

Tabla 1. Proyectos realizados en España y catalogados como “buenas prácticas” de integración por la UE

Año comienzo	Proyecto ¹⁰⁵	Ciudad(es)	Área(s) intervención
1993 – 2000	Asesoría jurídica en extranjería	Nacional	Derecho
1995 - 1999	Asociación Juvenil Teb	Barcelona	Mundo Laboral / Educación / General
1995 – 2008	Progr. Mediación y Acompañamiento	Nacional	General / Comunicación
1996 – 2009	Orientación Formativa y Laboral	Barcelona	Mundo Laboral / Educación
2000 – 2000	Progr .de acogida de refugiados e inmigrantes menores no acompañados de La Merced	Madrid	General
2000 – 2004	Programa Teranga	Galicia	General / Mundo Laboral

¹⁰⁵ Traducción propia de los títulos de los proyectos

2000 – 2005	Proyecto de Interprofesiones	Barcelona	Educación / Mundo Laboral
2000 – 2005	Progr. de Atención a la Mujer	Nacional	General / Educación
2002 – 2009	Red Ariadna	Nacional	Mundo Laboral
2004 – 2008	Aprendiz	Cantabria	Mundo Laboral
2004 – 2014	Rétale: reinversión de talentos de la inmigración en España a través de la inversión productiva de sus remesas en las zonas rurales de Ecuador y Colombia	Barcelona y Madrid	Mundo Laboral
2005 - *	Alfabetización digital para inmigrantes	Nacional	Educación / Mundo Laboral /Comunicación
2006 – 2009	Proyecto de integración para familias inmigrantes en zonas rurales despobladas - Nuevos senderos	Aragón, Castilla-la Mancha y Castilla-León	Mundo Laboral
2006 -2006	Con los brazos abiertos	Nacional	Mundo Laboral
2007 – 2007	JOBART: Expresión de integración de jóvenes inmigrantes a través de bellas artes	Olesa de Montserrat	Educación / Comunicación
2007 – 2008	Estrategias para la detención y búsqueda policiales efectivas (STEPS) en Fuenlabrada	Fuenlabrada	Racismo policial
2007 – 2008	Historia de Cubelles: de personas mayores en la gente pequeña	Cubelles	General
2007 – 2008	¡Suenen bien!	Lleida	Música
2007 – 2012	Programa de Acompañamiento a la Reagrupación Familiar	Barcelona	Educación / Mundo Laboral / Derecho
2008 – 2008	Programa de Integración y Educación Sociosanitaria con Inmigrantes	Andalucía	Salud
2008 – 2009	Capacitación en TIC para mujeres bolivianas	Barcelona	Comunicación / Educación
2008 – 2009	Guía para construir y aplicar planes locales de sensibilización.	Madrid	General / Comunicación
2008 – 2009	Programa Acogida y Vivienda	Nacional	General / Vivienda
2008 – 2010	Vivir juntos: ciudadanía europea contra el racismo y la xenofobia	Madrid	General / Comunicación
2008 – 2010	PRÓXIMA - Programa de formación en servicios profesionales de proximidad para mujeres inmigrantes	Pamplona	Mundo Laboral
2008 - 2013	Programa Mujeres, Salud y Violencia 2013: “La salud de las mujeres en manos de las mujeres”	Bilbao	Salud / Violencia de género
2008 – 2011	Programa de formación y certificación lingüística para trabajadores inmigrantes, LETRA	Madrid	Educación / Mundo Laboral /Comunicación
2009 – 2011	Facilitar el reconocimiento de las calificaciones académicas	Barcelona	Educación
2009 – *	Programa intercultural de tutoría juvenil en España	Barcelona, Girona, Tarragona y Vizcaya	Educación
2010 – 2012	¡Eres joven, tendrás éxito!	Barcelona	Educación
2010 – 2012	Campaña para la homologación de los currículos “Get Equal” e Invisible	Guipúzcoa	Educación
2010 – 2011	Información y asesoramiento sobre el proceso de reconocimiento y validación de títulos académicos	Madrid	Educación / Mundo Laboral

de universidades extranjeras.			
2011 – 2012	“Donde se encuentran los ríos”	Valencia	Comunicación
2011 – 2012	Teatro social y debate intercultural	Barcelona	General / Comunicación
2014 – 2015	PROXI: Proyecto en línea contra la xenofobia y la intolerancia en los medios en línea	Barcelona	Comunicación
2014 – *	Proyecto de inmigración sobre el tratamiento de los medios de inmigración y asilo en España	La Rioja, Madrid, Murcia, Salamanca, Valencia y Valladolid	Comunicación
2019 – *	Programa de igualdad de trato y antidiscriminación	Nacional	General

*Proyectos aún en curso

Fuente: Elaboración propia a partir del European Web Site On Integration de la European Commission

En una primera impresión de los datos que se detallan en la tabla, podemos comprobar que la mayoría de los proyectos se han implementado en la primera década del presente siglo (s. XXI), posterior a la primera Ley que regula la integración social (LO 4/2000) y coincidiendo la mayor parte de ellos en las etapas de gobierno del PSOE. Las principales Comunidades Autónomas que han desarrollado los proyectos son Cataluña (trece proyectos) y Madrid (siete proyectos); realizándose algunos con carácter nacional (ocho proyectos) y sólo uno concretamente destinado a la Comunidad Autónoma de Andalucía. Finalmente, la última columna, de total elaboración propia, detalla las áreas de intervención a las que se han dirigido los proyectos. En ésta encontramos que la mayoría de los proyectos han estado dirigidos a la instrucción educativa (catorce proyectos en concreto, ya sea en relación a determinados valores o al idioma dominante) o a la formación relacionada con la inclusión en el mundo laboral (trece proyectos). Por otro lado, existen los proyectos que han sido clasificados como “comunicación” (once proyectos), los cuales incluyen aquellos proyectos que han tenido en cuenta el trabajo de las habilidades comunicativas o de sensibilización para evitar situaciones de discriminación. También algunos proyectos (once) han sido etiquetados como “general” ya que la intención de los mismos ha sido la atención a las necesidades de las personas migrantes en general. Teniendo esto en cuenta, podemos acercarnos al sentido de la integración que se está planteando desde la gubernamentalidad del Estado: por un lado, la cuestión de los valores, el idioma o el mercado laboral se consideran centrales en el despliegue de tecnologías para la integración, y la población migrante se construye como objeto de esa intervención (Sebastiani y Martín-Godoy, 2020); y por otro, se reduce la discriminación a incapacidades comunicativas que pueden solventarse con acciones de sensibilización, invisibilizando las formas de racismo institucional y estructural.

En España, a pesar de las legislaciones y acciones dirigidas a las consideradas inmigrantes “legales”, los fondos destinados a generar medidas de integración, principalmente provenientes del Fondo de Asilo, Migración e Integración y del Fondo Social Europeo, y que se dirigen a las migrantes nacionales de terceros países con estatuto de residencia de larga duración; han estado destinadas principalmente a migrantes en situación administrativa irregular “con la única excepción del Foro Estatal para la Integración Social de los Inmigrantes, cuyo reglamento de funcionamiento establece que su objeto es la integración social de los inmigrantes legalmente establecidos (Izquierdo, 2008)” (García Juan, 2015: 104). En este sentido, y concluyendo, podemos apuntar que la integración social de inmigrantes extranjeros en España se ha institucionalizado a través de un conjunto de tecnologías de gobierno -del establecimiento de normativas, políticas, organismos y procedimientos administrativos específicos- que permiten modificar con más o menos dificultades la situación administrativa de los inmigrantes extranjeros en España (Fernández Suárez, 2018).

1.3. Los dispositivos y mecanismos políticos desarrollados para las inmigrantes y su integración en Andalucía

En este apartado nos detendremos en analizar las medidas adoptadas por el gobierno del Partido Socialista Obrero Español en la Comunidad Autónoma de Andalucía, ya que era el partido que gobernaba durante el transcurso del trabajo de campo de la presente tesis y el que había gobernado hasta las últimas elecciones¹⁰⁶; para tener un mejor conocimiento de cómo se han articulado las políticas e instrumentos gubernamentales destinados a la integración social de las personas migrantes y extranjeras no comunitarias en nuestro contexto de estudio. Las diferencias en las formas de gestionar la inmigración y la integración entre las diferentes Comunidades Autónomas en España es un hecho ya señalado (Martínez de Lizarrondo et al., 2016; Fernández Suárez, 2018). La descentralización político-administrativa, el papel de las Organizaciones no gubernamentales y las particularidades de las poblaciones en los diferentes territorios son factores que hacen que se trabaje la cuestión de la integración social de forma diferenciada (Rodríguez, 2013; Martínez de Lizarrondo et al., 2016). Aunque, como bien argumenta Fernández Suárez (2018), en la región andaluza la diferencia entre las

¹⁰⁶ Actualmente, y tras las elecciones de diciembre de 2018, gobierna en coalición el PP y Ciudadanos con un acuerdo de investidura con Vox.

políticas de control y las de integración es cada vez más difusa, entre otras cuestiones, por ser la frontera sur de Europa.

Actualmente Andalucía es una Comunidad Autónoma que presenta una gran extensión territorial -87.268 km²-, así como un gran número de residentes en los diferentes territorios - 8.410.002 personas empadronadas-; siendo la cuarta autonomía con mayor número de población extranjera -653.146 personas- según los datos del Instituto Nacional de Estadística a 1 de enero de 2019¹⁰⁷, presenta una baja proporcionalidad de personas migrantes extranjeras en relación al total de la población (7,8%). Es una de las CCAA que se declara como una región con nacionalidad histórica, lo que supone que en su Estatuto de Autonomía se recogieran más competencias para tener más autonomía de gobierno (Fernández Suárez, 2015a). Un gobierno que desde que se instauró la democracia en 1978 hasta las recientes elecciones de 2019 ha estado en manos del PSOE, lo que supondrá cambios sustanciales en las políticas públicas futuras, y por tanto en las políticas de integración de inmigrantes extranjeros. Por otro lado, también se hace necesario señalar que la posición geográfica de Andalucía la convierte en una de las regiones fronterizas de la península ibérica, del Estado español y de la Unión Europea. Por lo que este hecho sumado a los sectores económicos predominantes en el territorio -principalmente una economía basada en la agricultura y el turismo, y en algunas etapas la construcción- han consolidado una Andalucía como tierra de migrantes, primero y principalmente de emigrantes y posteriormente combinando con flujos de inmigrantes.

Como podemos ver en la siguiente tabla, entre las nacionalidades extranjeras encontramos un 42,23% de personas con nacionalidades de países de la UE-28 frente a un 57,77% de personas con nacionalidades no pertenecientes a la Comunidad Europea.

Tabla 2. Población total y extranjera en la Comunidad Autónoma de Andalucía desde el año 2000 hasta la actualidad.

	2000	2005	2010	2015	2019
Extranjeros UE-28	72.524	173.204	354.246	307.010	277.509
Extranjeros no UE-28	56.392	247.003	349.810	329.196	378.046
Total Población extranjera	128.916	420.207	704.056	636.205	655.555
Total Población	7.340.052	7.849.799	8.370.975	8.399.043	8.414.240

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos del INE "Principales series de población desde 1998"

¹⁰⁷ Después de Cataluña (1.157.551 personas extranjeras), la Comunidad de Madrid (880.918 personas extranjeras), y la Comunidad Valenciana (701.378 personas extranjeras) (INE, consulta 23 enero 2020)

El crecimiento numérico de la población en Andalucía en los últimos veinte años ha sido en torno al millón de personas, como podemos apreciar en la tabla, siendo el fenómeno migratorio uno de los fenómenos demográficos a tener en cuenta.

Tabla 3. Principales cuatro nacionalidades de extranjeros de la UE-28 y extracomunitarios en la Comunidad Autónoma de Andalucía desde el año 2000 hasta la actualidad

	2000	2005	2010	2015	2019
Principales nacionalidades UE-28	UK(28.975)	UK (64.066)	UK(113. 654);	Rumanía(92.895)	Rumanía(79.798)
	Alemania(11.983)	Rumanía(26.126) ¹⁰⁸	Rumanía(93.169)	UK(87.895)	UK(77.451)
	Francia(5.876)	Alemania(17.687)	Alemania(26.940)	Italia(19.469)	Italia(20.767)
	P.Bajos (3.839)	Italia (10.803)	Italia (20.210)	Alemania(18.485)	Alemania(15.934)
Principales nacionalidades no UE-28	MA* (23.959)	MA (74.743)	MA (111.867)	MA (126.023)	MA (145.317)
	EEUU (3.564)	Ecuador (27.395)	Colombia(22.492)	China (20.183)	China (22.305)
	Argentina (3.165)	Argentina(26.010)	Argentina(22.490)	Argentina(12.705)	Ucrania (17.306)
	China (1.880)	Colombia(20.188)	Ecuador (22.394)	Rusia (12.657)	Rusia (13.937)

*MA es la abreviatura de dos letras para Marruecos

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos del INE “Principales series de población desde 1998”

Aproximadamente la mitad de este crecimiento proviene de un aumento de perfiles sociodemográficos tanto de extranjeros de la UE-28 como de otras nacionalidades. Actualmente encontramos más extranjeros con nacionalidad de otros países diferentes a la UE-28; tendencia que aparece desde 2010 pero que anteriormente presentaba fluctuaciones; siendo los años 2000 y 2010 los que presentan más extranjeros con nacionalidades de la UE-28. Las principales nacionalidades de las personas extranjeras que encontramos en Andalucía en el año 2019 son de Marruecos, Rumanía y Reino Unido, siendo estas dos últimas las nacionalidades principales de los países pertenecientes a la UE-28 para todos los años señalados. Por otro lado, la nacionalidad marroquí es la principal nacionalidad de los países que no pertenecen a la UE-28 que encontramos en Andalucía. Estas variaciones entre los años señalados se deben mayormente a una migración interna o externa. Como hemos señalado antes, el hecho de ser un territorio fronterizo con Marruecos sumado a las relaciones históricas entre ambos territorios, son factores que explican que la nacionalidad marroquí sea de las más numerosas en el territorio andaluz.

En la siguiente tabla podemos ver la distribución de población inmigrante extranjera en las ocho provincias andaluzas.

¹⁰⁸ Hay que señalar que a pesar de que en 2005 la presencia de población rumana era notable, no fue hasta su entrada en la UE en 2007 cuando se comenzaron a contabilizar como población comunitaria.

Tabla 4. Distribución de la población migrante-extranjera por provincias en la CCAA de Andalucía y porcentajes sobre el total de población (2000-2019)

	2000	2005	2010	2015	2019
Almería	18.957	93.058	151.159	138.104	145.908
%	4%	15%	22%	20%	20%
Cádiz	10.350	27.720	47.767	41.782	45.325
%	1%	2%	4%	3%	4%
Córdoba	2.431	13.856	25.259	21.301	21.103
%	0,3%	2%	3%	3%	3%
Granada	8.243	36.318	64.334	59.279	60.969
%	1%	4%	7%	6%	7%
Huelva	4.228	18.809	42.753	42.097	44.838
%	1%	4%	8%	8%	9%
Jaén	2.091	11.388	20.667	17.235	15.372
%	0,3%	2%	3%	3%	2%
Málaga	73.419	181.589	275.027	247.903	253.153
%	6%	12%	17%	15%	15%
Sevilla	9.197	37.469	77.090	68.504	68.887
%	1%	2%	4%	4%	4%

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos del INE

Como podemos comprobar, la distribución de la población extranjera en las diferentes provincias de Andalucía es muy variada y cada contexto tiene unas características sociodemográficas específicas. Actualmente la provincia de Málaga es la que cuenta con un mayor número de personas extranjeras, seguida de Almería. Pero es esta última la que presenta un mayor porcentaje de población extranjera. La provincia de Granada es la cuarta que presenta más población extranjera, también en relación al total de población. Y junto con las provincias de Cádiz y Huelva son las que han aumentado el porcentaje de población extranjera en los últimos cuatro años (2015-2019).

A la dificultad de coordinar y colaborar entre los diferentes niveles administrativos -nacional, autonómico provincial y local- se le añade la dificultad de que entre las provincias, y dentro de cada provincia, entre las localidades, encontramos una gran diferencia tanto cuantitativa como cualitativa en las poblaciones que habitan cada territorio (García Juan, 2014). En este caso, y como veremos en el siguiente apartado, la presente tesis se centra en la articulación de la gestión de la diversidad y de la integración en la ciudad de Granada.

Tras esta contextualización revisaremos cuáles son los discursos políticos relacionados con la inmigración y la integración en Andalucía. Para ello nos detendremos en los trabajos realizados por Olmos Alcaraz (2007) y Fernández Suárez (2015b; 2018), quienes se centraron en analizar los discursos sobre inmigración y sobre inmigración-integración (respectivamente) en los diferentes partidos del parlamento andaluz¹⁰⁹, entre otros. La cuestión de la inmigración es un tema de “primer orden en la agenda parlamentaria” y se presenta mayormente en términos de control (Olmos Alcaraz, 2007: 132). De forma general, Olmos Alcaraz (2007) señala que la inmigración se ha seguido construyendo como un problema desde los discursos políticos parlamentarios pero de forma más sutil, es decir, en la retórica políticamente correcta que niega entender y construir la inmigración como un problema o que intenta justificar “el (no) problema” en base a la forma de gestionarlo. Por otro lado, también en el discurso político general se ha identificado la presencia de un “nosotros” que no lleva implícita una identificación con aspectos culturales, y también una tolerancia vinculada con las experiencias migratorias de un pasado de emigrantes, pero generando a su vez una imagen estereotipada del inmigrante (Fernández Suarez, 2018). En este sentido, la imagen de los emigrantes andaluces también fue un estereotipo para el resto de territorios de España, estigma que se utiliza discursivamente desde la izquierda parlamentaria “como medida preventiva de la aparición de una respuesta xenófoba en la acogida” (Fernández Suarez, 2018: 119).

Existen diferencias en el discurso sobre integración entre los partidos de izquierdas y de derechas, siendo los primeros más partidarios de extender los derechos y mejorar la integración de las personas inmigradas que los segundos (Fernández Suarez, 2018). En este sentido, se han destacado algunas características de los discursos de los partidos políticos en este territorio: en general, los partidos tradicionalmente dominantes (PSOE y PP) presentan dentro de sus formaciones un discurso bastante homogeneizado con respecto a la inmigración (Olmos Alcaraz, 2007). En específico, en el PSOE por ejemplo, es frecuente el uso del concepto interculturalidad y la crítica a la oposición (PP) por su visión restrictiva y controladora de la inmigración; y por otro lado, el PP se caracteriza por tener un discurso que responsabiliza a las personas extranjeras de la integración, prioriza los derechos de las personas nacionales, rechaza identificarse como un partido de ideología intolerante y racista, y también es crítico con las políticas del gobierno del PSOE por considerar que producen un

¹⁰⁹ Hay que señalar que cuando las autoras realizan su trabajo de campo, en 2005-2006 y 2011 respectivamente, la composición del parlamento andaluz era diferente a la actual, destacando que no existía una fuerza de extrema derecha (VOX) ni la presencia de otra fuera emergente de izquierdas (Podemos).

“efecto llamada” (Fernández Suárez, 2018). Otro partido con representación parlamentaria en su momento era Izquierda Unida¹¹⁰, que asociaba la inmigración con la idea de fuerza de trabajo y tenía un posicionamiento en pro de los derechos de las inmigrantes (Fernández Suárez, 2018).

El trabajo de campo realizado para la presente tesis se desarrolla en el ámbito municipal granadino y, como veremos en los siguientes apartados, se analizarán los discursos a nivel local relacionados con la integración social, tanto del ámbito de la intervención social institucionalizada como de la ciudadanía. Aunque no se analizan en profundidad los discursos políticos parlamentarios en este trabajo, algo también evidente es que la entrada al juego político de un partido de ultraderecha en el parlamento andaluz ha traído consigo un aumento del discurso racista y anti-inmigración en los debates políticos y en los programas electorales.

Dentro de la gobernanza de la *Junta de Andalucía*¹¹¹ se puso en marcha un área específica destinada a las políticas migratorias, donde las políticas de integración se pusieron en marcha a raíz de “los actos racistas ocurridos en El Ejido (Almería) en el 2000.” (Fernández Suárez, 2018: 123). Los cambios en la ubicación de los asuntos relacionados con la migración en la estructura del gobierno autonómico han variado en función de los intereses políticos del gobernante: han pasado desde la Consejería de Asuntos Sociales (hasta el año 2000) a la de Gobernación (desde 2000), después a Consejería de Empleo (desde 2009) y a la de Justicia e Interior (desde 2012) (Fernández Suárez, 2018); actualmente, tras el cambio de gobierno se produce una nueva reestructuración y, estos asuntos se gestionan desde la Consejería de Turismo, Regeneración, Justicia y Administración Local. Estos cambios pueden significar un desplazamiento de los asuntos relacionados con lo (in)migratorio desde una perspectiva basada en los aspectos sociales de la migración hacia una más relacionada con el control, la seguridad y la justicia.

Revisando la normativa correspondiente a este nivel administrativo, encontramos el Estatuto de Autonomía, como un instrumento jurídico que otorga el derecho de autogobierno. El Estatuto de Autonomía de Andalucía vigente se modificó en el año 2007 por la *Ley Orgánica 2/2007, de 19 de marzo, de reforma del Estatuto de Autonomía para Andalucía*, y cuenta con doscientos cincuenta artículos. Reforma del Estatuto de 1981 por el que se reconoce a

¹¹⁰ En el momento de la investigación formando un partido en coalición con Podemos, de donde nace la formación política Adelante Andalucía.

¹¹¹ Así es como se nombra la institución de autogobierno de Andalucía desde 1982, compuesta por el Parlamento de Andalucía, la presidencia y el Consejo de Gobierno.

Andalucía como nacionalidad histórica y se constituye como Comunidad Autónoma; y consolidada con la Ley de Autonomía Local de Andalucía -Ley 5/2010-. Esta Ley (2/2007) marcó un “nuevo horizonte en la gestión de las políticas migratorias por parte de la Junta de Andalucía” (Martínez Chicón, 2012: 502). El actual Estatuto en su artículo 5.3 señala que “(d)entro del marco constitucional, se establecerán los mecanismos adecuados para promover la participación de los ciudadanos extranjeros residentes en Andalucía” (BOE-A-2007-5825); y en el artículo 10 del mismo señala entre sus objetivos, concretamente situado en el punto diecisiete, “la integración social, económica, laboral y cultural de los inmigrantes en Andalucía” (BOE-A-2007-5825); y lo mismo se expone para el noveno principio rector de las políticas públicas. En el artículo 37 de la misma ley presenta los principios rectores (25) de las políticas públicas en Andalucía, señalando como número veintitrés “(l)a convivencia social, cultural y religiosa de todas las personas en Andalucía y el respeto a la diversidad cultural, de creencias y convicciones, fomentando las relaciones interculturales con pleno respeto a los valores y principios constitucionales” (BOE-A-2007-5825). Siguiendo con la normativa, el artículo 62 está centrado concretamente en la inmigración, y expone que corresponde a la Comunidad Autónoma lo siguiente:

1. Las políticas de integración y participación social, económica y cultural de los inmigrantes, en el marco de sus competencias.
2. la competencia ejecutiva en materia de autorizaciones de trabajo de los extranjeros cuya relación laboral se desarrolle en Andalucía, en necesaria coordinación con la competencia estatal en materia de entrada y residencia y de acuerdo con lo que establezca la legislación del Estado. (...)
3. La Comunidad Autónoma participará en las decisiones del Estado sobre inmigración con especial trascendencia para Andalucía y, en particular, la participación preceptiva previa en la fijación del contingente de trabajadores extranjeros a través de los mecanismos previstos en el Título IX. (BOE-A-2007-5825)

A pesar de que se señala como responsabilidad la integración social de las inmigrantes de la Comunidad Autónoma Andaluza, se apunta que es dentro del marco de sus competencias; ya que la competencia en materia de inmigración corresponde en primer lugar al Estado, concordando con lo expuesto anteriormente cuando se ha referenciado el artículo 149 de la CE.

Por otro lado, algunos de los instrumentos destinados a la gestión de las migraciones son el Observatorio Permanente Andaluz de las Migraciones (OPAM) y el Foro Andaluz de la

Inmigración (FAI)¹¹². El OPAM “es un instrumento para mejorar el conocimiento acerca de las migraciones internacionales con destino a Andalucía, su impacto en los ámbitos económico, social y cultural, así como su evolución longitudinal y la comparación con (...) otros territorios” (Junta de Andalucía, 2020). Y por otro lado, el FAI es un órgano creado en 1996 para la “consulta, representación y participación en el ámbito de la política social para inmigrantes y la diversidad cultural cuyo objetivo es establecer un cauce de participación y debate (...) para promover la integración social de los inmigrantes de origen extranjero residentes en Andalucía” (Junta de Andalucía, 2020). Una de sus particularidades es que incluye a los medios de comunicación y excluye a los partidos políticos; y aunque el mismo es percibido como necesario para la participación ciudadana de ciertos colectivos de inmigrantes, también se percibe como un recurso ineficaz (Fernández Suárez, 2018). En el año 2000 se constituye la Comisión Interdepartamental de Políticas Migratorias y la Dirección General de Coordinación de Políticas Migratorias (Martínez Chicón, 2012). Otro instrumento son los Foros Provinciales de Inmigración, que se instauraron en 2005 como elementos para mejorar la coordinación de las políticas migratorias entre los diferentes niveles administrativos y “para la consulta, representación y participación a nivel provincial en el ámbito de las políticas para la inmigración y la diversidad cultural” (Junta de Andalucía, 2020).

Además, en relación con los dispositivos de integración, algunas autoras han señalado discordancias existentes entre la legislación en materia de integración a nivel nacional y la legislación a nivel autonómico, siendo esta última, como hemos visto, sobre la que recae todo el peso de la actuación pública de integración social (García Castaño y Olmos, 2010). Sumado al entramado de instrumentos y normativas destinadas a los fines de integración de inmigrantes encontramos, en el nivel autonómico, los *Planes Integrales para la Inmigración en Andalucía (PIIA)*¹¹³. Los planes de integración autonómicos, por tanto, se convierten en la principal herramienta, para la “elaboración de las políticas públicas de integración de inmigrantes, y en un elemento de continuidad y normalización de la política de inmigración en España” (Ortega Pérez, 2011: 417).

¹¹² “Los foros de inmigración son un instrumento institucionalizado de participación de un grupo de población para hacer valer sus necesidades y opiniones ante la Administración, a la vez, que son espacios de asesoramiento y debate, e incluso de coordinación entre actores políticos que trabajan en el mismo campo de intervención social (Lucas, 2009)” (citado en Fernández Suárez, 2018: 137).

¹¹³ Anterior a estos Planes encontramos algunas iniciativas como el Programa HORIZON, INTEGRA y EQUAL, financiadas con Fondos Europeos (Martínez Chicón, 2012).

En la siguiente tabla se muestra una comparativa esquematizada de los diferentes planes llevados a cabo hasta ahora, poniendo el foco en la definición de la integración, en los objetivos a perseguir, los principios rectores y las áreas de financiación, y también una comparativa presupuestaria.

Tabla 5. Comparativa de los Planes Integrales para la Inmigración en Andalucía

	PIIA 2001-2004	2 PIIA 2006-2009	PIIA Horizonte 2016
Definición Integración	“se propone como fin último (de la política de inmigración) la plena integración económica, laboral y cultural de las personas inmigrantes (...); integración que se basa en el “ criterio de la reciprocidad ”, y que está tan lejos de la mera inserción pasiva que niega la identidad cultural del inmigrante, como de la segregación que aísla y empobrece el pluralismo cultural” (PIIA, 2001: 2-3)	“La integración de los emigrantes es un proceso bidireccional , entre estas personas y la población de acogida.” (II PIIA,2006: 11). Se hace posible a través de la normalización, la sensibilización y la igualdad, dentro de los parámetros que se han definido desde la UE.	“(…)integración como un proceso bidireccional , nunca unívoco, situado en el extremo contrapuesto a la exclusión social, que necesita del compromiso y de la implicación tanto de la población extranjera como de la población española residente en Andalucía” (III PIIAH, 2014: 73)
Objetivos	Los objetivos generales son seis: 1. Crear las condiciones para “la plena integración social, laboral y personal de la población migrante”; 2. “Asegurar el acceso (...) a los servicios básicos comunes; 3. “Cualificar la oferta de bienes y servicios”; 4. Mantener la actividad investigadora y la formación de técnicos/as de intervención; 5. Fomentar la sensibilización ; y 6. Mejorar las condiciones e infraestructuras en origen con actuaciones de Cooperación al Desarrollo.	Los objetivos generales son ocho: 1. Fomentar las políticas de acogida; 2. Favorecer la integración de inmigrantes como sujetos de derechos y deberes; 3. Asegurar la igualdad en el acceso a los servicios básicos comunes; 4. Fomentar la coordinación y cooperación entre poderes públicos y agentes sociales; 5. Mantener la actividad investigadora; 6. Promover programas de formación en intervención; 7. Fomentar la sensibilización; y 8. Mejorar las condiciones, participación e infraestructuras en origen con actuaciones de Cooperación al Desarrollo.	Los objetivos generales son siete: 1. Promover la plena integración social; 2. Asegurar el acceso a los servicios básicos comunes; 3. Procurar la igualdad en el acceso; 4. Fomentar la coordinación y cooperación entre poderes públicos y económicos y los agentes sociales; 5. Garantizar la sostenibilidad de la investigación; 6. Promover la formación para profesionales; 7. Sensibilizar
Principios rectores	Igualdad; Integralidad; Globalidad; Coordinación; Participación; Interculturalidad; Descentralización; Normalización y Socialización	Adaptabilidad; Cooperación; Coordinación, Descentralización; Integralidad; Integridad; Interculturalidad; Normalización; Participación; Socialización; y Transversalidad	Igualdad; Adaptabilidad; Responsabilidad pública y cooperación institucional; Coordinación; Integralidad; Descentralización y territorialidad; Interculturalidad; Normalización; y Participación
Financiación	50.966.609.672€	1.177.014.989,09€	1.257.275.102,05€
Áreas de Intervención*	Socio-educativa; Recursos sociales; Socio-sanitaria; Cooperación al Desarrollo; Atención jurídica; Vivienda;	Socio-educativa; Socio-sanitaria; Bienestar Social e Inclusión; Socio-laboral; Cooperación al Desarrollo; Equipamiento,	Socio-educativa; Socio-sanitaria; Socio-laboral; Inclusión y Bienestar Social; Equipamiento, Vivienda y

Socio-laboral; Social; Investigación; y	Sensibilización e Formación e Socio-cultural	Vivienda y Alojamiento; Formación; Social; Atención Social; Investigación; y Participación.	Alojamiento; Atención Jurídica; al Desarrollo; Cultura, Ocio y Participación; y Sensibilización Social
---	--	---	--

* Las áreas de intervención se encuentran dispuestas según el orden de mayor financiación.

Fuente: Elaboración propia a partir de los documentos oficiales de los Planes Integrales (PIIA).

Actualmente encontramos cuatro planes generales destinados a la inmigración y la integración- I Plan Integral para la Inmigración (2001-04), II Plan Integral para la Inmigración (2006-09), III Plan Integral para la Inmigración en Andalucía Horizonte (2014-16)¹¹⁴, y, recientemente, el IV Plan Integral de la Inmigración en Andalucía 2018-2022: “Ciudadanía Migrada”-¹¹⁵. Al no poder consultar el nuevo Plan por encontrarse aún en proyecto en el momento del desarrollo de la presente tesis, me centraré solo en el análisis y la comparación de los tres anteriores.

El primero de los planes fue elaborado desde el propio gobierno con la aprobación del Foro Andaluz de la Inmigración, y contando con las opiniones de otros actores como entidades sociales y políticas o partidos políticos (Ortega Pérez, 2011; Fernández Suárez, 2018). Presenta la coordinación entre diferentes instituciones y organismos tanto regionales como estatales como uno de sus principios rectoros (Ortega Pérez, 2011). También define una integración que requiere “reciprocidad”, es decir, se define al menos en un intercambio exaltando el valor del pluralismo cultural, aunque no se especifique ni qué se intercambia ni desde qué partes. Por otro lado, también hay que resaltar que como quinto objetivo destaca fomentar la sensibilización como medida de reducción del racismo, la xenofobia u otras formas de discriminación. Este Plan se articuló con otros Planes sectoriales que ya se estaban desarrollando y que realizaban acciones de intervención con la población migrante, éstos eran “el II Plan Andaluz de Salud, el Plan para la atención educativa del alumnado inmigrante, el II Plan Andaluz de Drogas y Adicciones y el I Plan Integral de la Infancia” (García Juan, 2014: 426). Las medidas dirigidas al ámbito socio-educativo por ejemplo, costaron que se pusieran en marcha e incluso se presentaba escasas para algunas provincias (Castilla, 2011; Rubio Gómez, 2013), pero fueron las que más financiación recibieron (Ortega Pérez, 2011). Este Plan ha sido criticado por diversas deficiencias, por ejemplo, en su enfoque de

¹¹⁴ La distancia temporal entre el segundo y el tercero de los Planes refleja la pérdida de la importancia gubernamental en materia de integración de inmigrantes extranjeras (García Juan, 2014).

¹¹⁵ Este último aún en etapa de elaboración del Proyecto de Decreto según lo consultado en la web de la Junta de Andalucía a 22 de enero del año 2020.

“normalización universalista”, en la propia definición de integración o en la coordinación entre los diferentes niveles administrativos (Martínez Chicón, 2012: 496).

Luego, en el segundo de los planes encontramos la influencia directa de los PCB europeos y la perspectiva de la bidireccionalidad en la definición de integración, puntualizando que los actores de esa bidireccionalidad son las personas migrantes y la sociedad de acogida, y poniendo el esfuerzo en acciones destinadas a la sensibilización para favorecer una percepción positiva de la inmigración. Sensibilizar a la población en general se presenta como medida preventiva del racismo o la xenofobia también en este Plan:

Los procesos comunicativos que sensibilizan a la sociedad son una vía, por un lado, para insertar los valores positivos del hecho migratorio y, por otro, para rechazar toda forma de racismo y xenofobia o cualquier tipo de discriminación, favoreciendo la integración y cohesión social entre la población inmigrante y la población autóctona. (II PIIA, 2006: 269)

En este extracto se puede interpretar que el racismo es una cuestión que se presenta en la mente de algunas personas y que se puede prevenir o combatir con una mayor intervención desde los poderes públicos (Sebastiani y Martín-Godoy, 2020). También nos encontramos con una intencionalidad en su discurso de fomentar la interculturalidad bajo el principio de igualdad y rechazando el modelo asimilacionista, pero como he podido constatar en otros trabajos analizando prácticas concretas, se ha seguido poniendo el foco y la responsabilidad en una parte de la población, la (in)migrante. Otra de las cuestiones que emerge entre los objetivos de este nuevo Plan es el esfuerzo de cooperación y coordinación en los distintos niveles administrativos. En términos generales, no existe una diferencia significativa con respecto al primero de los planes en cuestión de planteamientos y objetivos (Fernández Suárez, 2018), aunque como vemos en la tabla se destacan las modificaciones semánticas que definen el proceso de integración. Uno de los cambios, por ejemplo, que se plantean para solventar las deficiencias del primer Plan es la eliminación de los principios de Globalidad e Igualdad, sustituidos por los de Adaptabilidad, Integridad, Cooperación y Transversalidad (Martínez Chicón, 2012). También es destacable en ambos planes la atención prestada sobre todo a los jóvenes y las mujeres (Ortega Pérez, 2011).

Y, finalmente, el último Plan desarrollado hasta ahora, conocido como III Plan Integral para la Inmigración en Andalucía Horizonte (2014-16), desarrolla el concepto de integración en los mismos términos que el Plan anterior, reconociendo la necesidad de integración bajo los valores europeos y la participación en la vida pública, las políticas sobre ciudadanía o las

políticas de empleo y de acceso a los sistemas de protección social como “ejes esenciales en las prácticas de integración” (III PIIAH, 2014: 50).

Los principios rectores de los diferentes Planes no presentan una gran diferencia cualitativa entre ellos, siendo añadidos en los dos últimos el principio de adaptabilidad de las medidas de las administraciones, el de cooperación y responsabilidad entre entidades y administración, y la integridad y la transversalidad, para así concordar mejor con los planteamientos de coordinación presentados en los planes nacionales. La estructura de los Planes se mantiene a lo largo de las tres ediciones, resaltando en este último dos capítulos nuevos destinados a los *Ejes Transversales* y a la *Gestión de la Diversidad Cultural* como estrategia de intervención (Martínez Chicón, 2012). Respecto a la financiación de los Planes, observamos una fuerte reducción del presupuesto destinado a los dos últimos Planes, siendo el primero el que presenta una financiación muy superior al resto. Si nos fijamos en las áreas que han recibido una mayor financiación, observamos que las áreas de intervención socio-educativa y socio-sanitaria se han mantenido como áreas primordiales. El área socio-laboral ha ido cobrando relevancia en contraposición del área de cooperación al desarrollo; y, finalmente, las áreas menos financiadas en el conjunto de los planes han sido las de Formación¹¹⁶, Sensibilización Social¹¹⁷, Investigación y Cultura, ocio y participación.

Las redacciones de estos planes sirven para que las acciones desarrolladas en materia de inmigración en Andalucía tengan un marco normativo de referencia. Por otro lado, hay que señalar que la mayoría de los documentos revisados que articulan el proceso de integración de inmigrantes toman como cuestiones centrales el idioma, la formación y la situación laboral para determinar la integración social de los inmigrantes; de hecho, en el último se expone que “uno de los índices clave para lograr la plena integración de la población extranjera en la sociedad receptora es su inserción normalizada en el mercado laboral” (III PIIAH, 2014: 30); pero la realidad de la integración de inmigrantes es más compleja e influyen un conjunto de factores que se interrelacionan y que son los que van moldeando esa integración/acomodación. Este último Plan desarrollado será analizado en profundidad en el capítulo cuatro de este trabajo.

¹¹⁶ Actualmente existe un Plan de formación en interculturalidad y migraciones –Forinter2- para profesionales de las administraciones públicas de Andalucía (Junta de Andalucía, consulta 20 enero 2020). Este Plan se comenzó a desarrollar en 2005 (Martínez Chicón, 2011).

¹¹⁷ A partir del 2014 se establece la Red Anti-rumores como un proyecto para trabajar los prejuicios y estereotipos que afectan a la población migrada en Andalucía.

En este nivel también encontramos otros instrumentos que definen el proceso de integración. Bajo la Orden de 16 de febrero de 2012 se institucionalizan las pruebas para determinar el “nivel o grado” de integración de las personas extranjeras, llamado *Informe de Esfuerzo de Integración*, se utiliza como complemento a tener en cuenta para la renovación de la residencia temporal. Se considera como “esfuerzo” la participación en actividades vinculadas a la adquisición de conocimientos relacionados con los valores de la Unión Europea, la Constitución Española y el Estatuto de Autonomía de Andalucía; así como el conocimiento de los derechos humanos, las libertades públicas y la democracia, la igualdad entre hombres y mujeres; y, finalmente, el conocimiento del castellano. Esto ha de valorarse a través de la certificación de la formación de la persona solicitante, o desde el año 2016 a través de un curso online que sirve para acreditar tales conocimientos (Junta de Andalucía, 2020). Hay que señalar como peculiaridad en la gestión de estos informes que son claramente separados y diferenciados de los informes de integración para el arraigo y los de vivienda para la reagrupación familiar (García Juan, 2014).

Para finalizar, señalar que la financiación pública para gestionar los asuntos relacionados con el fomento de la integración en Andalucía también ha sido afectada por las etapas de crisis económica; ésta proviene principalmente del Fondo de Apoyo a la Acogida e Integración de Inmigrantes desde 2005 y desaparece en 2012 (Fernández Suárez, 2018). Otras fuentes de financiación son el Fondo Europeo, el Fondo Europeo de Retorno, las Partidas para organizaciones con cargo al IRPF y los Premios Andalucía Migraciones.

En definitiva, se puede señalar que los asuntos relacionados con la inmigración extranjera y la integración social de las mismas es uno de los temas que se encuentra en la agenda política de los gobiernos, y en concreto del gobierno autonómico de Andalucía, desde una perspectiva europeizada y occidentalizada. Esto quiere decir que a nivel normativo se dibuja una integración con tintes no discriminatorios y direccionada hacia una interculturalidad como modelo social; una especie de imposición que proviene “desde arriba” bajo una determinada óptica que señala un arquetipo de integración y quiénes son los más propicios a integrarse, convirtiéndose de esta manera en una herramienta sutil de clasificación y jerarquización de poblaciones.

1.4. Aterrizando en lo local: el caso de la ciudad de Granada

Como hemos visto en el apartado anterior, Granada es la cuarta provincia de Andalucía con más número de extranjeros en su territorio. Por otra parte, y según el artículo 25.1 de la Ley

7/1985, de 2 de abril, reguladora de las Bases del Régimen Local, se determina que las competencias en materia de Servicios Sociales y en la promoción en inserción social es competencia de los Ayuntamientos (Fernández Suárez, 2015a). Centrándonos en la localidad de Granada, ciudad de Granada, vemos que desde el Ayuntamiento los asuntos relacionados con la cuestión de la inmigración se gestionan desde la concejalía de *Derechos Sociales, Familia, Infancia, Accesibilidad y Cultura*. En la propia web del Ayuntamiento, en el apartado destinado a *Derechos Sociales* encontramos los servicios y medidas destinados a las *Personas Inmigrantes*. Esta categoría se presenta junto con otras categorías que determinan otros colectivos construidos como vulnerables, como las personas mayores, las personas sin hogar, la diversidad funcional, la infancia y la adolescencia, y la drogodependencia entre otras. Como bien argumenta Sebastiani (2014a), las políticas públicas están cargadas de significaciones y posicionamientos ideológicos, no son medidas que surgen de forma imparcial, sino que en ellas “se inscriben determinadas relaciones de poder” que forman parte del campo político, generando diferentes procesos clasificatorios de poblaciones (p.251).

En esta localidad, los principales servicios que se prestan a las poblaciones de inmigrantes son: la Ayuda de Emergencia Social, de forma temporal y destinada a cubrir necesidades básicas como vivienda, suministros de la misma o alimentación¹¹⁸; el Servicio de Atención a Inmigrantes (SAI), centrado en asuntos jurídicos, laborales, de vivienda y educativos principalmente; y el servicio de Traducción e Interpretación para las personas inmigrantes que no manejen el idioma español. Otro recurso institucional para la coordinación de los asuntos migratorios y el apoyo a la integración es el Consejo Municipal de Migraciones. Éste es un órgano de participación para entidades y personas relacionadas con la inmigración, y sus funciones principales son el asesoramiento al Ayuntamiento en políticas migratorias relacionadas con la extranjería y la integración social. Concretamente, se expone que una de las funciones es realizar estudios e informes sobre “todo aquello que esté relacionado con la integración social de los extranjeros residentes en Granada” (Ayuntamiento de Granada, 2020).

Como podemos ver, a nivel normativo la integración social de las migrantes extranjeras se convierte en uno de los objetivos del gobierno local; pero, sin embargo, las acciones que se desarrollan –sin contar con algunas destinadas a los meros formalismos de cumplir con requisitos jurídicos, lingüísticos, educativos o laborales- son llevadas a cabo en mayor

¹¹⁸ Esta ayuda no se destina únicamente a la población inmigrante, sino a la población empadronada con escasos recursos económicos y declarada en situación de urgencia social.

medida por las organizaciones y asociaciones del llamado Tercer Sector. En general podemos señalar que la integración de las personas inmigrantes en la localidad granadina no es dirigida a través de un programa específico desde la administración del gobierno local, sino a través de iniciativas con una perspectiva de intervención más holística, transversal y comunitaria, pero implementada a través de empresas privadas y organizaciones no gubernamentales, en lugar de ser una iniciativa de carácter público-administrativo. Tal es el caso del Proyecto de *Intervención Comunitaria Intercultural* (ICI en Adelante) que se desarrolla en el Distrito Norte de la ciudad y desde el que se ha desarrollado el trabajo de campo de esta investigación.

1.4.1. Interviniendo Norte. Un proyecto de intervención comunitaria intercultural

Para una mayor delimitación del campo de la presente investigación, las políticas públicas dirigidas a la integración de migrantes, también se han tenido en cuenta las acciones que se desarrollan en el terreno, desde lo local. Para ello, hemos considerado un proyecto de intervención que se ha llevado a cabo en una zona determinada de la ciudad, concretamente en el Distrito Norte (DN en adelante), a través de mi participación como voluntaria¹¹⁹. El proyecto ICI ha sido -y está siendo, aunque ya podríamos hablar de Proceso Comunitario¹²⁰- liderado por una de las asociaciones que tienen su sede en el distrito, por la Asociación Gitana Anaquerando. Un proyecto abanderado por las nociones de *comunitario* y de *interculturalidad*, y que es propuesto y financiado por la Obra Social “La Caixa”¹²¹. Estaríamos hablando de un proyecto de intervención dirigido “desde arriba” pero con una intencionalidad de reciprocidad entre “ciudadanía e instituciones” (Vecina, 2010: 236). Es desarrollado por entidades locales en varios territorios de España, cuya característica principal y central para que se haya implementado el proyecto es “la alta y compleja diversidad derivada de la migración interna o nacional, los asentamientos gitanos o la inmigración extranjera, por mencionar algunos procesos de diversificación” (Obra Social “LaCaixa”, 2015: 23). Es decir, se desarrolla en territorios que son considerados de “alta diversidad” y tiene como finalidad principal:

la Obra Social “la Caixa” desarrolla -en colaboración con las Administraciones locales y con las entidades sociales de referencia en el territorio- el Proyecto de

¹¹⁹ La entrada al campo se explicará con más detalle en el capítulo metodológico (3).

¹²⁰ De hecho, así lo llaman desde el Espacio Técnico del Proyecto y así lo nombraremos en adelante en este trabajo, pues seguir llamándolo Proyecto invisibilizaría muchos años de trabajo sobre y con los territorios.

¹²¹ Perteneciente a la Fundación Bancaria “la Caixa”.

Intervención Comunitaria Intercultural¹²² con el objetivo de generar un modelo de intervención social promoviendo la gestión participativa de la diversidad cultural e implicando a los principales agentes sociales en la articulación de estrategias de participación social y convivencia intercultural. (Obra Social LaCaixa, 2013: 2)¹²³

Los objetivos centrales del proyecto serían dos:

1. Generar procesos y acciones locales para la promoción de la convivencia ciudadana e intercultural, favoreciendo la integración de todas las personas, con el fin de contribuir a la promoción de la cohesión social y la capacitación de la propia comunidad para afrontar sus problemáticas, mediante la creación de una estructura de colaboración y acción mancomunada entre equipos interdisciplinarios ubicados en una muestra representativa estatal de localidades con aguda problemática social y alta diversidad sociocultural.
2. Aplicar, ajustar y aportar un modelo, enfoque o hipótesis compartidos de intervención comunitaria intercultural que propicie la generación de una práctica social innovadora y sostenible en la gestión de la diversidad cultural, con un fuerte impacto estatal y proyección internacional, capaz de crear un patrimonio de acciones sociales que permita su implementación en múltiples territorios y contextos multiculturales. (Obra Social LaCaixa, 2010: 27)¹²⁴

Como se puede comprobar en los dos objetivos generales señalados, se pretendía en un inicio generar un modelo o tipología práctica de intervención en diferentes territorios, con características determinadas –superdiversidad¹²⁵ y problemática social–, que tuviera en cuenta

¹²² La cursiva es mía.

¹²³ La Monografía Comunitaria es el producto elaborado a partir de la participación de diferentes actores en los primeros pasos del Proyecto ICI, construyendo lo que han denominado como “conocimiento compartido de la realidad del Distrito Norte de Granada” que pretende estar en continua construcción y transformación; las entidades que han construido ese conocimiento compartido son: Asociación Almanjáyár en Familia (ALFA), Asociación Gitana Anaquerando, Asociación sociocultural La Paz, Centro Municipal de Servicios Sociales Comunitarios Norte, Concejalía de Educación, Empleo y Consumo, Concejalía de Juventud, Empresa de Inserción De Andalucía, Fundación escuela economía social, Fundación Sierra Nevada, Periódico Digital Granada iMedia, Familias con Norte y Porvenir, Parroquia Jesús Obrero, Granada Acoge, Asociación de Mediadores Interculturales (Obra Social LaCaixa, 2013: 19).

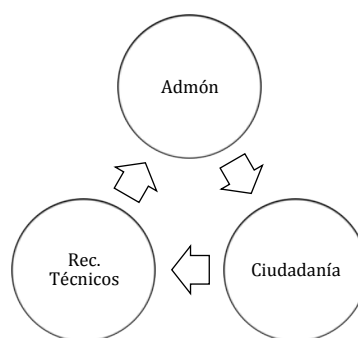
¹²⁴ Estas encuestas sirven de evaluación de los resultados de la intervención, complementando las evaluaciones que se hacen desde el propio Proyecto ICI.

¹²⁵ El concepto de superdiversidad fue acuñado por Vertovec (2007) en el estudio de los contextos urbanos de Londres, generalmente pensado para describir las grandes urbes globales poscoloniales, ha sido presentado como un concepto apropiado para describir las nuevas condiciones multiculturales e interculturales del siglo XXI (Meisser y Vertovec, 2015). La superdiversidad es generada por procesos constituidos en base a las relaciones de poder existentes; un concepto que hace referencia a las poblaciones que se configuran bajo la influencia de las migraciones globales de los últimos treinta años, a la interseccionalidad y a cómo las políticas influyen en las características de las poblaciones. Según esta propuesta, existen nuevas diversidades con la presencia migratoria por existir nuevas procedencias de los migrantes, nuevas lenguas, otras confesiones religiosas, un aumento de las formas de entrada y situaciones administrativas en un país, nuevas distribuciones

al conjunto de la población residente en los territorios para fomentar dinámicas de integración y cohesión interculturales. En este sentido, en los documentos del proyecto se explicita que la integración es “algo que afecta e involucra a todos los miembros de la comunidad, y no solo a minorías étnicas y los inmigrantes. (...) es entendida precisamente como nueva cohesión social de la comunidad” (Obra Social LaCaixa, 2010: 17).

Por otra parte, para implementar el proyecto se realizó previamente, a través de metodología principalmente cuantitativa (una encuesta) y cualitativa (algunos coloquios y reuniones), un diagnóstico de las situaciones de los territorios. Concretamente, en DN se realizaron cuatrocientas sesenta y nueve encuestas. A partir de estos datos producidos se generó la intervención social desarrollada por las entidades locales en coordinación con otras entidades y las administraciones públicas. Para el caso del Proyecto ICI en Granada, la colaboración con el Ayuntamiento comenzó en 2010, tras ser aprobada en la Junta de Gobierno Local, y se preveía la duración hasta el año 2013, pero fue renovada en sucesivas ocasiones hasta que a día de hoy el proyecto, ya Proceso Comunitario, se encuentra sustentado también por convocatorias de carácter público -como el actual Plan de inclusión local en zonas desfavorecidas (Plizd)-. De forma general, podemos señalar que los principales actores del Proyecto ICI son la Administración pública, los recursos técnicos del territorio y la ciudadanía.

Ilustración 1. Principales actores del Proyecto I.C.I



Fuente: Elaboración propia a partir de la Monografía Comunitaria

El proceso de colaboración entre estos tres actores principales se ha organizado a través de lo que se conoce como *Espacio Técnico de Relación de Distrito Norte*, formado por diversos profesionales que trabajan en diferentes ámbitos de intervención -familia, salud, empleo, convivencia, etc.- en este territorio. Y, a su vez, el motor que activa estas dinámicas de

por géneros y edades, una distribución espacial cambiante y un aumento de prácticas transnacionales (Contini, 2015).

colaboración y de relación es el llamado *Equipo Comunitario (EC)*. Este equipo está formado por técnicas y trabajadoras sociales de la Asociación que lidera el Proyecto, y su labor primordial consiste en mantener los diferentes procesos y relaciones en activo.

A día de hoy, como ya hemos señalado, el Proyecto se ha transformado en un Proceso con objetivos comunitarios, pues ya es palpable la existencia de redes organizacionales. En dicho Proceso Comunitario participan tanto organizaciones gubernamentales como otras organizaciones y asociaciones no gubernamentales. Estas han ido saliendo de o entrando a las dinámicas del Proceso Comunitario, pero en el momento de la investigación aproximadamente se contaba con la colaboración de:

En el espacio técnico de relación pues participan recursos de las administraciones publicas, el centro municipal de servicios sociales, el centro de formación y empleo también del ayuntamiento de granada, el coordinador de compensatoria de la delegación de educación, que es el que se ocupa de la coordinación de los centros educativos en el distrito; la asociación de mediadores familiares en Granada, la asociación Granada Acoge, la fundación Lestonac, un proyecto con jóvenes que tiene Cáritas en el distrito; bueno Cáritas pero particularmente con un proyecto que se llama “Muévete y comenta”, trabajan con jóvenes en el barrio de “La Paz”, la fundación Secretariado Gitano, Anaquerando, (...) el centro de orientación e inserción social y....la agencia de vivienda y rehabilitación de Andalucía, que participan más particularmente en el grupo de trabajo de protocolo de coordinación territorial en materia de seguimiento familiar. (Alba, Directora del Proyecto)

Utilizo las palabras de una de las personas entrevistadas como orientación porque a lo largo de mi participación no pude conocer exactamente cuántas entidades eran partícipes en ese momento del Proceso, principalmente por la variabilidad de la participación: tanto porque en ocasiones la participación era esporádica como por los cambios en las entidades participantes.

Una vez detallados los objetivos y el entramado de relaciones y de diferentes actores que envuelven el Proceso, es decir el qué y el quiénes, vamos a detenernos en cómo se trabajan estas inquietudes y qué dinámicas surgen de esta intervención. Las dinámicas generadas para poner en relación a los diversos actores son variadas y complejas pues no siempre esas relaciones se establecen en “lo formal”, es decir, también se producen encuentros esporádicos y fortuitos entre los diferentes actores. Pero, en el momento temporal de esta investigación, ya existían otras dinámicas más formalizadas entre éstos. Por ejemplo: se había formado un “espacio técnico”, cada martes se reunía en el Centro Cívico el Equipo Comunitario para

diseñar, planificar y activar todas las acciones tanto con otros técnicos como con la ciudadanía y la Administración local. También se había creado un Espacio Institucional de Relación, donde cada seis meses se reunían los actores técnicos con la Administración para tratar cuestiones más estructurales, como por ejemplo el fomento del empleo. Otro ejemplo de hito generado por el Proceso serían los Encuentros Comunitarios que se han generado con el “Verano Abierto”¹²⁶, estos son encuentros entre todos los actores -técnicos, ciudadanía y administración- para generar aportaciones y exponer los avances del Proceso Comunitario. Por otra parte, y en paralelo a todos estos procesos, se comenzaron a generar durante el tiempo de mi trabajo de campo, unos encuentros llamados “Tertulias de Barrio”. Estos consistían en encuentros principalmente entre ciudadanos y técnicos, aunque también se contaba o al menos se informaba a alguien de la Administración, en zonas públicas y abiertas o de fácil acceso; y el objetivo principal era, en palabra de una de las técnicas: “recoger las demandas y propuestas de la población para llevarlas a la Junta Municipal de Distrito y que se tengan en cuenta para futuras intervenciones en los territorios” (Nota del Diario de Campo, 16 de Mayo de 2017). Previamente a estos encuentros, que estaban planteados para cada uno de los barrios de Distrito Norte, el equipo destinado a lo que denominaban “dinamización de barrios” se encargaba de realizar varios encuentros con las diferentes entidades de los barrios “para explicar lo que se va a hacer y determinar “los activos comunitarios” con los que se va a trabajar.” (Nota Diario de Campo, 29 de noviembre de 2016). En este equipo era en el me implicué como voluntaria, pero esto lo detallaré mejor en la “entrada al campo” en el siguiente capítulo.

2. Contexto sociodemográfico del campo de la investigación

Granada es una ciudad que tiene un carácter histórico muy marcado. La convivencia entre diferentes culturas forma parte de su idiosincrasia desde hace siglos. El Distrito Norte (DN), por su parte, se encuentra situado en la periferia de la ciudad y se urbaniza entre 1965 y 1981. Sus primeras viviendas se construyen de forma asistencial para el realojo de la población afectada por las inundaciones de las cuevas del Sacromonte en el barrio ahora conocido como La Paz. Este distrito es uno de los más estigmatizados de la ciudad tanto por estar situado en la periferia como por contar con una gran cantidad de vivienda pública y presencia de poblaciones gitanas y extranjeras; también se puede apreciar el abandono por parte del

¹²⁶ “Verano abierto son actividades en espacios públicos, en las calles, una plaza por distrito que se hacen en verano, julio y agosto. Participamos las entidades que estamos en el espacio técnico. Lo diseñamos juntos, lo ponemos en marcha y lo evaluamos conjuntamente.” (Alba, Directora del Proyecto).

gobierno municipal en cuestiones de dotación y mantenimiento de bienes y servicios. El DN se compone actualmente de siete barrios, como se aprecia en el Mapa 1, estos son: Almanjáyar, Cartuja, La Paz, Parque Nueva Granada, Casería de Montijo, Rey Badis y Campo Verde. Los barrios de Almanjáyar, La Paz y el Polígono de Cartuja fueron identificados como los barrios con mayor grado de vulnerabilidad de Granada (Obra Social LaCaixa, 2013).

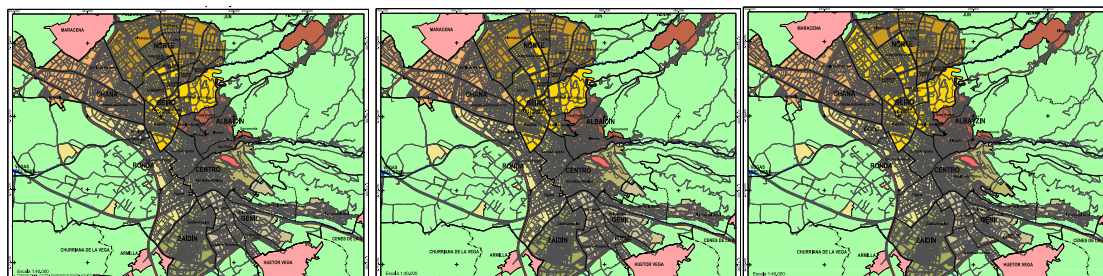
Mapa 1. Distribución barrial Distrito Norte



Fuente: Proyecto I.C.I

Hasta el año 2012 el DN era uno de los distritos más extensos en su territorio. El barrio de Joaquina Egvaras también pertenecía al distrito, pero tras las reivindicaciones vecinales para no pertenecer a DN éste pasó a formar parte del distrito Beiro. Como se puede ver en los siguientes mapas la extensión territorial del DN ha ido reduciéndose mientras otros distritos – como Beiro y Ronda- han ampliado su terreno.

Mapa 2. Evolución de la división en Distritos Municipales en los años 1994, 2012 y 2013



Fuente: Web del Ayuntamiento de Granada

Estas modificaciones territoriales tienen su relación con el proceso de estigmatización que sufre DN como uno de los territorios más hostiles de la ciudad. Este proceso de

estigmatización afecta en términos laborales, habitacionales, económicos y sociales a las diferentes personas que habitan estos territorios. El desempleo es uno de los factores que más preocupan a las personas que habitan el distrito, pero las medidas por parte de la administración pública en este ámbito han estado caracterizadas por ser sectoriales, paternalistas y cortoplacistas (Obra Social LaCaixa, 2013).

Actualmente, y según los datos del Padrón a 1 de enero de 2019, los empadronados en el municipio son 246.313 personas de más de sesenta nacionalidades diferentes. El DN es el segundo distrito de la ciudad, después del Zaidín, con más población extranjera.

Tabla 6. Población y principales nacionalidades extranjeras en el Municipio de Granada y DN

	Municipio	DN
Total Población	246.313	24.897
Población extranjera	20.922	3.539
Principales nacionalidades extranjeras	Marruecos (5.074)	Marruecos (1.886)
	Senegal (1.233)	Senegal (245)
	China (1.180)	Rumanía (237)

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos del Padrón del Ayuntamiento de Granada a 1 de enero de 2019

Como se aprecia en la tabla, la población extranjera no es proporcionalmente significativa en el municipio, siendo casi el 8'5% del total de la población. Esta proporción aumenta escasamente cuando ponemos el foco en Distrito Norte, siendo la población extranjera un 14% de la población del distrito. Las principales nacionalidades para el municipio son la marroquí, la senegalesa y la china; mientras que para el DN serían la marroquí, la senegalesa y la rumana, teniendo éstas una presencia variable en la distribución de los barrios.

Tabla 7. Población extranjera y principales nacionalidades extranjeras en los barrios de DN

Barrios	Total Población extranjera	% Extranjeros	Principales nacionalidades
Almanjáyar	363	8%	Marruecos Rumanía Siria

Campo Verde	388	22%	Marruecos China Venezuela
Cartuja	1.357	24%	Marruecos Rumanía Senegal
Casería de Montijo	812	38%	Marruecos Senegal Pakistán
La Paz	191	7%	Marruecos Rumanía Senegal
Parque Nueva Granada	278	12%	Marruecos Siria Senegal
Rey Badis	150	7%	Marruecos Rumanía Brasil

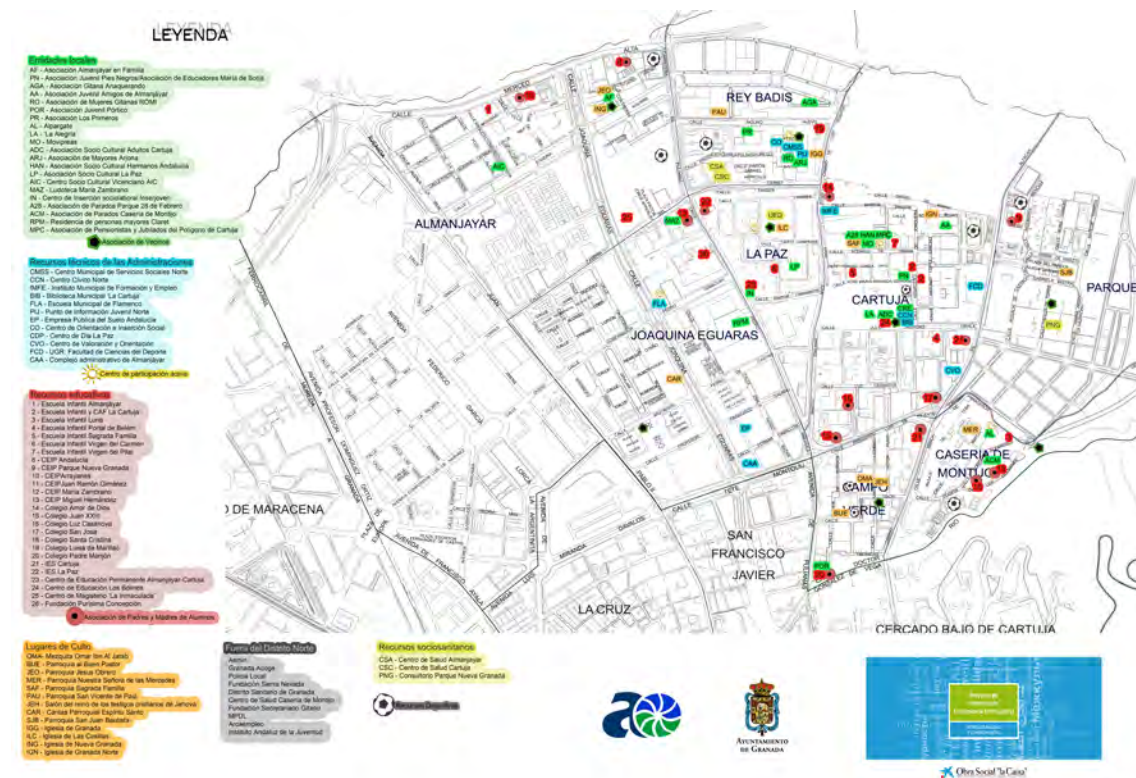
Fuente: Elaboración propia a partir de los datos del Padrón del Ayuntamiento de Granada a 1 de enero de 2019

Los siete barrios que componen DN son muy diversos entre sí en cuanto a perfiles sociodemográficos, siendo el barrio de Cartuja el que presenta una mayor presencia de extranjeros y de población marroquí y rumana, y el barrio de Casería de Montijo el que presenta mayor población senegalesa. A pesar de esta diversidad social, no solo en cuestión de nacionalidades sino también de aspectos socioculturales, generacionales, lingüísticos, etc., el estigma de Norte parece presentarse como un factor homogeneizante del conjunto de la población. Pertenecer a Norte conlleva una serie de características que simplifican y reducen esa diversidad de población. Estos aspectos de pertenencia serán desarrollados en mayor profundidad en el capítulo cuarto de análisis del material de campo.

Por otra parte, el asociacionismo, las redes de apoyo mutuo y las reivindicaciones colectivas son algo que forma parte de la idiosincrasia de DN. En la época de la dictadura ya existían agrupaciones clandestinas –como alguna asociación de vecinos (AAVV) y la asamblea de parados- que fueron debilitadas por la entrada de los partidos políticos y los sindicatos en la vida pública; pero no fue hasta los años ochenta cuando nacieron las primeras asociaciones de forma institucionalizada en el distrito, fundándose la primera AAVV en el año 1967 por

iniciativa del Partido Comunista Español (PCE), la Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC) y personas a título individual (Obra Social LaCaixa, 2013). Actualmente existen siete AAVV, una por cada barrio del distrito; un centro cívico donde se realizan actividades socioculturales y donde se reúne la Junta Municipal de Distrito¹²⁷. Otros recursos que podemos encontrar en los barrios, como se aprecia en el siguiente mapa, son entidades sociales, recursos de las administraciones (servicios sociales, bibliotecas, etc.), recursos educativos, socio-sanitarios, lugares de culto y algunos negocios locales que también funcionan como espacios de encuentro, difusión y apoyo mutuo.

Mapa 3. Recursos del Distrito Norte



Fuente: Documentos del Proceso Comunitario

Este mapa fue realizado durante el periodo comprendido entre 2017-2018 por el Equipo Comunitario del Proyecto I.C.I., y su objetivo consistía en ser un recurso actualizado constantemente para que las personas que habitan estos barrios puedan conocer la oferta que hay en esos territorios o la ausencia de la misma.

¹²⁷ Éste es un órgano político-administrativo encargado de fomentar la participación de la ciudadanía en los asuntos políticos que conciernen a los territorios de Norte, con la finalidad de realizar un acercamiento entre la ciudadanía y la administración política y mejorar así los servicios públicos. Estos encuentros se realizaban el primer martes de cada mes.

Para finalizar, señalar que, respecto a la interacción entre colectivos y la situación de la convivencia, según se recoge en el documento de Monografía Comunitaria de La Caixa (2013) que a su vez toma como fuente principal una encuesta realizada por la misma entidad en 2010¹²⁸, es una situación de coexistencia la que imperaría en los territorios de intervención; ninguna de las personas encuestadas consideraba la existencia de buenas relaciones con las vecinas “de diferente cultura, nacionalidad o religión” (p.129). La participación de extranjeras se realiza mayormente en espacios denominados *de inmigrantes* o *pro-inmigrantes*; tanto la participación como la ocupación de puestos de trabajo por parte de estas personas en los territorios es bastante menor en comparación con la población autóctona (Obra Social LaCaixa, 2013). Las desigualdades estructurales son una de las grandes barreras que afectan tanto al proceso de acomodación de las diferentes poblaciones como al pretendido estado de convivencia intercultural. Otros conflictos que se diagnosticaron en los territorios por parte de la citada Monografía Comunitaria de La Caixa (2013) serían: entre la población excluida y el resto de la población; por el uso de espacios públicos y comunes; entre payos y gitanos por las diferencias de costumbres; entre asociaciones por la distribución de fondos; y el racismo hacia minorías étnicas, entre otros conflictos señalados. La encuesta realizada en 2010 también recoge preguntas relacionadas con las actitudes hacia la diversidad, la inmigración y las minorías. Los resultados de la misma muestran mayormente actitudes favorables hacia todas estas categorías. Pero, como bien sabemos, esta herramienta de producción de datos es criticada para el abordaje de ciertos objetos de investigación (Izquierdo, 1996; Cea D’Ancona, 2002), como puede ser el caso de los prejuicios, estereotipos o las actitudes racistas hacia ciertos sectores de población, ya que existe el riesgo tanto de la *deseabilidad social* en las respuestas como del formato de las preguntas, las condiciones o la interpretación de la encuesta (Olmos y Martín-Godoy, 2020).

3. Diversidad religiosa en España¹²⁹

España es un país que se ha caracterizado históricamente por la presencia de diferentes confesiones religiosas en sus territorios. Concretamente, la presencia de diversas prácticas religiosas en territorio andaluz y en específico en Granada se remonta a siglos de historia; un territorio donde ha convivido históricamente una gran presencia de diversidad religiosa. Por

¹²⁸ La encuesta fue elaborada por Metroscopia por encargo de La Caixa.

¹²⁹ En este apartado utilizaré parte del conocimiento plasmado y compartido en un artículo científico publicado en la revista Horizontes Antropológicos en 2018.

otro lado, la tendencia de identificación religiosa ha cambiado en las últimas décadas, siendo cada vez menos las personas que se identifican como población católica y cada vez más las que expresan “otras formas de adscripción identitaria”, sobre todo entre la población joven (Planet, 2012: 106).

En el caso del Islam, según Arigita (2010, citado en Planet, 2012), España presenta un escenario importante para el desarrollo del movimiento islámico transnacional. El territorio de Granada en concreto es un contexto destacado pues, según González Alcantud (2008), se considera el último enclave musulmán en la península. Al-Ándalus es un territorio que se remonta al siglo VIII y que fue constituido por los árabes y bereberes musulmanes. En un breve recorrido histórico sobre las disputas por el territorio de Granada en esos siglos, y siguiendo a Álvarez de Morales y Ruiz Matas (2008), vemos las tensiones que se generaron sobre ese territorio. Estos autores señalaron que:

con el asentamiento de bereberes norteafricanos (Ziríes) a finales del S.X el territorio de Ilbira pasó a ser el reino de Granada. En el S.XI, y tras varios intentos, los Almorávides ocuparon el territorio de Granada frenando el avance cristiano, pero tuvieron que aliarse con los Almohades, quienes finalmente tomaron el poder del reino. Tras la marcha de estas comunidades y las disputas por el territorio entre señores musulmanes, se fundó la dinastía nazarí de Granada (en 1237 por Muhammad B. Nasr) que culminó con la entrega de Granada a los reyes católicos (1492). (Citado en Martín-Godoy, 2018: 81)

Como veremos más adelante, estos procesos históricos son determinantes en las formas en las que se construyen simbólicamente los conceptos de pertenencia y de ciudadanía; también tienen su herencia tanto en la arquitectura de la ciudad como en la distribución espacial y residencial.

El Islam es actualmente, según el Observatorio de Pluralismo Religioso en España (OPRE), la segunda religión con más número de seguidores a escala mundial¹³⁰. En nuestro contexto de estudio, a pesar de ser la religión católica la confesión dominante y mayoritaria, el aumento de los fieles al Islam ha sido bastante notorio en las últimas décadas. Esto tiene su explicación tanto en las migraciones procedentes de territorios africanos como en las

¹³⁰ Es difícil encontrar estadísticas sobre la religiosidad en España. En el caso de los estudios del CIS por ejemplo, en el Estudio nº 3261 del Barómetro de Septiembre de 2019, las distinciones de pertenencia religiosa se categorizan entre: “católico/a practicante”, “católico/a no practicante”, “creyentes de otra religión”, “agnóstico/a”, “indiferente, no creyente” y “ateo/a” (CIS, 2019); cuestión que nos da pistas sobre cómo se está construyendo la imagen de las personas españolas y “lo español” vinculado al catolicismo en España.

personas españolas hijas de inmigrantes que heredan o no en términos culturales las creencias religiosas de sus ascendientes; o en las conversiones de personas españolas al Islam. En todo caso, como Pérez-Agote (2006, citado en Planet, 2012: 107) señala, el proceso de secularización se muestra complejo a la hora de ser abordado como objeto de análisis. Todo esto se enriquece, por un lado, con los análisis sobre las dinámicas de las propias comunidades religiosas, pero también con las dinámicas de aceptación o rechazo que la sociedad presenta ante esta “nueva”¹³¹ realidad (Planet, 2012).

En el caso de Granada, la configuración de comunidades musulmanas era un hecho antes de que la inmigración se visibilizase, de tal forma que se ha considerado un territorio central en las apariciones de agrupaciones y asociaciones islámicas en la esfera pública¹³². Aunque no es hasta los años noventa cuando estas asociaciones se vuelven notorias y se comienzan a encontrar los españoles conversos y los inmigrantes musulmanes marroquíes principalmente (Rosón Lorente, 2002). En base a la nacionalidad, y según el último estudio realizado por la Unión de Comunidades Islámicas de España (2019), la mayoría de la población musulmana en España se compone por españoles y marroquíes.

3.1. Institucionalización del Islam en España

El proceso de institucionalización del Islam en España, siguiendo a Arigita (2010), puede catalogarse como un hecho temprano llevado a cabo por políticas progresistas. Pero también puede interpretarse como un proceso tardío si tenemos en cuenta la presencia de población musulmana en los diferentes territorios que han ido definiendo el territorio español. Los procesos jurídicos se han ido desarrollando de forma sosegada, pero aún más calmada se ha visto, y se está viendo, su puesta en práctica. El ejercicio civil a la libertad en materia religiosa se reguló mediante la Ley 44/1967, una ley que, a pesar de reconocer el derecho a la libertad religiosa, en el artículo segundo presenta la religión católica como la religión estatal. Lo que posibilitó y activó esta ley en la etapa de la dictadura nacional-católica fue el asociacionismo de comunidades musulmanas (Arigita, 2010). Posteriormente, en 1968, se constituyó el Registro de Asociaciones Confesionales no católicas y de ministros de culto no católicos en España. Y a partir de este periodo se reconoció al Islam como la segunda religión

¹³¹ Las comillas son mías, pues no es una realidad nueva como tal.

¹³² En 1966 surge del impulso de estudiantes el “Centro Islámico de Granada” y en 1980 la “Sociedad para el Retorno del Islam en España” (López Chaves, 2010; citado en Martín-Godoy, 2018: 81).

en España; aunque, como señalan Tarrés y Rosón (2017) se vinculaba principalmente con la extranjería.

En este sentido, también hay que señalar que el artículo dieciséis de la Constitución Española de 1978 garantiza la libertad religiosa puntualizando que “ninguna confesión religiosa tendrá carácter estatal”, pero por otro lado expone que se seguirán manteniendo las relaciones de carácter cooperativo con la iglesia católica y otras confesiones. A finales de esa década -años setenta- existían aproximadamente cuarenta entidades musulmanas inscritas en el registro de entidades religiosas del Ministerio de Justicia¹³³. En los ochenta, a través de la LO 7/1980, que deroga la ley 44/1967, se constituye la Comisión Asesora de libertad religiosa, por la cual entra a formar parte como representante del Islam en España la Asociación Musulmana de España (AME). A finales de los ochenta, la AME solicitó al director general de asuntos religiosos que se declarase el Islam como una religión de notorio arraigo, solicitud que se aprobó por unanimidad con la justificación de que se considera una religión mayoritaria a nivel mundial, la presencia histórica –desde el s.VIII- del Islam en España, el aumento de los fieles por las migraciones y la proximidad con el territorio africano (Martín-Godoy, 2018).

Por otro lado, para representar al Islam en España, y a pesar de la diversidad de corrientes y comunidades islámicas, el Estado requería un único interlocutor, y tras esta consideración se conformó la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI). Poco tiempo después, la AME se independizó de la FEERI y generó una nueva federación, la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE). Con estos cambios de liderazgo y representatividad no se identificaba la totalidad de población musulmana, sobre todo la migrante (Arigita, 2010)¹³⁴. Entre la FEERI y la UCIDE se encontraban inscritas en el registro de entidades religiosas la mayoría de comunidades religiosas. Pero el problema de la interlocución única seguía imponiéndose por parte del Estado, por lo que se creó la Comisión Islámica de España (CIE) y se firmó el primer acuerdo de cooperación en el año 1992 – mediante la Ley 26/1992, de 10 de noviembre- por el cual se otorgan algunos derechos para los ciudadanos musulmanes españoles¹³⁵, entre otros. Este acuerdo carecía de un diálogo real

¹³³ “Según la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE), las primeras asociaciones islámicas fueron la de Melilla en 1968, la de Ceuta en 1971 y en la península, en Madrid en 1968 la Asociación Musulmana de España (AME) con inscripción en 1971” (Martín-Godoy, 2018: 78). Pero el liderazgo principal a nivel nacional se ejerció desde Madrid (Arigita, 2010)

¹³⁴ Para conocer más sobre el conflicto de representación de las diferentes y diversas comunidades y la conformación de las mismas, ver Arigita (2010).

¹³⁵ “Se tratan aspectos como los espacios de culto (mezquitas y cementerios), el estatuto de los imames, los efectos civiles de los matrimonios islámicos, la educación religiosa en las escuelas públicas, las fiestas

con las distintas comunidades y su implementación ha sido cuestionada (Arigita, 2010), con el paso del tiempo estos derechos se han visto socavados en la práctica. Actualmente, vemos que las luchas por el reconocimiento de los derechos de las personas musulmanas siguen activas, ejemplo de ello son las demandas en el mundo laboral, en educación¹³⁶, por la construcción y el mantenimiento de espacios de culto (Planet, 2012), las manifestaciones de estos colectivos contra el odio y la islamofobia que sufren, o los diferentes intentos de encuentros nombrados con los apellidos de “convivencia” o “multi/inter-culturales” cuyo objetivo es compartir aspectos culturales de ciertos grupos con el resto de la sociedad.

A pesar de que el acuerdo de cooperación ya contemplaba la asistencia religiosa en centros de retención o internamiento, ésta solo se garantizaba para casos extremos como las defunciones. Siendo así, en el año 2006 se publicó el Real Decreto 710/2006, de 9 de junio, de desarrollo de los Acuerdos de Cooperación firmados por el Estado con la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España, la Federación de Comunidades Judías de España y la Comisión Islámica de España, en el ámbito de la asistencia religiosa penitenciaria. Y en el año 2015 se firmó el convenio de colaboración entre el Ministerio del Interior y la CIE para garantizar la asistencia religiosa islámica en los Centros de Internamiento de Extranjeros (CIEs) (UCIDE, 2019).

3.2. Estadísticas de religiosidad musulmana en España y Granada

La presentación de estadísticas de religiosidad es un asunto a la vez complejo y problemático, pues por un lado no existen estadísticas de organismos oficiales que recojan de forma constante y contrastada las vinculaciones de las personas que habitan España con las diferentes confesiones religiosas; y por otro, la religiosidad es un factor difícil de determinar por su carácter variable, tanto por fenómenos demográficos como por decisiones individuales. A pesar de estas dificultades, en las siguientes líneas se muestran algunos estudios que han intentado cuantificar los aspectos religiosos de las personas musulmanas en España y en Granada.

religiosas, la alimentación, la asistencia espiritual en hospitales y prisiones, así como la conservación y fomento del patrimonio histórico-artístico y cultural islámico” (Tarrés y Rosón, 2017: 182).

¹³⁶ Según los datos de la UCIDE (2019), la mayoría –un 90%– del alumnado musulmán no tiene clases de religión y el mismo porcentaje de profesorado de religión islámica está en desempleo.

Como se avanzó con anterioridad, la UCIDE realiza estudios demográficos sobre la población musulmana en base a estadísticas demográficas¹³⁷. En su último estudio publicado en 2019 señalan que los inmigrantes musulmanes provienen principalmente del Magreb árabe, de Oriente Próximo, Oriente Medio y de África Occidental. Las Comunidades Autónomas que presentan un mayor número de personas musulmanas serían Cataluña, Andalucía, Madrid, Valencia, Murcia, Ceuta y Melilla. El total de personas musulmanas contabilizadas en este estudio a nivel nacional corresponde a casi dos millones de personas - 1.993.675 habitantes-, siendo la CCAA de Andalucía la segunda en presentar una mayor población musulmana -324.680 habitantes-.

En la siguiente tabla se muestra la distribución de personas musulmanas en las ocho provincias andaluzas con una diferenciación en base a la nacionalidad española o extranjera.

Tabla 8. Distribución por provincias y diferenciación en base a la nacionalidad española o extranjera de la población musulmana en Andalucía

Provincias	Nac. Extranjera	Nac. Española	Total
Almería	68.091	29.452	97.543
Cádiz	12.184	11.685	23.869
Córdoba	4.391	4.775	9.166
Granada	18.083	16.339	34.422
Huelva	13.806	9.172	22.978
Jaén	7.039	7.771	14.810
Málaga	42.110	50.402	92.512
Sevilla	14.005	15.375	29.380

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de UCIDE 2019

Como se puede comprobar, la diferencia del total de la población musulmana en cuanto a nacionalidades no es muy significativa -un 55,3% tendría nacionalidad extranjera y un 44,7% tendría nacionalidad española-. Las tres provincias que cuentan con más población musulmana serían Almería, Málaga y Granada. Cada una de estas provincias tiene una particularidad: la primera destaca por un mayor número de extranjeros musulmanes en comparación con los españoles musulmanes; la segunda, al contrario, destaca por un mayor número de españoles musulmanes frente a los extranjeros musulmanes; y la tercera destaca por ser casi equiparable el número de extranjeros y de españoles musulmanes. Las cifras de

¹³⁷ Para construir las estadísticas aproximativas de religiosidad utilizan los datos del Padrón Municipal de habitantes y religiones por nacionalidad.

extranjeros son aún menos fieles a la realidad porque no reflejan ni a las personas que están en trámites de regularización ni a los menores de edad. Según este mismo estudio, en Andalucía existen 248 entidades islámicas y 240 Comunidades Islámicas; se cuenta con un imam asistencial para los CIEs y dos imames penitenciarios¹³⁸.

Por otro lado, y siguiendo el informe del Observatorio de Pluralismo Religioso en España (OPRE) de junio de 2015, hasta que se institucionalizó el Islam como una religión de notorio arraigo en España (1989), existían en la provincia de Granada diecisiete cementerios musulmanes, casi doscientas comunidades o entidades y cuarenta y nueve mezquitas u oratorios (Gobierno de España, 2015). Revisando los datos del informe del OPRE (2018) encontramos que el Islam es la segunda religión minoritaria, después de la Evangélica, con más lugares de culto a nivel nacional -1586 lugares de culto-. Según los datos de este mismo organismo un año antes, se apunta que en torno a 225 lugares de culto se encuentran en Andalucía y 37 de ellos en la provincia de Granada (Gobierno de España, 2017). En el año 2016 se contabilizaron 18 lugares de culto en el municipio de Granada (Gobierno de España, 2016). En la siguiente tabla se muestran los lugares de culto, mezquitas y comunidades de la ciudad de Granada.

Tabla 9. Listado lugares de culto de los musulmanes en la ciudad de Granada

Comunidad Islámica La Felicidad
Comunidad Islámica Clemencia
Comunidad Islámica Annur de Granada
Mezquita de La Paz “As-Salam”
Comunidad Musulmana Iqra de Granada
Centro Islámico Al Andalus de Granada
Comunidad de Mujeres Musulmanas de Granada
Consejo Islámico de Granada
Comunidad Islámica en España
Comunidad Musulmana Sunita de España
Al-Yama'a Comunidad Musulmana en Granada
Comunidad Musulmana Española de la Mezquita del Temor
Comunidad Musulmana de Al-Andalus (Comunidad Autónoma de Granada)
Comunidad Musulmana Al-Hejira
Comunidad Islámica de la Hermandad de Granada
Comunidad Islámica Granada - Umma
Centro Islámico “Masjid Umm Al Qura”

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos del Observatorio del Pluralismo Religioso en España

¹³⁸ No existe actualmente ningún imam castrense en ninguna de las CCAA de España a pesar de que existe “una unidad de mayoría musulmana” (UCIDE, 2019: 12).

El primer cementerio musulmán se construyó en Granada en 1937, también llamado Patio islámico de La Rauda. Pero no es hasta entrada la década de los 80 -con la promulgación de la LO 7/1980 de libertad religiosa- cuando empiezan a registrarse entidades religiosas tanto en Granada como en otras provincias¹³⁹.

3.3. Percepciones sobre la religiosidad musulmana en España y Granada

En el caso de las percepciones y actitudes que tiene la población en España sobre la religiosidad musulmana también se han realizado estudios de corte cuantitativo, éstos muestran, por un lado, las percepciones sociales más hegemónicas sobre los derechos de libertad religiosa, y por otro, nos dan algunas pinceladas del cómo se construyen las otredades que ponen en el centro el factor religioso y los desafíos que presenta el trabajo de la convivencia interreligiosa.

El OPRE en el año 2013 realizó la *II Encuesta sobre opiniones y actitudes de los españoles ante la dimensión cotidiana de la religiosidad y su gestión pública*. En este estudio¹⁴⁰, la mayoría de las personas encuestadas se identifican como católicas (alrededor del 83%). Cuando preguntan sobre la apertura de nuevos lugares de culto de las diferentes confesiones religiosas, la mayoría de las personas encuestadas consideran que estos lugares deberían abrirse “en cualquier lugar del centro o de los barrios que a los creyentes les parezca bien”; sin embargo, al concretar el tipo de centro y preguntar si les importaría que los abriesen cerca de su casa, los que menos dan igual y los que mayormente se prefieren que se abran en otro sitio serían las mezquitas. Las principales preocupaciones de las encuestadas por las que no quieren una mezquita cerca de casa son “para evitar ruidos y aglomeraciones” y “porque no me gustan los musulmanes/para evitar que mi barrio se llene de musulmanes”. A pesar de las críticas que se han mencionado anteriormente sobre el uso de esta metodología para determinados objetivos, se puede apreciar que aunque se “defienda” o se tolere la libertad religiosa, el Islam y los musulmanes son los principales chivos expiatorios en la cuestión religiosa. La problemática no se presenta en cuanto a la apertura de espacios de culto sino más bien en su ubicación. El uso del pañuelo islámico o hiyab por las mujeres musulmanas también es estigmatizado de muy diversas formas –como símbolo cultural, religioso,

¹³⁹ Para más detalle, consultar la Exploración de Datos del Observatorio de Pluralismo Religioso en España. Directorio de Lugares de culto. Junio 2015.

¹⁴⁰ La muestra del estudio fueron 1725 entrevistas a través de un muestreo polietápico estratificado por conglomerados. Los puntos de muestreo fueron 245 municipios de 50 provincias y las ciudades autónomas de Ceuta y Melilla.

machista, etc.- y la mayoría de las personas encuestadas, sobre todo a medida que aumenta la edad de la encuestada, están a favor de la prohibición de su uso en instituciones públicas como la escuela (OPRE, 2013).

Otro de los documentos del OPRE elaborado por Jordi Moreras en 2017 sobre *La gobernanza de los conflictos relacionados con la pluralidad religiosa*, presenta que una de las cuestiones centrales y erróneas en la alteridad religiosa es considerar, por ejemplo, que el Islam se relaciona únicamente con la inmigración. En este estudio se centra concretamente en los conflictos relacionados con las aperturas de oratorios musulmanes en España; concretamente señala tres situaciones que generan tensiones principalmente relacionadas con la presencia en los espacios públicos: la ubicación de estos centros; los acontecimientos derivadas de la actividad de estos centros; y el uso de espacios públicos para actividades de culto. Como bien señala el autor, el rechazo hacia determinados colectivos se fundamenta en los prejuicios hacia ciertos grupos religiosos mezclado con prejuicios de tipo étnico. Las principales comunidades religiosas que sufren rechazo vecinal serían los musulmanes-marroquíes, los pentecostales-nigerianos y los miembros de la Iglesia de Filadelfia-gitanos (Moreras, 2017).

El estudio nº 3194 realizado por el CIS¹⁴¹ en 2017 sobre redes sociales y religión, también muestra que la actitud de las personas encuestadas –el 62,3% se define como católico/a y el 29,7 de ninguna religión- es más negativa cuando se piensa en las y los musulmanes; a pesar de que la mayoría se posiciona en una neutralidad al respecto, posiblemente por los aspectos críticos antes mencionados sobre la encuesta.

Por otro lado, y como se ha señalado para el caso de España, la inmigración principalmente marroquí es la más estigmatizada y el aumento de esta inmigración hace que se perciba el “retorno” del Islam como una amenaza nacional, local e identitaria (Rosón Lorente, 2002). Centrándonos en el contexto de estudio de la investigación, Rosón Lorente (2002) estudia el conflicto surgido por la construcción de una Mezquita en el barrio del Albaicín en la ciudad de Granada, y señala en general dos posturas que hacen referencia a la aceptación o el rechazo de lo musulmán: la muslimofobia sería el rechazo del otro musulmán, mientras que la muslimofilia, principalmente identificada en los intelectuales andalucistas, sería la aceptación y valoración de las raíces musulmanas de Andalucía. Aunque ambas posturas pueden caer en la esencialización del “Otro”. Esto se traduce en la generación de “dos

¹⁴¹ El tamaño de la muestra era de 1733 personas y se realizó a nivel nacional incluidas las ciudades autónomas de Ceuta y Melilla.

comunidades etnificadas” (p.46), la cristiana y la musulmana, que chocan en las significaciones de los espacios.

Rosón Lorente (2002) en su estudio sobre la conformación de comunidades musulmanas en Granada y su relación con la población “autóctona”, señala que para entender el proceso de creación de tales comunidades e identidades locales hay que tener en cuenta tres momentos históricos: la entrada en el año 711 de los árabes y bereberes musulmanes en la ciudad de Granada, la conquista de Granada por los Reyes Católicos en 1492 y la expulsión de los musulmanes decretada por Felipe III entre 1609–1613. Entre otras cuestiones Rosón se centra en analizar el conflicto surgido por la construcción de una mezquita que se inauguró en el año 2003 en el barrio del Albayzín y los conflictos en torno al día de la celebración de la expulsión de los musulmanes por los Reyes Católicos. (Martín-Godoy, 2018: 82-83)

Para ello, se centra en el análisis de las ideologías nacionalistas y regionalistas en Andalucía y las comunidades etnorreligiosas. Con la creación de las comunidades autónomas en España las identidades territoriales se multiplicaron, surgieron diversos movimientos regionalistas que llevaron a cabo un proceso de “invención de la tradición” (Hobsbawn, 1992). De esta forma aparecen muchas organizaciones y formaciones que reclaman la revisión y reivindicación de la historia de Andalucía, llegando a oponerse contundentemente a los actos de la celebración de la Toma de Granada¹⁴². Estas reivindicaciones se ven reforzadas con las migraciones de los años 90 y los procesos de conversión al Islam¹⁴³ que despiertan en parte de la población granadina el rechazo histórico del otro. “Esta xenofobia anti-inmigrante, en general, y la específica muslimofobia frecuentemente se confunden en la mediática representación de la cultura y la religión (ASEP 1998)” (Rosón Lorente, 2002: 49).

Aunque la nueva diáspora marroquí en ciudades como Granada es muy heterogénea y está compuesta básicamente por trabajadores inmigrantes, estudiantes, refugiados políticos, hombres de negocios, diplomados u otras profesiones liberales, a parte de los españoles convertidos al Islam y los matrimonios mixtos (Colectivo IOE 1999; González Barea 2000) (...) éstos llegan a desarrollar ‘una conciencia de identidad de la diferencia que reaviva tanto la memoria del colonizador y del racismo como la

¹⁴² Rosón Lorente y Dietz (2005) ponen como ejemplo de la conformación de grupos distantes la celebración del “Día de la Toma de Granada”, donde se ven claramente los sectores musulmófilos frente a los muslimófobos. “Estos acontecimientos que forman parte de la construcción cultural e identitaria de un pueblo, son cada vez más, si cabe, un objeto de rechazo y negación del espacio público del otro, del diferente o desconocido, y llegan a dividir la sociedad civil granadina en dos” (Rosón Lorente y Dietz, 2005: 10).

¹⁴³ En la ciudad de Granada se produjo una tendencia de conversión al Islam por parte de la población autóctona granadina desde finales del franquismo. (Rosón Lorente y Dietz, 2005).

marginalidad y las exclusiones de las son objeto en el país que les acoge' (Elbaz y Helly 1996, 87). (Rosón Lorente, 2002: 51)

Rosón Lorente y Dietz (2005) también realizan un estudio sobre cómo se (re)construyen las identidades constantemente en un barrio concreto de la ciudad de Granada, el Albaicín, y concretamente señalan también dos sectores de población: por un lado las comunidades musulmanas y “sus afines”, y por otro el sector islamóforo de la sociedad autóctona. Para analizar esas identidades locales y “culturas híbridas” (p.1) proponen tener en cuenta varios factores que van desde: primero, el rechazo histórico que despierta la visibilidad del “Otro”. Esta visibilización se produce tanto por el aumento de la inmigración como por los españoles conversos al Islam que “contribuyen a pluralizar decidida y definitivamente el panorama cultural, patrimonial, religioso e identitario del sur de España” (p.4). El segundo factor sería que este rechazo aumenta, como se ha señalado, con la presencia de musulmanes conversos también por ser vistos como “desertores” cristianos; y por los movimientos muslimófilos minoritarios compuestos por gentes de izquierdas y artistas de varias ciudades andaluzas. Tercero, la importancia por parte de ciertos sectores de la inmigración del Magreb que apunta a la reinención de las “raíces musulmanas de Al-Ándalus” es visto por una gran parte de población como un “retroceso histórico”, e incluso se llegan a identificar tanto a los conversos como a los migrantes musulmanes como el “otro musulmán” (p.6). Como cuarto punto señalan que la proliferación de identidades regionalistas y localistas producen el fin de la homogeneización cultural-nacional, pero diversifican aún más las posturas en contra de los/as migrantes musulmanes/as. Y finalmente, apuntan que la gentrificación de ciertos barrios y la alta presencia de turistas redefinen las identidades hasta el punto de generar un “desanclaje” social.

En la medida en que la identidad se ve ‘desestructurada’, temporal y espacialmente, debido a diferentes elementos como la inmigración, el turismo, la gentrificación de los barrios, e incluso la globalización, etc., se concibe como un peligro potencial y una amenaza a la identidad del grupo que conlleva una contra-reacción con la intención de afianzar el sentido de pertenencia al grupo. (Rosón Lorente y Dietz, 2005: 10)

Como podemos ver en los estudios presentados en este apartado, la otrificación del ser musulmán es un hecho en la sociedad andaluza y granadina, aunque las identificaciones y las construcciones en los imaginarios colectivos cada vez sean más plurales, de forma hegemónica se piensa al Islam y todo lo relacionado con éste de forma distante y

extranjerizante. Por otro lado, y como vemos en los estudios de corte cuantitativo, lo políticamente correcto responde a una forma de racismo e islamofobia implícita. No se niega explícitamente la libertad de expresión y acción de las personas pero se prefieren mantener las distancias con respecto a lo que se etnifica y otrifica, en este caso lo relacionado con el Islam; por lo cual se entra en el terreno del juicio de las libertades. De esta forma la islamofobia se refuerza a través de estas lógicas que cada vez son menos apreciadas en un primer encuentro.



CAPÍTULO 3.
METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN

En el pasado siglo Malinowski (1926) ya señaló como diferenciación analítica que hay una distancia entre lo que se piensa que se hace, lo que se dice que se hace, y lo que realmente se hace. Por ello y para acercarnos a cómo se piensa desde las políticas, qué se dice en las políticas y qué se propone y se traslada al campo de la acción en relación con la integración de personas inmigrantes extranjeras y musulmanas, se propone un multi-enfoque metodológico cualitativo e interdisciplinar que se basa en la combinación del análisis de las políticas públicas desde una perspectiva socio-antropológica (Shore y Wright, 1997; Shore, 2010), la mirada etnográfica (Hammersley y Atkinson, 1994; Velasco y Díaz de Rada, 2006) y el análisis crítico del discurso (ACD en adelante) (Van Dijk, 2003, 2016; Wodak, 2003; Olmos Alcaraz, 2015a; Sebastiani, Martín y Olmos, en prensa). Esta forma de aproximarnos al objeto teórico de estudio a través de los diferentes enfoques críticos permite realizar un análisis más acertado de las racionalidades implícitas en las políticas dirigidas a la integración, así como también tener un mejor conocimiento de cómo se construyen las identificaciones, otredades y las alteridades desde las mismas; y cómo se trasladan éstas a los imaginarios sociales, que serían los objetivos más generales de la investigación. En definitiva, como señala Van Dijk (1999) se trata de situar contextualmente los discursos “para entenderlos” (citado en Olmos Alcaraz, 2009: 155).

Tras la presentación de los enfoques metodológicos que guían la investigación, detallo las preguntas y los objetivos de la misma, que han servido de orientación a la hora de tomar decisiones metodológicas. También expongo las técnicas de producción y análisis de los datos, así como algunas cuestiones que han guiado el proceso de investigación (temporalidad de la investigación, elección de participantes, construcción de guiones de entrevistas, construcción de categorías de análisis); y finalmente, contextualizo la entrada al campo de la investigación. Desde esta perspectiva de investigación se pretende superar los límites y tensiones disciplinares de acercamiento a los objetos teóricos de estudio, pues a pesar de ser mi formación en Sociología, las interacciones y los aprendizajes a lo largo de mi corta carrera académica-investigadora han abierto el tradicional *corset* metodológico que es reproducido en los niveles de educación reglada-superior. En este sentido, no he tratado de implementar las teorías, perspectivas y técnicas aprendidas como propias de la Sociología, sino que he tratado de considerar los enfoques críticos de las Ciencias Sociales más propicios y enriquecedores en términos científicos para acercarnos al objeto teórico de estudio.

1. Coordinadas metodológicas: triangulación entre un enfoque socio-antropológico de las políticas públicas, una aproximación etnográfica y el análisis crítico del discurso

La Antropología de las Políticas Públicas contempla la formulación de las mismas como una “acción social y simbólica” (Shore, 2010: 34) con una variedad de significados e interpretaciones. Se trata de mirar a las políticas públicas como tecnologías políticas o de gobierno (Shore y Wright, 1997), considerando sus sistemas y producciones culturales pero también sus contextos sociopolíticos, económicos e históricos, por lo que a su vez son instrumentos valiosos para estudiar los “sistemas de gobierno” (Gil Araujo, 2006a: 20). Un aspecto interesante de este enfoque de las políticas es interpretar las subjetividades implícitas en las categorías que refieren a las personas, o dicho de otra manera, fijarnos en cómo las políticas “inciden en la construcción de nuevas categorías del individuo y de la subjetividad” (Shore, 2010: 32).

Este enfoque conecta con el ACD para mirar a los discursos políticos sobre integración como producciones culturales y contextuales; para analizar los discursos de las políticas públicas y de los diferentes actores institucionales, lo que hemos denominado discursos de élite (Van Dijk, 2003), y también las relaciones con las prácticas discursivas ciudadanas. Este análisis se diferencia del Análisis del Discurso por las temáticas que aborda y por la visión crítica y política desde la que se emplea (Olmos Alcaraz, 2015a). Así, el ACD “se centra en el análisis discursivo y estudia, principalmente, la forma en la que el abuso de poder y la desigualdad social se representan, reproducen, legitiman y resisten en el texto y el habla en contextos sociales y políticos.” (Van Dijk, 2016: 204). Se trataría de estudiar la relación entre poder y lenguaje, el “lenguaje como práctica social” en un contexto determinado (Wodak, 2003: 17). Desde esta perspectiva, un análisis crítico del discurso político sobre integración nos dará pistas de las racionalidades que construyen las problemáticas de gobierno pero también de “los sistemas de acción a través de los cuales han tratado de dar efecto a los gobernantes” (Rose y Miller, 1992: 177). Es decir, nos acercará a conocer mejor las intenciones políticas (Olmos Alcaraz, 2015a) de los dispositivos destinados a la integración de migrantes extranjeras y a cómo se producen estructuralmente algunas situaciones de estigmatización, desigualdad y exclusión social. Esta mirada hacia los discursos permite analizar en profundidad y desde una mirada crítica los mismos, pues propone vislumbrar las intencionalidades de las emisoras (qué significados y relaciones se construyen, cómo, por qué...), la recurrencia o ausencia de ciertos temas o las figuras retóricas empleadas (Olmos Alcaraz, 2009).

En esta línea, he considerado la etnografía como la mejor estrategia metodológica holística para englobar la investigación, principalmente por su carácter flexible (Olmos Alcaraz, 2009; 2015) tanto para acercarnos al objeto teórico de estudio como para combinar con las aportaciones de la Antropología de las Políticas Públicas y las consideraciones del ACD, que permite la readaptación y la redefinición del proceso de investigación a lo largo del mismo. La etnografía como metodología nos aporta la flexibilidad y adaptabilidad necesaria para adecuar la investigación a la realidad del contexto y construir un conocimiento más o menos sólido sobre el objeto de estudio, permitiendo la utilización de múltiples técnicas de producción de conocimiento para evitar que esa construcción sea el resultado de una sola técnica (Hammersley y Atkinson, 1994). En este sentido, se reconoce como la metodología más certera para conocer los significados y las representaciones sociales del “otro” desde una mirada culturalista, e interpretar las situaciones de comunicación entre colectivos a través de los códigos del lenguaje. Se trataría de una interpretación crítica y una traducción de ciertos valores y categorías culturales en los términos culturales –científico-académicos- de la investigadora (Velasco y Díaz de Rada, 2006)

En definitiva, se trata de que al estudio de las políticas públicas desde una perspectiva socio-antropológica (Gil Araujo, 2010), hay que sumarle el ACD y el carácter etnográfico de la investigación. Ya Olmos Alcaraz (2009) en su tesis doctoral presentó una novedosa propuesta metodológica combinando el ACD y la etnografía, llamándolo “etnografía de los discursos”¹⁴⁴, donde se propone etnografiar los mismos en cuanto a prácticas sociales discursivas se refieren para estudiar los procesos de construcción de alteridades (p.152). La combinación de estos dos enfoques permite una mayor “profundidad analítica” puesto que trata “de desvelar los significados de la realidad socio-cultural que se estudia” (Olmos Alcaraz, 2015a: 110-112); y que, combinado a su vez con el análisis antropológico de las políticas públicas, nos acerca a las construcciones simbólicas y culturales de los dispositivos políticos destinados a la integración de migrantes-extranjeras. Es decir, esta forma de aproximarnos al objeto de estudio y a las preguntas de investigación nos puede dar una mejor aproximación de las intencionalidades y las racionalidades de las estrategias y los dispositivos dirigidos a la integración social de inmigrantes extranjeras. Además, para ello es necesario realizar la investigación en el terreno, puesto que el “estar allí” nos brinda una

¹⁴⁴ Para ello propone el estudio de los contextos de producción de los discursos, la deconstrucción de los discursos y el contraste de las perspectivas etic y emic (Olmos Alcaraz, 2015a).

contextualización más acertada del fenómeno u objeto de investigación, que es una de las características esenciales para la producción de datos empíricos (Sanmartín, 2003).

Hay que añadir que tanto la presencia investigadora como la perspectiva metodológica elegida y empleada son acciones políticamente comprometidas. Es decir, que la presencia investigadora en un contexto determinado conlleva un compromiso social, una obligación personal de compromiso con el territorio y sus gentes¹⁴⁵; evitando en todo momento la pretensión de neutralidad o de un procedimiento extractivista, lo que ha planteado algunos dilemas éticos y metodológicos en el proceso de investigación.

Resumiendo, considero necesario e importante para la presente investigación la triangulación¹⁴⁶ de estos enfoques, pues de alguna forma todos ellos nos obligan a tener en cuenta las diferentes estructuras y relaciones de poder para analizar los significados y las representaciones sociales y culturales que se construyen desde las políticas públicas y los discursos de élite en un contexto determinado. Combinando el ACD, con la etnografía y el análisis de socio-antropológico de las políticas podemos superar y deshacer la visión simple de la utilización de los discursos que, en algunas ocasiones, se hace en determinados trabajos etnográficos (García García, 2000), y conseguir con ello responder a una serie de preguntas sobre el proceso de construcción, la intencionalidad y las posibles consecuencias sociales de los discursos.

2. Preguntas y objetivos de investigación.

La investigación que se ha desarrollado nace de cuestionamientos relacionados con la temática presentada. No contiene hipótesis en términos estadísticos sino preguntas que han guiado el planteamiento de investigación a lo largo del proceso investigador. Los objetivos de la investigación nacen de las preguntas de investigación, manteniéndose de forma constante el objetivo principal pero modificando sustancialmente los objetivos específicos a medida

¹⁴⁵ Hay una larga tradición de referentes metodológicos que entienden el compromiso ético-político de la investigadora con los contextos y las personas que los habitan como punto de partida, con esto me refiero a la etnografía colaborativa (Álvarez, Arribas y Dietz, 2020), la etnografía feminista (Gregorio Gil, 2014) o la investigación militante (Hale, 2008), entre otras. Pero en este caso, la presente investigación no se enmarca en estos marcos metodológicos.

¹⁴⁶ Con triangulación no me refiero a la tradicional combinación de técnicas de investigación cualitativas y cuantitativas, sino que lo utilizo como recurso estilístico para nombrar la complementariedad y combinación de enfoques metodológicos para el análisis “de una misma realidad social” (Navarro, Pasadas y Ruiz, 2004). En este sentido Denzin (1970) define la triangulación como “la combinación de dos o más teorías, fuentes de datos o métodos de investigación en el estudio de un fenómeno singular” (citado en Navarro, Pasadas y Ruiz, 2004: 2).

que avanzaba la investigación y aumentaba mis conocimientos teóricos, metodológicos y empíricos, en ocasiones difícilmente separables.

2.1. Preguntas de investigación

Se han ido planteando las siguientes preguntas a las que se pretende dar respuesta en este trabajo de investigación:

- ¿Cómo se piensa y se enfoca la integración desde los discursos de élite (políticas y actores institucionales)? o dicho de otra manera: ¿Cuáles son las racionalidades de la integración en las tecnologías de gobierno (políticas y normativas dirigidas a la integración de inmigrantes)?; y ¿Cómo se trasladan estas racionalidades a los imaginarios sociales sobre la integración de migrantes-extranjeras?
- ¿A qué factores se le atribuye más centralidad desde las diferentes tecnologías? ¿Sobre qué actores recae el peso de la integración?
- ¿Qué imagen se construye del “migrante-extranjero” desde las diferentes tecnologías políticas? ¿Cómo se presenta la diversidad desde los discursos de élite relacionados con la integración de inmigrantes?
- ¿Por qué “lo musulmán” se tiene que integrar? ¿Qué identificaciones y otredades se reproducen y legitiman por las distintas tecnologías de gobierno (políticas y otros mecanismos dirigidos a la integración de inmigrantes)? ¿Son todas las diferencias culturales valoradas de la misma manera?; y concretamente: ¿Cómo se construye “lo nacional” y “la otredad musulmana” desde estas racionalidades y estos dispositivos dirigidos a la integración? ¿Cómo se está construyendo la figura de las migrantes asociadas a la religiosidad del Islam? y ¿cómo se trasladan estas construcciones a los imaginarios sociales?
- ¿Existen barreras institucionales y/o sociales que imposibilitan una real integración/acomodación de las diferentes colectividades?

Estas preguntas, como hemos señalado, han ido reformulándose y guiando el proceso de investigación a medida que se transformaban en objetivos de la misma. Las respuestas a estas preguntas planteadas se discutirán en el último capítulo del presente trabajo.

2.2. Objetivos de la investigación

Como he señalado anteriormente, los objetivos nacen de las preguntas de investigación ya presentadas, y como éstas, han ido reformulándose a lo largo del proceso de investigación

permitiendo un cuestionamiento y una (re)construcción constante del objeto teórico de estudio hasta el final del proceso investigador (Henríquez y Barriga, 2003).

El objetivo principal de la investigación consiste en conocer las racionalidades implícitas en las tecnologías políticas o de gobierno dirigidas a la integración de migrantes-extranjeras, es decir, las mentalidades que construyen y significan la integración en las políticas y normativas dirigidas a la integración de migrantes-extranjeras.

Como objetivos específicos se han planteado los siguientes:

- O.E.1. Estudiar los discursos institucionales (políticas, normativas y actores) sobre integración de migrantes-extranjeras y su relación con la construcción de la integración en los imaginarios sociales.
- O.E.2. Detectar a qué elementos o factores de integración se le da más importancia desde las políticas y los diferentes actores institucionales.
- O.E.3. Identificar a qué actores se les otorga más responsabilidad desde las diferentes tecnologías y estrategias políticas en el proceso de integración.
- O.E.4. Observar qué imagen(es) se construye(n) del “migrante-extranjero” y de “lo musulmán” desde las diferentes tecnologías políticas y cómo se traslada(n) a los imaginarios sociales.
- O.E.5. Indagar los procesos de identificación, otrificación y alterización contruidos desde los discursos de élite y ciudadanos, y los dispositivos destinados a la integración de migrantes-extranjeras.

En el siguiente apartado se exponen las técnicas de investigación utilizadas para acercarnos a los objetivos de la investigación.

3. Técnicas de producción de datos

En este apartado se presentan las técnicas de producción de datos para desarrollar los objetivos planteados. En la siguiente tabla se muestra la relación entre los objetivos y las diferentes técnicas:

Tabla 10. Relación objetivos y técnicas de investigación

Objetivos	Técnica de producción	Técnica de análisis
O.E.1	- Revisión documental (documentos institucionales)	Análisis del Discurso

	- Entrevista abierta-semidirigida (institucionales y ciudadanía)	
	- Revisión documental (documentos institucionales)	
O.E.2	- Entrevista abierta-semidirigida (institucionales y ciudadanía)	Análisis del Discurso
	- Observación participante	
	- Revisión documental (documentos institucionales)	
O.E.3	- Entrevista abierta-semidirigida (institucionales y ciudadanía)	Análisis del Discurso
	- Observación participante	
	- Revisión documental (documentos institucionales)	Análisis del Discurso
O.E.4	- Entrevista abierta-semidirigida (institucionales y ciudadanía)	
	- Revisión documental (documentos institucionales)	
O.E.5	- Entrevista abierta-semidirigida (institucionales y ciudadanía)	Análisis del Discurso
	- Observación participante	

Fuente: Elaboración propia

Como podemos observar, las técnicas de producción y de análisis de datos que han sido empleadas han sido mayormente utilizadas para llevar a cabo el conjunto de los objetivos. No se han abordado los objetivos técnicamente de forma separada, sino que el empleo de las diferentes técnicas a lo largo del proceso de investigación han sido las que han ido dirigiendo y saturando los diferentes objetivos. En los siguientes apartados detallamos cómo se han desarrollado estas técnicas.

3.1. Revisión documental

En este caso, he realizado una búsqueda y revisión de diversos tipos de documentos: documentos político-institucionales a nivel europeo, estatal, regional y local relacionados con la integración de migrantes-extranjeras. En concreto, se han analizado en profundidad el último Plan Integral para la Inmigración en Andalucía (Horizonte 2016) y los documentos de un Proyecto de Intervención Comunitaria Intercultural (Proyecto ICI en adelante) desarrollado en el Distrito Norte de la ciudad de Granada. También se han tenido en cuenta en esta revisión algunos informes y estadísticas sobre población y religiosidad como fuentes secundarias.

Tabla 11. Documentos analizados y sus referencias en el texto

Documentos Europeos	
Documento	Referencia
Comunicación de la comisión al Parlamento Europeo, al Consejo, al Comité Económico y Social Europeo y al Comité de las Regiones. Plan de Acción para la Integración de los Nacionales de Terceros Países	COM(2016) 377 final

Comunicación de la Comisión al Parlamento Europeo, al Consejo, al Comité Económico y Social Europeo y al Comité de las Regiones. Agenda Europea para la Integración de los Nacionales de Terceros Países	COM(2011) 455 final
EUROPA 2020 Una estrategia para un crecimiento inteligente, sostenible e integrador	COM(2010) 2020 final
Documento web: Legal migration and Integration. Migration and Home Affairs	European Commission. (2020)
Documento web: European web site on integration. Migrant Integration Information and good practices. Governance of Migrant Integration in Spain	European Commission. (12 de Enero de 2020)
Decisión del Consejo, de 25 de junio de 2007 , por la que se establece el Fondo Europeo para la Integración de Nacionales de Terceros Países para el período 2007-2013 como parte del programa general Solidaridad y gestión de los flujos migratorios	2007/435/CE
Tratado de Lisboa. Por el que se modifican el tratado de la Unión Europea y el tratado constitutivo de la Comunidad Europea	2007/C 306/01
Programa de Estocolmo — una Europa abierta y segura que sirva y proteja al ciudadano	2010/C 115/01
Manual sobre la integración para responsables de la formulación de políticas y profesionales	Niessen, y Huddleston, 2010
Documentos Estatales	
Documento	Referencia
Constitución Española	CE, 1978
Ley 36/2002, de 8 de octubre, de modificación del Código Civil en materia de nacionalidad	BOE-A-2002-19484
Ley Orgánica 2/2007, de 19 de marzo, de reforma del Estatuto de Autonomía para Andalucía	BOE-A-2007-5825
Instrumento de Ratificación del Tratado por el que se modifican el Tratado de la Unión Europea y el Tratado Constitutivo de la Comunidad Europea, hecho en Lisboa el 13 de diciembre de 2007	BOE-A-2009-18898
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	BOE-A-2009-19949
Plan Estratégico Ciudadanía e Integración 2007/2010	PECI, 2007-2010
Plan Estratégico Ciudadanía e Integración 2011/2014	PECI 2011-2014
Observatorio del Pluralismo Religioso en España. Explotación de datos. Directorio de lugares de culto	Gobierno de España (2015)
Observatorio del Pluralismo Religioso en España. Explotación de datos. Directorio de lugares de culto	Gobierno de España (2016)
Observatorio del Pluralismo Religioso en España. Explotación de datos. Directorio de lugares de culto	Gobierno de España (2017)
Observatorio del Pluralismo Religioso en España. Explotación de datos. Directorio de lugares de culto	Gobierno de España (2018)
Documento web: Portal de Inmigración	Gobierno de España (2019)
Documentos Regionales (Andalucía)	
Documento	Referencia
2 Plan Integral para la Inmigración en Andalucía 2006-2009	2 PIIA 2006-2009
III Plan Integral para la Inmigración en Andalucía Horizonte 2016	PIIA Horizonte 2016
Documento web: Informe sobre Esfuerzo de Integración de personas extranjeras	Junta de Andalucía, 2020
Documento web: Foro Andaluz de la Inmigración	Junta de Andalucía, 2020
Documento web: Foros Provinciales de la Inmigración	Junta de Andalucía, 2020
Documento web: Observatorio Permanente Andaluz de las Migraciones	Junta de Andalucía, 2020

Documentos Locales (Granada)	
Documento	Referencia
Documento web: Derechos Sociales, Educación y Accesibilidad: Personas inmigrantes	Ayuntamiento de Granada, 2020
Hoja informativa. Resumen de la Monografía comunitaria. Conocimiento Compartido de la realidad del Distrito Norte de Granada	Obra Social LaCaixa, 2003
Convivencia social e intercultural en territorios de alta diversidad. Encuesta 2010 sobre convivencia intercultural en el ámbito local	Obra Social LaCaixa, 2010
Convivencia social e intercultural en territorios de alta diversidad. Encuesta 2015 sobre convivencia intercultural en el ámbito local	Obra Social LaCaixa, 2015
Monografía Comunitaria. Conocimiento Compartido de la realidad del Distrito Norte de Granada	Obra Social LaCaixa, 2013

Fuente: Elaboración propia

Otros documentos analizados corresponden a fuentes secundarias: como los estudios del CIS de los años 2017 y 2019 -*nº 3194. Redes Sociales (I) / Religión (III) y nº 3261 del Barómetro de Septiembre de 2019-*; los estudios demográficos del Observatorio Andalusí de los años 2012 y 2019 y el Informe especial de 2016; la *II Encuesta sobre opiniones y actitudes de los españoles ante la dimensión cotidiana de la religiosidad y su gestión pública* del OPRE de 2013; El *Estudio demográfico de la población musulmana* de UCIDE 2019; o las estadísticas del CIS -*Principales series de población desde 1998. Población por comunidades, edad (grupos quinquenales), Españoles/Extranjeros, Sexo y Año-* y las de la web del Ayuntamiento de Granada referentes al Padrón de habitantes.

3.2. Entrevista abierta semi-dirigida

Para llevar a cabo los objetivos de la investigación, he realizado entrevistas a actores, tanto políticos como técnicos, que trabajan para la administración local de la ciudad de Granada y para la asociación que desarrolla el proyecto ICI. También se han realizado entrevistas a la población local residente por una temporalidad considerable (más de 10 años) en los territorios de intervención del proyecto. Esta técnica de investigación, la entrevista abierta semi-dirigida, ha sido elegida para aproximarnos a los significados y representaciones de los discursos sobre la integración de migrantes extranjeras desde las prácticas discursivas individuales, es decir para acercarnos a “cómo los sujetos diversos actúan y reconstruyen el sistema de representaciones sociales en sus prácticas individuales” (Alonso, 2003: 5).

Se trataría de preguntas abiertas que siguen un guion sobre las temáticas a tratar pero sin imponer un orden en la construcción del discurso. De manera que los discursos se producen por la persona entrevistada de forma más o menos libre, es decir dentro de unas temáticas previamente definidas que van dirigiendo y redirigiendo los asuntos a abordar. Le elección de

esta técnica la he considerado porque busca la profundidad, la amplitud y la especificidad en las propias respuestas de la persona entrevistada (Valles, 2014), y para ello las temáticas van siendo marcadas y reorientadas por la persona investigadora, resultando en un proceso parcialmente controlado (Alonso, 2003). Los perfiles de las entrevistadas se resumen en el siguiente cuadro:

Tabla 12. Perfiles personas entrevistadas

Actores	Sexo	Relación con la migración	Puesto o Relación con la investigación	Lugar y fecha de entrevista	Código de entrevista ¹⁴⁷
Institucionales	Mujer	Migrante interna o nacional	Directora Servicios Sociales del Distrito	Su despacho 27/04/2017	Cristina, Directora Servicios Sociales Norte
	Mujer	Migrante interna o nacional	Educadora Social, Trabajadora Asociación	Sede ONG 29/05/2017	Marta, Trabajadora Asociación
	Mujer	Migrante externa o extranjera	Directora Proyecto ICI	Sede Asociación 13/02/ 2017	Alba, Directora del Proyecto
	Mujer	Migrante interna o nacional	Técnica del Proyecto ICI	Centro Cívico Norte 14/02/2017	Tamara, EC*
	Hombre	Migrante externa o extranjera	Técnica-coordinadora del Proyecto ICI	Centro Cívico Norte 14/02/2017	Nero, EC
	Hombre	Migrante externa o extranjera	Técnica del Proyecto ICI	Universidad de Granada 20/02/2017	Abdul, EC
	Hombre**	Migrante externa o extranjera	Trabajadora Social, Trabajadora Asociación y Vecina del Distrito	Cafetería 01/03/2017	Mohamed, Trabajador Asociación y Vecino Norte
	Hombre**	Autóctona	Técnica del Proyecto ICI y Vecina del Distrito	Centro Cívico Norte 11/04/2017	David, EC y Vecino Norte
	Mujer**	Autóctona	Voluntaria Proyecto ICI	Su casa 07/03/2017	Ángela, EC y Vecina Norte
	Ciudadanía	Hombre	Autóctona	Vecino Norte y miembro AAVV	Asociación de Vecinos 22/05/2017
Hombre		Autóctona	Vecino Norte y Presidente AAVV	Asociación de Vecinos 24/10/2018	Pepe, Vecino Norte

¹⁴⁷ Los nombres propios, que funcionan como código de referencia de las entrevistas, corresponden a nombres ficticios, para respetar el anonimato de la persona entrevistada, tal y como se explicitó en la realización de la entrevista y se firmó en el consentimiento informado. De esta manera he tratado de cumplir con los códigos éticos de la investigación social: anonimato, consentimiento informado y confidencialidad de determinada información (Meo, 2010).

Hombre	Autóctona	Vecino Norte	Calle/Vía pública 17/10/2018	Manolo, Vecino Norte
Hombre	Autóctona	Vecino Norte y miembro AAVV	Asociación de Vecinos 07/11/2018	Juanma, Vecino Norte
Mujer	Autóctona	Vecina Norte y miembro AAVV	Asociación de Vecinos 19/10/2018	Anabel, Vecina Norte
Mujer	Migrante externa o extranjera	Vecina Norte	Su casa 8/05/2018	Lidia, Vecina Norte
Mujer	Autóctona	Vecina Norte y miembro AAVV	Asociación de Vecinos 07/11/2018	Carmen, Vecina Norte

Fuente: Elaboración propia

*EC corresponde a Equipo Comunitario

**Perfiles que son actores institucionales y ciudadanos al mismo tiempo

Las entrevistas institucionales refieren a las entrevistas realizadas a personas relacionadas con la elaboración, implementación o participación¹⁴⁸ del proyecto de intervención desarrollado en Distrito Norte. Por otro lado, las entrevistas a la ciudadanía han seguido el criterio que ha ido marcando el trabajo de campo etnográfico, es decir, se han seleccionado las personas que habitaban un territorio de Norte en el que surgían los discursos sobre los conflictos con y para la integración de las personas extranjeras y musulmanas. La cantidad de entrevistas ha sido determinada por el principio de “saturación estructural” de Ibáñez (1979) (Citado en Valles, 2014), es decir, cuando ya tenemos información suficiente en cuanto a los objetivos de la investigación y las entrevistas no aportan información relevante o novedosa sobre los mismos. En términos de Alonso (2003), mediante la entrevista se buscan los hechos a través de expresiones individualizadas en un contexto socializado; es decir, las ideas y los símbolos que se producen individualmente pero que son socialmente construidos y compartidos por un grupo o sociedad determinada.

Por otro lado, los guiones abiertos-semidirigidos que se han utilizado para las entrevistas contenían diferentes preguntas estructuradas en función de cuatro temáticas relevantes para aproximarnos a los objetivos de la investigación, lo que hemos denominado como unidades de información. Las unidades de información o temáticas que se han abordado en las entrevistas han sido diferentes también en función del perfil de la persona entrevistada. Como se muestra en la siguiente tabla, para las entrevistas institucionales se han desarrollado ciertos

¹⁴⁸ Con esto me refiero tanto a las personas técnicas del proyecto como a personal público u otras personas que trabajen de forma remunerada o no para el mismo.

bloques temáticos y preguntas que no tenían cabida en las entrevistas a la ciudadanía y viceversa¹⁴⁹.

Tabla 13. Unidades de información de los guiones de entrevista

Entrevistas Institucionales	Entrevistas Ciudadanía
Biografía	Biografía
Políticas	Entorno local y políticas
Proyecto Intervención	Redes y relaciones sociales
Integración – Convivencia	Religiosidad e integración

Fuente: Elaboración propia

Para contextualizar a la persona entrevistada y comenzar a tomar confianza en el desarrollo de la entrevista, he comenzado preguntando por aspectos biográficos: familia, residencia, empleo, migración (si era el caso), etc. Este apartado era común en todas las entrevistadas. Sin embargo, el guion de las entrevistas institucionales continuaba con los bloques referentes a las Políticas de integración y gestión de la diversidad, al proyecto de intervención y a las situaciones de convivencia e integración de los territorios de Norte. Por otro lado, el guion de las entrevistas a la ciudadanía seguía enfocado a los aspectos más barriales: de la presencia de diversidad en los barrios, de las redes sociales y, para terminar, nos enfocábamos en las preguntas relacionadas con aspectos religiosos¹⁵⁰.

Pero tanto establecer contactos como la aceptación de la colaboración de las personas entrevistadas y el posterior desarrollo de las entrevistas no fueron un camino fácil ni rodado. Para llevar a cabo las entrevistas proponía varios lugares de encuentro para que la persona entrevistada eligiese el que le resultase más cómodo. Algunas entrevistas no lograron realizarse, otras se vieron interrumpidas en varias ocasiones por diversos factores como el lugar de encuentro elegido y el ruido del ambiente callejero, las llamadas telefónicas que recibía la persona entrevistada o las interacciones en el terreno en caso de ser un espacio público abierto o cerrado. En una de las ocasiones el tiempo “pactado”¹⁵¹ de entrevista fue lo que supuso un hándicap en el desarrollo de la misma, ya que se tuvieron que emplear preguntas más directas y no se llegó a generar ese clima de confianza durante el tiempo de entrevista; esto ocurrió con una persona de perfil político-institucional. Para registrar los audios de las entrevistas se utilizó la grabadora de mi teléfono móvil, con el dispositivo en

¹⁴⁹ Estas pueden consultarse de forma más detallada en el anexo 1: guiones de entrevistas

¹⁵⁰ Pueden consultarse ejemplos de entrevistas en los anexos 2 y 3

¹⁵¹ Utilizo comillas ya que me propusieron un tiempo limitado para dedicar a la entrevista y yo acepté, no fue algo negociado ni consensuado entre dos partes.

modo avión. En una de las entrevistas se me olvidó activar este modo y se perdieron los primeros veinte minutos de entrevista, registro que realicé posterior a la entrevista con mis percepciones y mis anotaciones.

3.3. Observación participante

Mediante la utilización de esta técnica tratamos de producir información acerca de la construcción de otredades y de las prácticas de integración, estudiando las interacciones y las relaciones sociales entre los diferentes colectivos y bajo qué lógicas se establecen esas relaciones. Esta técnica de producción de datos consiste en estar en el terreno en el que se produce el fenómeno, interactuar y ser visible, lo que nos brinda una mirada estratégica cuando son los aspectos culturales los que se va a abordar (Sanmartín, 2003).

La observación participante se ha llevado a cabo prácticamente durante todo el proceso de trabajo de campo. El trabajo de campo, como detallaremos más abajo, se ha realizado en paralelo a la participación y colaboración con el equipo técnico del proyecto ICI. Las dificultades para llevar a cabo esta técnica han respondido al qué y cómo observar, pero también al cómo participar. La participación se puede realizar de muchas maneras, de formas más pasivas o activas, de forma más comprometida o menos, pero siempre “implica grados de desempeño de roles locales” (Guber, 2009: 185). Esto es el “estar dentro y fuera” del campo a la misma vez (Clifford, 1995; Velasco y De Rada, 2006), involucrándonos con las dinámicas y procesos a la vez que alejándonos para situar y reflexionar nuestras interpretaciones. Las diferentes observaciones realizadas son difíciles de cuantificar en número de veces y tiempo observado, pues mi participación en el Proyecto ICI ha sido comprometida y continua a lo largo de los dos años, por lo que las observaciones se han ido plasmando en un diario de campo en cada uno de los encuentros en las diferentes fases del proyecto. En este sentido Piñero y Diz (2017) afirman que:

Cuanto más se participa, menos se registra y viceversa, y es por eso que a lo largo de la investigación se ha de tratar de sistematizar el proceso de recogida, lectura y análisis de las notas. Con una anotación clave: ya en la misma recogida de las notas estamos teorizando, pues las observaciones que anotamos encierran alguna parte de la realidad social que está relacionada con uno o varios de los objetivos de nuestra investigación. (p. 72)

Así, las notas recogidas en el diario de campo son interpretaciones desde la perspectiva de la investigadora (etic). En esta tarea he intentando ser consciente en todo momento de la

influencia que causa mi presencia en el contexto, del conocimiento y prejuicios previos a la entrada al campo y de la necesidad de examinar el tipo de interacciones más allá de las observaciones cotidianas. Generalmente se han observado los espacios públicos abiertos y cerrados del Distrito Norte de la ciudad de Granada: los abiertos serían las calles, plazas y parques; y los cerrados las asociaciones de vecinos, las Iglesias o el Centro Cívico. Los modos de observar y participar en estos espacios se han transformado y redefinido a medida que me sumergía en la propia observación y participación, es decir, durante la observación participante se ha ido modificando el qué y el cómo observar, lo que ha conllevado también un cambio en mi participación (Rabinow, 1992, citado en Piñero y Diz, 2017: 73).

4. Técnicas de análisis de datos

En este apartado se detallará el proceso de análisis de todo el material producido en la revisión de documentos institucionales, en las entrevistas institucionales y ciudadanas, y mediante la observación participante. No se trata de un proceso lineal, sino más bien cíclico o de “idas y venidas” entre la producción de los propios datos empíricos; como por ejemplo en la construcción de categorías que durante el proceso de investigación se contempla si son categorías relevantes de significado o se solapan con otras, y en su diálogo con la teoría (Rodríguez et al, 2005).

El proceso de análisis de datos cualitativos se podría resumir, siguiendo a Rodríguez et al. (2005), en tres fases o tareas generales: la reducción de los datos a través de la división y clasificación de los datos, esto es de la categorización de los mismos que en nuestro caso ha respondido a criterios temáticos; la agrupación de los datos mediante gráficos o tablas; y la obtención de resultados y conclusiones, donde entran en juego una gran variedad de recursos para exponer las interpretaciones de la investigadora. Las dificultades a las que se enfrenta la investigadora a la hora de analizar los datos en una investigación de carácter cualitativa son principalmente: el carácter polisémico de los datos, su naturaleza verbal, el gran volumen de datos construidos y “el carácter artístico-creativo del análisis” (Rodríguez et al., 2005: 136). Para detallar cómo me he enfrentado a este proceso, en los siguientes apartados abordaremos la técnica de análisis empleada y el proceso de construcción de categorías analíticas.

4.1. Análisis del Discurso

El proceso de análisis forma parte del proceso de investigación (Hammersley y Atkinson, 2001, citado en Olmos Alcaraz, 2009). Para definir esta técnica tomaremos la definición dada

por Íñiguez y Antaki (1994), quienes señalan que esta técnica consiste en estudiar cómo las prácticas discursivas sostienen y reproducen ciertas relaciones sociales, esto “es sacar a la luz el poder del lenguaje como una práctica constituyente y regulativa” (citado en Íñiguez, 2006: 72). Se trata de un proceso de interpretación crítica de la construcción de la realidad a través del análisis del discurso como práctica social transformadora (Íñiguez, 2006).

Para nuestro análisis hemos contemplado la diversidad de los discursos: los discursos político-administrativos, los discursos técnicos y los discursos ciudadanos. Toda la información producida se ha transformado en texto escrito: las observaciones registradas sistemáticamente en un diario de campo; las entrevistas se han transcrito para su posterior codificación; y los diversos documentos institucionales, como el Plan Integral para la Inmigración en Andalucía Horizonte 2016 o los documentos relacionados con el proyecto de intervención, han sido también clasificados y codificados.

El lenguaje, como ya hemos señalado en el primer capítulo, lo entendemos como una herramienta de gobierno constitutiva de la práctica discursiva, que construye y normaliza ciertas problemáticas de gobierno; siendo así, el discurso sobre la integración se convierte en el principal objeto de análisis (Gil Araujo, 2010). Como ya he comentado, se ha analizado tanto el discurso político como ciudadano relacionado con la integración de migrantes extranjeras y musulmanas, a través de documentos y entrevistas, así como a través de la observación de las prácticas y acciones destinadas a la integración de migrantes extranjeras. El análisis del lenguaje escrito también recoge las intenciones y las expresividades que se reflejan, es decir, la forma en la que se transmite un mensaje. De esta manera no pondremos directa y únicamente el foco en la integración, sino también en las categorías que la rodean y a su vez la construyen.

Como hemos señalado al principio del capítulo, el ACD tiene como prioridad identificar las formas en que se legitiman y reproducen las desigualdades sociales y los abusos de poder en un determinado contexto social y político (Van Dijk, 2016). En este sentido, este tipo de análisis tiene como dimensiones el discurso, la cognición y la sociedad, y algunas características generales como ser crítico y multidisciplinario; centrarse en problemáticas sociales y cuestiones políticas; tratar de explicar las prácticas discursivas en términos de estructura social, es decir, de cómo las estructuras discursivas “reproducen o desafían las relaciones de poder (dominación) en la sociedad”, y cómo influyen en las construcciones y representaciones de los imaginarios sociales (Van Dijk, 2016: 205). Se trata de un análisis estructural desde la perspectiva hermenéutica del lenguaje intentando, como apunta Ortí

(1989), descubrir las actitudes intrínsecas del lenguaje a través de las interpretaciones del investigador teniendo en cuenta el contexto socio-político en el que surge. Es decir, diferenciar lo que se dice (discurso emic) de lo que yo como investigadora interpreto de lo “que dicen” y lo “que hacen” (discurso etic) (Olmos Alcaraz, 2009: 157).

Para facilitar esta tarea, como herramienta de ayuda para el análisis (Rodríguez et al, 2005) he utilizado el software de análisis cualitativo Atlas.ti para generar las categorías de análisis, sus frecuencias y relaciones, y facilitar de esta forma la sistematización, el control y la interpretación de los datos. En el siguiente apartado detallaré cómo se ha llevado a cabo la construcción de las categorías de análisis.

4.2. Construcción de categorías de análisis

La categorización es una construcción que sirve para reducir, ordenar y clasificar conceptualmente la información y los significados de esa información (Romero Chaves, 2005). Las diferentes categorías que han emergido en el análisis han surgido de forma deductiva, es decir, partiendo del conocimiento empírico y teórico, y han sido definidas a través de los códigos o subcategorías de análisis que las vinculan. Las subcategorías se agrupan en torno a un denominador común, en torno a una misma idea (Mejía Navarrete, 2011) y serían las propiedades o características que significan las categorías. Por supuesto no se trata de categorías y subcategorías cerradas herméticamente sino que entre ellas guardan relación y se conectan en los discursos analizados. De esta forma, los diferentes documentos se han categorizado por separado y en una fase posterior se han puesto en relación. Las diferentes categorías y subcategorías que han emergido teniendo en cuenta los diversos materiales son las que muestra el siguiente cuadro:

Tabla 14. Categorías y Subcategorías ETIC emergentes en los análisis

Categorías	Subcategorías
Sobre Políticas de Gestión de la Diversidad e Integración	- Asistencialismo
	- Financiación
	- Relegación
	- Voluntad política
	- Sectorialización
	- Exclusión
	- Sensibilización
	- Diversidad
	- Importancia de lo cultural
	- Necesidad de gestionar la diversidad
- Convivencia como objetivo	
- Imagen migrantes	
- Imagen mujeres migrantes	
- Importancia del territorio y lo local	
- Interculturalidad como modelo	

Conflictos	<ul style="list-style-type: none"> - Por los recursos - Por la perspectiva de intervención - Vecinales 	<ul style="list-style-type: none"> - Entre grupos étnicos - En tiempos de crisis
Normalización / Diferenciación	<ul style="list-style-type: none"> - No reconocimiento del Otro - Culpabilización del Otro 	<ul style="list-style-type: none"> - Sentimiento de pertenencia
Sobre el proyecto	<ul style="list-style-type: none"> - Objetivos - Logros - Dificultades 	<ul style="list-style-type: none"> - Metodología - Surgimiento - Participación
Sobre el Distrito	<ul style="list-style-type: none"> - Recursos inadaptados - Segregación espacio público - Discriminación en la escuela - Discriminación laboral - Segregación residencial 	<ul style="list-style-type: none"> - Sobre-intervención - Relaciones en espacios públicos - Coexistencia - Estigmatización
Religiosidad	<ul style="list-style-type: none"> - Importancia de lo religioso - Segregación 	<ul style="list-style-type: none"> - Como identidad
Racismos	<ul style="list-style-type: none"> - Estructural/institucional - Prejuicios y Estereotipos - Islamofobia - Selectivo 	<ul style="list-style-type: none"> - Cultural - Inverso - Explícito - Negación
Sobre Integración	<ul style="list-style-type: none"> - Rechazo conceptual - Como asimilación - Polisemia 	<ul style="list-style-type: none"> - Igualdad en estructura de oportunidades - Ciudadanía como obstáculo - Vinculada a la identidad religiosa

Fuente: Elaboración propia a partir del análisis de los materiales

Pero ¿cuál es el significado de tales categorías? Éstas han sido creadas de la abstracción de las subcategorías y de la significación de su relación. Para entender mejor la clasificación de categorías explicaré brevemente qué significan cada una de ellas en la siguiente tabla:

Tabla 15. Categorías y sus significados

Categorías	Significado
Sobre Políticas de Gestión de la Diversidad e Integración	Esta categoría hace referencia a los discursos tanto orales como escritos sobre cómo han sido, cómo son o cómo deben ser las políticas dirigidas a gestionar la diversidad o en nombre de la integración.
Conflictos	En esta categoría se incluyen los diferentes conflictos patentes y latentes identificados en los discursos sobre las políticas de integración o de gestión de la diversidad.
Normalización / Diferenciación	Con esta categoría identificamos las construcciones de identidades y otredades, así como los elementos que las constituyen.
Sobre el proyecto	Esta categoría refiere a los discursos tanto orales como escritos relacionados con el proyecto de intervención, desde los planteamientos y objetivos hasta los logros y dificultades para realizarlos.

Sobre el Distrito	Esta categoría se ha construido a través de los discursos que hacen referencia a las características de los territorios y sus gentes, pero también de los discursos relacionados con la disposición de la administración y los recursos públicos.
Religiosidad	Esta categoría hace referencia a la importancia de 'lo religioso' en los procesos de construcción de identidades y en el discursos sobre integración y convivencia social.
Racismos	En esta categoría se incluyen las diferentes formas de racismo identificadas en los discursos orales y escritos sobre la integración y la gestión de la diversidad.
Sobre Integración	Esta categoría hace referencia a los discursos y a las construcciones en el imaginario social sobre el concepto de integración.

Fuente: Elaboración propia a partir del análisis de los materiales

Para exponer el análisis del capítulo 4, se han construido bloques relacionales de meta-categorías que se han constituido en función de las categorías y las subcategorías más emergentes y de su coocurrencia en el proceso de análisis.

En el siguiente apartado veremos en detalle las diferentes etapas y tiempos del proceso de investigación que han ocupado el desarrollo de la presente tesis doctoral.

5. Temporalidad y calendarización de la investigación doctoral

En la siguiente tabla se detalla el proceso de investigación desarrollado a lo largo de cinco años. Aparentemente se puede interpretar que supone un proceso de “un paso tras otro”, pero en el proceso de investigación se presentan tanto obstáculos exteriores, derivados de condicionantes externos a la investigación pero no a la investigadora, como cuestionamientos y reflexiones sobre el propio proceso de investigación que provocan estancamientos, reformulaciones y revisiones constantes de las actividades.

Tabla 16. Calendario de la investigación doctoral

Calendario de Investigación								
Fases de la investigación	Objetivo	Técnicas de producción y análisis	1º año	2º año	3º año	4º año	5º año	
Diseño del proyecto de investigación - revisión bibliográfica	Definir objeto de estudio y objetivos	---	X					
Diseño metodológico - Elaboración del protocolo de observación y los guiones de entrevistas	Diseñar las técnicas de producción de datos	---	X					
Entrada al campo	Comenzar el trabajo de campo y establecer contacto con las informantes	Observación participante	X					
Trabajo de campo	Producción de	Entrevistas y observación		X	X			

	datos empíricos	participante			
Trabajo de campo	Producción de datos empíricos	Búsqueda de documentos	X	X	
Transcripción de entrevistas	Ordenación del material	---			X
Construcción del Diario de Campo	Ordenación e interpretación del material	Organización y revisión de las notas de campo	X	X	X
Análisis del material producido	Categorización del materia producido y ordenación de resultados	Análisis del discurso			X X
Elaboración del borrador	Construcción del monográfico de tesis	---			X X
Correcciones Finales	Discusión y mejora del borrador	---			X
Elaboración del informe final	Construcción del monográfico de tesis	---			X
Preparación de la defensa	Difusión de la investigación	---			X
Presentación de la Tesis	Difusión de la investigación	---			X

Fuente: Elaboración propia

Durante el primer año realicé y defendí el proyecto de investigación, elaboré los protocolos de observación y entrevista (que posteriormente se fueron modificando) y realicé el contacto con las personas encargadas de implementar el proyecto de intervención; es decir, realicé la entrada al campo de investigación. Durante los dos años posteriores estuve colaborando con dicho proyecto a la vez que iba desarrollando el trabajo de campo, principalmente las entrevistas y las observaciones registradas en el diario de campo, y la revisión de documentos institucionales. Posteriormente, realicé el análisis de los diferentes materiales por separado para en una fase posterior ponerlos en diálogo y armar el capítulo de análisis y relación de los materiales de campo. Finalmente, comencé con la escritura de la tesis doctoral en el quinto año y consecuentemente con las correcciones finales y la escritura de la misma corregida, para el posterior depósito y defensa.

6. Entrada al campo

Para llevar a cabo los objetivos de la investigación, además de analizar los discursos escritos de los documentos, tenía que conocer qué otros dispositivos y estrategias de integración de inmigrantes se estaban desarrollando en el terreno. Para ello, en septiembre de 2016 me puse

en contacto con el área de Servicios Sociales del Ayuntamiento de Granada, con intención de que me orientaran sobre los proyectos relacionados con la integración o la gestión de la diversidad que se estaban desarrollando en la localidad. Tras varias llamadas y contactos con diferentes trabajadoras del Ayuntamiento, me orientaron e invitaron a tomar contacto con una asociación de Distrito Norte que llevaba un proyecto de intervención intercultural en la comunidad, la ya mencionada *Asociación Gitana Anaquerando*. Me dieron el contacto telefónico de dos personas que trabajaban en el proyecto ICI, pero las trabajadoras de la administración local no parecían conocer muy bien qué es lo que hacían. Tras pocos intercambios de mensajes de texto y mails conseguí fechar un encuentro con estas dos personas en el Centro Cívico del DN:

Nos presentamos y me preguntan exactamente qué voy buscando o qué necesito. Yo me presento como estudiante de doctorado interesada en temas de integración, interculturalidad y convivencia, -estos últimos términos los empleo por ser utilizados en las siglas del proyecto- y expongo que me gustaría conocer un poco más el proyecto y las acciones que se están llevando a cabo.(...) Comenta que se basan en una metodología participativa a través de coloquios y tertulias con la ciudadanía, los recursos técnicos y la administración. Es un proyecto que engloba siete barrios de Granada y en el que colaboran varias entidades. En estos años atrás se ha realizado un diagnóstico del que resultaron 9 retos de intervención, también se generó un conocimiento compartido para construir una programación y llevarla a cabo, que éste sería el punto en el que se encuentra el proyecto, en el de desarrollar la programación.(...) También me comenta que el objetivo del proyecto es crear una dinámica que se sustente por la propia ciudadanía, y que progresivamente vayan desapareciendo los trabajadores y técnicos. (Nota del Diario de Campo, 13 de octubre de 2016)

A la siguiente semana, una de las trabajadoras me facilitó el mail de la representante institucional del proyecto, la directora, y así conseguí una cita a los pocos días en la sede de la asociación con las dos directoras, la del proyecto y la de la asociación, para comentarles brevemente mi proyecto y lo que estaba buscando. Su reacción a mi presencia y lo que les conté de mi investigación fue positiva, pero me advirtieron en todo momento que esto suponía un compromiso con el territorio, una implicación en el mismo y una necesidad de devolución del trabajo realizado a las personas que habitan los diferentes barrios de Norte. Me exteriorizaron su rechazo a los proyectos e investigadoras que llegan a un territorio a hacer lo que necesitan para su estudio y se marchan sin reflexionar ni considerar lo que ha

supuesto su presencia en el mismo; en resumen, lo que vienen siendo las investigaciones extractivistas, que flaco favor le hacen a la investigación con intención de transformación social. Por ello, me comprometí a trabajar en calidad de voluntaria para el Proceso Comunitario a la vez que comenzaba a plantear mi trabajo de campo desde mi participación en el mismo.

El trabajo de campo realizado se extendió durante dos años, desde octubre de 2016 hasta septiembre de 2018, pero mi implicación fue variando en función de mi disponibilidad horaria y mis intereses de investigación. Al comienzo solamente iba al Centro Cívico del distrito cada martes, una vez por semana, durante algunos meses del primer año para reunirme con las técnicas del Proyecto. Mis primeros encuentros eran bastante desconcertantes para mí porque por un lado despertaba sospechas o inquietudes en algunas trabajadoras vinculadas al Proyecto, y por otro lado quería conocer rápidamente cómo se estructuraba el Proyecto pero la cuestión se presentaba bastante compleja, y en cada reunión iba conociendo un poco más de este entramado:

Como acordamos, los martes voy al centro cívico para ver al equipo de ICI de Anaquerando. Hoy estaban de reunión preparando el encuentro con los demás técnicos que se llevará a cabo mañana en el centro de salud de la C/Pedro Machuca. En la reunión de hoy había una nueva compañera, (nombre), que trabaja en servicios sociales del ayuntamiento. Me pregunta muy intrigada que de dónde vengo y parece, por sus miradas, que no le termina de resultar cómoda mi presencia. Se debaten los puntos y las dinámicas que se llevarán a cabo mañana con el fin de organizarnos en varios grupos de trabajo. (nombre) me comenta que yo podría ir en el grupo de (nombre) de dinamización de barrios. Es un entramado de entidades y acciones que espero pueda esclarecer cuanto antes. (Nota Diario de Campo, 15 de Noviembre de 2016)

Las reuniones que tenían lugar en el Centro Cívico eran muy diversas, tanto por los temas a tratar como por las personas que componían cada encuentro. Normalmente se contaba con la presencia de tres o cuatro técnicas del proyecto (EC), y luego las demás presencias iban variando entre alguien de la Administración local, personas voluntarias e incluso durante una etapa de mi implicación en el Proceso estuvieron involucradas algunas investigadoras de la Universidad de Granada porque querían realizar una investigación en la “zona norte”. La fotografía que se presenta es un ejemplo de uno de estos encuentros en el Centro Cívico.

Foto 1. Reunión del Equipo Comunitario y profesoras de la UGR en el Centro Cívico de DN



Fuente: Elaboración propia. Proyecto ICI

De esta forma, poco a poco durante el primer año, me fui insertando en otras dinámicas del proyecto como, por ejemplo, trabajar en la parte junto/con¹⁵² la ciudadanía, lo que llamaban “dinamización de barrios”. Esta línea de intervención consistía en visitar los recursos existentes en los barrios, como asociaciones de vecinos (AAVV en adelante) principalmente, pero también otras asociaciones y organizaciones que también tenían dinámicas de intervención iniciadas en los distintos barrios de Norte, para de esta forma implicar a los diferentes actores de los barrios en un mismo Proceso. La decisión de mi participación en estas dinámicas se concretó así:

En esta reunión presento mi tema de investigación, que previamente no había sido clarificado (generalizo presentando que me interesa el concepto de integración y las prácticas que se desarrollan para la misma), y les parece genial mi participación esperando que ésta pueda ser útil para todas las partes. Concretamos así mi implicación en la parte de “dinamización de barrios” en la que se pretenden recoger a través de los discursos de la población las principales dificultades o problemáticas relacionadas con la convivencia en los barrios. Se prevé que esta dinamización se lleve a cabo a partir de Enero-Febrero. Previa a esta acción, se realizarán encuentros con las diferentes entidades de los barrios para explicar lo que se va a hacer y determinar los “activos comunitarios” con los que se va a trabajar. Estos contactos se

¹⁵² Utilizo “junto/con” con la barra lateral porque en la mayoría de dinámicas que presencié observé que por parte de la ciudadanía los sentimientos de pertenencia hacía las dinámicas del Proceso eran cuestionables. Este asunto fue corroborado posteriormente en una encuesta que diseñé junto con otra compañera voluntaria -Paula Pérez Sanz- como herramienta para aportar conocimiento al propio Proceso.

han planteado para realizar en el mes de diciembre. (Nota Diario de Campo, 29 noviembre 2016)

Este trabajo junto/con la ciudadanía de los distintos barrios lo realizaba principalmente acompañando a una de las trabajadoras técnicas del proyecto, miembro del Equipo Comunitario (EC). Esta tarea consistió en acudir a las distintas sedes de los recursos de los barrios, como las AAVV, la parroquia, o alguna asociación presente en los barrios; y trabajar principalmente los temas “de la participación ciudadana y de la inclusión”.

En las siguientes fotografías vemos algunos de los diferentes encuentros en esta tarea de dinamizar los recursos existentes de los barrios:

Foto 2. Reunión del Equipo de Dinamización de Barrios con la AAVV de Casería de Montijo



Fuente: Elaboración propia. Proyecto ICI

Foto 3. Reunión del Equipo de Dinamización del Barrios con la AAVV de Campo Verde



Fuente: Elaboración propia. Proyecto ICI

Las AAVV son espacios públicos cerrados en cada uno de los barrios. Cuentan normalmente con una estructura organizacional, y en ellas se discuten y proponen los asuntos que conciernen a los barrios: desde necesidades de infraestructuras urbanas o programas de formación y de fomento del empleo hasta el cómo, cuándo y dónde realizar los festejos propios de cada territorio. Es muy común, como se aprecia en las fotos, que sean espacios frecuentados por adultos de edad avanzada, posiblemente por ser los que tengan un mayor conocimiento sobre las situaciones y las necesidades de los barrios, pero también por la dificultad de que sean espacios de interés para la ciudadanía de otras edades; es decir, por la imposibilidad de llegar a toda la diversidad de los barrios.

Foto 4. Reunión del Equipo de Dinamización del Barrios con otros recursos y vecinos en la Parroquia de La Paz



Fuente: Elaboración propia. Proyecto ICI

Cada barrio presentaba unas características muy particulares respecto a los barrios vecinos, no solo en cuestión de recursos y paisaje urbano, sino también en tema de relaciones sociales y usos de los espacios públicos. Esta cuestión hizo que me replanteara en qué barrio o barrios quería poner el foco de mi trabajo de campo, ya que me iba a resultar muy difícil, por el esfuerzo y el tiempo de la investigación, realizar entrevistas a las personas que habitan los siete barrios del Distrito Norte. Esta duda no la solucioné tan fácilmente, por lo que seguí acompañando en las tareas de dinamización durante todo el año, en cuatro de los siete barrios del distrito. Se planteaba que al año siguiente se trabajarían los otros barrios. Finalmente decidí que las propias dinámicas de contacto con los territorios y sus gentes, una vez percibida como “no extraña”, me orientarían sobre quienes serían las personas más propicias para colaborar en mi investigación, en lugar de plantear una delimitación territorial que me llevara a delimitar esta cuestión.

El objetivo principal de la dinamización de barrios, como ya he apuntado, consistía en trabajar con los recursos existentes en los diferentes barrios durante un par de meses para generar un hito -así lo llamaban- en cada barrio, que denominaron “tertulia de barrio”¹⁵³. Para llevar a cabo estos encuentros, “tertulias”, se realizaban encuentros previos con los diferentes recursos¹⁵⁴, principalmente con las asociaciones de vecinos, para que desde ellos se activasen acciones de intercambio y difusión. Estas dinámicas que se intentaban activar contando con los recursos existentes en los barrios presentaban algunas dificultades, pues por un lado no se conseguía la participación de todos los recursos y personas, y por otro, no siempre se entendían las dinámicas como parte de la ciudadanía, y esto hacía que la implicación ciudadana no fuese tan intensa:

La componente del EQ pregunta qué día quieren concertar para realizar la tertulia en el barrio y el presidente de la AAVV le contesta ¿la tertulia que la queréis hacer vosotros?, ella le vuelve a explicar que la tertulia tiene que ser una dinámica del barrio, y él pregunta sobre qué se va a hablar, entonces le comentamos que eso es lo que se tiene que ir trabajando en este tiempo...(trabajo, educación, viviendas, fiestas...). (Nota del Diario de Campo, 1 de marzo de 2017)

Como podemos ver, los aspectos positivos de la intervención social en el barrio no eran apreciados en absoluto por la ciudadanía, posiblemente acostumbrada a entender que la intervención social tiene poco que ver con la transformación de su realidad social. Las Tertulias de Barrio se plantean de esta forma como encuentros ciudadanos en espacios públicos visibles o de fácil acceso, y eran encuentros estructurados mediante un “orden del día” para conversar y debatir entre ciudadanas y técnicas principalmente. Aunque, como ya hemos señalado, siempre se avisaba de los encuentros a la Administración Pública por si alguna persona estaba interesada en presenciarlo, en algunas ocasiones acudían y otras no. En la siguiente foto podemos observar tanto la disposición ciudadana como espacial de la realización de una Tertulia de Barrio.

¹⁵³ Esto fue nombrado así por las trabajadoras del proyecto, pero estaba abierto a cambios por parte de la ciudadanía.

¹⁵⁴ Los encuentros de “espacios ciudadanos” tenían como objetivo compartir el trabajo realizado hasta la fecha y preparar las tertulias, se convocaban cada quince días aproximadamente.

Foto 5. Tertulia de Barrio en el barrio de Campo Verde



Fuente: Elaboración propia. Proyecto ICI

Mi participación en estos encuentros consistía en realizar dos tareas principalmente, que a la vez significaban una “devolución” de mi presencia y trabajo en los territorios: recoger en una pizarra las temáticas que iban surgiendo a lo largo de la dinámica para facilitar el conversatorio y para que quedasen recogidas de forma sintetizada en un documento; y otra labor era presentar las estadísticas de población por barrios o los resultados de la encuesta anteriormente comentada, que diseñé junto a una compañera sobre todo para conocer aspectos de la participación ciudadana en el Proceso Comunitario.

Por otra parte, sobre todo también en el primer año de trabajo de campo, asistía a todo tipo de encuentros, no solamente con la ciudadanía, sino también con otras técnicas y con la Administración. En los encuentros entre técnicas de las entidades y las trabajadoras de la Administración -llamado “Encuentro Técnico Territorial (ETT)”-, que se reunía cada tres meses aproximadamente, ponían en común las acciones y dinámicas que se generaban desde las distintas entidades y también se proponían nuevas líneas de acción, como por ejemplo la de generar un “diálogo interreligioso”:

Llego al centro de salud a las 9.00 para la reunión. Ésta comienza con el encuentro de todos los técnicos y nos presentamos todos los asistentes, nos encontramos con la presencia de algunas entidades que colaboran en el proyecto, otras no asisten, además de médicos, trabajadores sociales, educadores, el párroco de la zona, etc. A continuación se presentan los protocolos: abordaje comunitario al miedo a la

denuncia, intervención familiar y el trabajo grupal, también se presenta el “infomobil” como una plataforma audiovisual ciudadana (ciudadanía, educación y actualización de monografía comunitaria). (...)También se habló de crear un espacio interreligioso ya que se consideran a los sacerdotes o los diferentes representantes religiosos figuras clave de influencia y mediación en la comunidad. “Solo nos saludamos pero no existe más relación” (palabras del párroco). (Nota Diario de Campo, 16 noviembre 2016)

Esta propuesta llegó a activarse y se realizaron algunos encuentros con los líderes de las diferentes confesiones religiosas.

Foto 6. Primer Encuentro Interreligioso



Fuente: Elaboración propia. Proyecto ICI

“Mesa de diálogo interreligioso” se llamaron estos encuentros. El primero de los encuentros se denominó como “pre-mesa”, pues se planteó como el primer contacto con los líderes religiosos:

se planteó explicar qué se pretende con la mesa de diálogo, como “instrumento para atraer toda la diversidad posible”. Se ha contactado con representantes católicos, mormones, musulmanes, con los evangélicos no se ha contactado aún...Se prevé: Dinamiza (nombre), presentación de todos, se contextualiza de qué sale la mesa y para qué, se aterriza con el plan de dinamización. Al final se va a hacer una propuesta de objetivos y funciones. En el ETT se propuso no llamarlo intercultural sino con su connotación de religiosidad. (Entidades para asesorar los aspectos técnicos de la mesa). (Nota del Diario de Campo, 30 de Mayo de 2017)

Este primer encuentro tuvo una gran asistencia de los líderes religiosos, y posteriormente se fueron sumando trabajadoras y miembros de entidades vinculadas con las diferentes religiosidades. Uno de los aspectos que emergía al observar estas dinámicas era la importancia de la religiosidad en las cuestiones relacionadas con la integración y la convivencia.

Por otro lado, también se configuraban encuentros institucionales, en el “Espacio Técnico de Relación de Distrito Norte”, en los que tomaba participación también la administración local junto con los demás actores; éstos se realizaban cada seis meses aproximadamente. De esta manera se mantenía una coordinación entre ciudadanía, técnicas y administración.

Foto 7. Reunión del Espacio Técnico de Relación



Fuente: Elaboración propia. Proyecto ICI

De forma paralela a la observación y participación en los espacios por los que se desarrollaba el Proceso, fui contactando con personas implicadas en su desarrollo para proponerles colaborar en mi investigación doctoral, lo que he clasificado como “entrevistas institucionales”.

Una vez conocí las dinámicas de los encuentros entre técnicos y Administración, transcurridos unos meses, dejé de estar presente en estas reuniones formales. Pues lo que ahora me interesaba conocer eran los discursos ciudadanos sobre la integración. Al poder trabajar y conocer los distintos barrios del Distrito Norte y las personas que los habitan, decidí que las entrevistas a la ciudadanía las iba a realizar teniendo en cuenta los momentos que presentasen un mayor conflicto relacionado con la convivencia, es decir en sus relaciones

cotidianas, en lugar de justificarlo en base a características territoriales o de población. De esta forma, posterior a estas entrevistas institucionales y una vez mi presencia era normalizada en algunos espacios de los barrios, decidí realizar las “entrevistas ciudadanas” a personas que habitaban los barrios y que llevasen viviendo en ellos más de 10 años, entendiendo que al llevar más tiempo residiendo en esos lugares tendrían un mayor conocimiento de las realidades de los mismos. Estos contactos con la ciudadanía ya no iban tan acompañados por los pasos del Proceso, es decir, podría decir que mi inclusión como voluntaria en el proyecto ha sido una acción clave para introducirme en los territorios y sus poblaciones, y para conocer una parte de la realidad de la intervención en estos territorios, pero ya mi trabajo de campo tenía que seguir otro camino. Mis contactos con la ciudadanía ya dependían de las ciudadanas que conocía, pues ellas me llevaban a otra posible persona colaboradora, y no tanto de los pasos y de los espacios en los que se fomentaba el Proceso Comunitario.

De forma adicional a estos espacios de investigación, me parecía interesante y pertinente para el objeto teórico de estudio asistir y observar de forma participativa eventos relacionados con la presencia del Islam en la ciudad de Granada, desde distintos encuentros institucionales y académicos como seminarios, jornadas y charlas hasta encuentros más ciudadanos como conciertos o la ruptura pública del ayuno musulmán (Iftar). Esto lo consideré puesto que en los discursos ciudadanos y de algunos perfiles institucionales emergía el Islam y todo lo relacionado con él como un factor o elemento clave en los discursos sobre integración de migrantes. Por ello presencié encuentros de todo tipo en nombre de la convivencia intercultural, del intercambio y del acercamiento a aspectos religiosos tanto en el Distrito Norte como en otras partes de la ciudad de Granada. De uno de estos encuentros, celebrado con el nombre “Conoce el Ramadán” en 2017, surgió una polémica en las redes y medios virtuales por el uso del espacio público para este tipo de eventos relacionados con la presencia del Islam. Para este caso analicé los discursos de los medios de comunicación virtuales que plasmaban las noticias vinculadas a esta polémica, y los comentarios y debates de mismos los noticiarios digitales. Este trabajo fue publicado en 2018 en la revista *Horizontes Antropológicos*¹⁵⁵.

¹⁵⁵ Martín-Godoy, P. (2018) Islam y espacio público: una aproximación etnográfico-virtual a la celebración de la ruptura del ayuno (Iftar) en Granada. *Horizontes Antropológicos*, (52), 75-100



CAPÍTULO 4.
ANÁLISIS Y RELACIÓN DEL MATERIAL DE CAMPO

En este capítulo se presenta el análisis en profundidad del material de campo analizado, no se trata de presentar el análisis desagregado de los diferentes materiales sino de poner en diálogo los diferentes análisis realizados: el documental, el diario de campo y las entrevistas. En el caso de las entrevistas, se han analizado en un primer momento respetando los dos bloques diferenciados, el institucional y el de ciudadanía, pero en una segunda fase se han puesto en diálogo para realizar un análisis más global. Este diálogo es puesto en relación con los diferentes materiales a través de cuatro metacategorías que se corresponde con los epígrafes que conforman el presente capítulo.

Para comenzar presentando el análisis y acercarnos a la retórica de la integración, se presenta un análisis de frecuencias de palabras de la tercera edición del Manual sobre Integración de la UE y de los Planes de los diferentes niveles de gobierno -estatal y regional- (tabla 17) que nos permite realizar una primera aproximación a los entramados dialécticos de los principales documentos institucionales destinados a la integración, así como tener un mayor conocimiento de cómo se traducen las retóricas y las racionalidades e intencionalidades en los diferentes niveles de gobierno. Se han elegido las últimas ediciones de los documentos puesto que son los que han servido como base o guía para el último Plan de Andalucía, que es el que se analiza en profundidad; y temporalmente se constituyen como la “antesala” política al proyecto de intervención comunitaria.

Tabla 17. Palabras clave más frecuentes en el Manual sobre la Integración de la UE (2010), PECI (2011-2014) y III PIIA (2014-2016)

Palabras clave	Manual UE	Plan español	Plan andaluz	Total
Integración	561	694	195	1450
Ciudadanía	117	423	42	582
Políticas	155	225	199	579
Origen-es	110	298	100	508
Igualdad	38	259	149	446
Mujeres	31	170	241	442
Cultura-s / Cultural-es	114	134	190	438
Diversidad	113	162	140	415
Educación	143	175	94	412
Formación	126	127	153	406
Indicador-es	12	45	342	399
Servicios	48	167	184	399

Empleo	54	155	188	397
Participación	99	185	110	394
Nacionalidad-es	166	39	175	380
Trabajo	148	148	84	380
Desarrollo	56	206	114	376
Derechos	59	195	100	354
Nacional-es	183	106	49	338
Necesidad-es	82	133	99	314
Información	138	72	96	306
Comunidad-es	97	96	110	303
Discriminación	44	212	33	289
Evaluación-es	92	109	75	276
Alumnos / Alumnado	103	49	99	251
Proceso	68	118	61	247
Intervención-es	5	75	165	245
Salud	10	100	124	234
Gestión	7	126	95	228
Grupo-s	112	54	61	227
Género	6	82	132	220
Intercultural-es	61	88	56	205
Lengua-s / idioma-s	120	32	53	205
Conocimiento	69	55	73	197
Joven-es	121	50	16	187
Oportunidad-es	92	60	32	184
Diálogo-s	148	20	11	179
Hombres	5	60	108	173
Sensibilización	80	45	44	169
Convivencia	3	144	21	168
Violencia	4	66	95	165
Medios de comunicación	137	15	8	160
Residencia	43	33	75	151
Vivienda	2	42	103	147
Seguridad	12	44	79	135
Capacidad-es	86	33	12	131
Victima-s	5	65	55	125

Problema-s	72	33	14	119
Inclusión	9	72	19	100
Racismo	17	77	4	98
Usuarías/os	13	7	46	66
Adaptación	6	30	13	49
Inserción	3	15	18	36
Racista-s	6	18	2	26

El recuento ha sido efectuado con el software Atlas.ti. En gris las veinte palabras-clave más mencionadas en cada documento.

Fuente: Elaboración propia a partir de la versión pre-print del trabajo Sebastiani y Martín-Godoy, 2020)

Como podemos ver en la tabla, a la hora de abordar la integración existe un lenguaje técnico prácticamente homogéneo y compartido en los diferentes niveles de políticas públicas, aunque presentando algunas diferenciaciones. En general vemos que el concepto utilizado por excelencia en las políticas públicas es el de “integración”, en contraposición a otros como “inclusión”, “adaptación” o “inserción” que también son nombrados en los documentos. Por un lado, toman centralidad aspectos como la ciudadanía, el origen, los aspectos culturales, la educación y la formación, el trabajo y el empleo, la participación, la igualdad y la nacionalidad; sumado a cuestiones de género que, como se puede apreciar, la categoría mujeres es más mencionada que la de hombres, interpretándose así que las mujeres son más problematizadas y necesitadas en términos de intervención. También vemos cómo la categoría diversidad adquiere relevancia en el discurso sobre la integración de inmigrantes (Olmos y Contini, 2016). Estas categorías a menudo hacen referencia a conceptos “positivos” en términos sociales y son las que determinan en última instancia las prácticas de integración. Una integración que se teje también entre los términos “intervención”, “gestión”, “indicadores”, “evaluación”, “información”, “sensibilización” y “usuarios/as”.

Por otro lado, nos encontramos con términos que han ido adquiriendo relevancia conforme se han traducido al ámbito andaluz -como “seguridad”, “violencia”, “vivienda”, “residencia”, “usuarios/as”- y otros que la han perdido -como “diálogo-s”, “oportunidad-es”, “joven-es”, “capacidad-es”-. Como era de esperar, las categorías “racismo” y “racista” son poco frecuentes, prefiriéndose el empleo de otros términos derivados como “violencia” o “discriminación”.

A diferencia del manual europeo y el Plan estatal que incluyen la referencia a la “integración” en el título de los documentos, el Plan que se presenta a nivel andaluz excluye este término de su cabecero señalando un *Plan Integral para la Inmigración en Andalucía*, pero incluyendo la integración como uno de sus principales objetivos generales. Este documento

se estructura de la siguiente manera: comienza con la presentación de los datos sociodemográficos de las inmigrantes en Andalucía; seguido de la exposición del marco normativo y jurídico que compete a este ámbito y la descripción de los espacios de coordinación entre diferentes entidades e instituciones; luego se presentan los principios rectores del Plan, los objetivos que persigue y los ejes sobre los que se articulan; para finalizar presentando la “gestión de la diversidad cultural” como estrategia de intervención y las diferentes áreas sobre las que se interviene. En los anexos del documento se muestran los presupuestos destinados a cada área y las Comisiones encargadas de estas políticas migratorias.

Tras esta descripción y la revisión y comparación de documentos presentada en el capítulo 2, en este capítulo se va a proceder a un análisis crítico de los discursos de los materiales producidos en el trabajo de campo teniendo en cuenta las preguntas que orientan el análisis: ¿Cómo se nombra a las migrantes, a qué migrantes se dirigen o qué migrantes se consideran, qué imagen se trasmite de ellas? ¿Cómo se piensa la migración y la integración desde este Plan? ¿A qué factores se le atribuye más centralidad y sobre qué actores recae el peso de la integración? o ¿Son todas las diferencias culturales valoradas de la misma manera? son algunas de las preguntas que han orientado el análisis. Por ello, y como se ha señalado, en el análisis que aquí se presenta, se expone la interrelación de los diferentes materiales analizados a través de cuatro metacategorías que he construido al poner en diálogo los mismos, y que a su vez contienen las categorías que han emergido en los distintos análisis.

1. La necesidad de gestionar la diversidad y las políticas de integración de inmigrantes extranjeras

Inmigrante y extranjera son dos categorías que no siempre van de la mano pero sí en este tipo de documentos. También hay que señalar que debido a la disponibilidad de los datos de los documentos analizados, la mayoría se centran en la regularidad migratoria para describir el contexto migratorio de España, en el caso del III Plan, teniendo en cuenta los datos del Padrón de habitantes y las cifras de los permisos de residencia. Por lo tanto, podemos señalar que este tipo de políticas contemplan medidas e intervenciones generalmente dirigidas principalmente a la población migrante con permiso de trabajo o residencia. A diferencia de esto, en el proyecto de intervención analizado no se presenta una acción dirigida en función de la situación jurídico-administrativa, sino más bien se habla de “comunidad” en general, de

“nuevos residentes”, de “vecinos de diferentes orígenes y con bagajes culturales diversos”, enfatizando el trabajo en los ámbitos de: infancia, juventud y familias.

Pero, ¿cómo se construye a las migrantes desde las políticas? Examinando los discursos del Plan andaluz encontramos que la población migrante se define en términos de problematización, principalmente atribuyendo unas dificultades de inserción a estas poblaciones: “la población inmigrante ha de entenderse incluida en los colectivos con especiales dificultades de inserción social, y por tanto, en riesgo de caer en la marginación social.” (III PIIAH, 2014: 101). Se construyen como un problema en términos de integración social y por lo tanto se constituyen como un colectivo necesario de la intervención desde los poderes públicos (Agrela y Dietz, 2005; Gil Araujo, 2006a). Un aspecto que llama poderosamente la atención es la centralidad y el protagonismo que se le da a las mujeres migrantes en los discursos y acciones desarrolladas en nombre de la integración. Se las percibe por un lado como invisibles, maltratadas y vulnerables, pero por otro se las piensa como “las cabezas” de familia, la persona sobre la que se constituye y se mantiene el núcleo familiar: “Las mujeres migrantes, en estos casos, son protagonistas del proyecto migratorio, responsables últimas del envío de remesas, del mantenimiento y futuro económico del grupo doméstico en el país de origen y promotoras de los procesos de reagrupación familiar” (III PIIAH, 2014: 78). Y por ello, puede interpretarse que al intervenir sobre estas mujeres se interviene a su vez sobre las dinámicas y procesos familiares, por lo que ellas se convierten junto con los menores en las poblaciones sobre las que se desea intervenir.

Siguiendo con el análisis discursivo, otra de las diferenciaciones basada en aspectos jurídico-políticos que suelen (re)producir los documentos institucionales públicos destinados a la integración, en concreto lo encontramos en el III Plan, es la separación entre “lo comunitario” y lo “no comunitario” o “extracomunitario”, atribuyendo características ciudadanas a cada categoría. En este sentido y respecto a las posiciones ocupadas en el mercado laboral en este Plan se señala que existe:

Un perfil marcadamente segmentado de dedicación laboral de la población extranjera, con un elevado peso del empleo agrícola no solo entre las personas con nacionalidad de países “terceros” (extracomunitarios), sino también entre la inmigración procedente de otros países de la UE-27. (III PIIAH, 2014: 39)

Con esto se señala la desigualdad estructural en el ámbito laboral entre las nacionales y las extranjeras, siendo estas últimas más dedicadas al sector agrícola sobre todo los nacionales de Marruecos y de Rumanía. En este sentido, no se aprecia una diferenciación entre el ser un

ciudadano de la Europa comunitaria o de los llamados terceros países, sino que la estigmatización y discriminación se realiza teniendo en cuenta la nacionalidad o el origen. Esta desigualdad en la estructura de oportunidades laborales también es contemplada y criticada desde los discursos de las personas que trabajan en el terreno en organizaciones del Tercer Sector, pero en lugar de generarse solo en base a situaciones jurídico-administrativas y de origen, se identifica también una desigualdad en función de la etnificación de colectividades: (...) *por ejemplo la plantilla global de trabajadores en Distrito Norte pues...de momento sigue siendo mayoritariamente eh...payos, blancos, que no han...que no proceden de distrito Norte (Nero, EC)*. En esta misma línea, los planteamientos recogidos en la Monografía Comunitaria del Proyecto se muestran también críticos: por un lado, se reconoce la desigualdad laboral como una cuestión estructural del Distrito Norte y que es gestionada de forma asistencialista, paternalista y sectorial; y por otro, se señala a las gitanas, las jóvenes y las inmigrantes como las colectividades que más dificultades enfrentan en el mercado laboral. En este caso vemos más claramente que la discriminación y el racismo estructural e institucional mantenido desde los organismos de poder no descansa solamente sobre un marcador, sino que son varios factores los que entran en juego, a la vez o no (Gil Araujo, 2006b; Olmos y Serrano, 2018).

Siguiendo con el análisis, observamos que los principios sobre los que se cimienta este III Plan están en consonancia con los recogidos por el Estatuto de Autonomía de Andalucía en su artículo 37: “igualdad”, “adaptabilidad”, “responsabilidad pública y cooperación institucional”, “coordinación”, “integralidad”, “descentralización y territorialidad”, “interculturalidad”, “normalización” y “participación”. Estos serían los principios que deben ser incluidos en las políticas de inmigración, términos que poseen aparentemente connotaciones positivas pero que hay que observar tanto en las prácticas discursivas como en las acciones político-institucionales que se desarrollan bajo este paraguas discursivo, ya que algunos de ellos pueden interpretarse como una declaración de buenas intenciones o un horizonte utópico. La interculturalidad se presenta explícitamente como el modelo de integración a perseguir: “La pluralidad cultural es considerada una de las ventajas que ofrece el modelo de integración por el que apuesta la Junta de Andalucía.” (p.69). Ante estos principios que tienen un horizonte que se centra en el modelo teórico de la interculturalidad para fomentar la convivencia en los territorios locales, veremos que los discursos de las trabajadoras sobre las prácticas políticas se refieren más bien a un modelo de intervención en

lo social caracterizado por una escasa voluntad política-sectorialización-exclusión, es decir, más dirigido bajo los supuestos de la multiculturalidad.

1.1. ¿De qué diversidad hablan las políticas?

Otro punto a destacar en el análisis es la manera de pensar y presentar la diversidad desde los dispositivos dirigidos a la integración de migrantes-extranjeras. Por supuesto, al tratarse de políticas relacionadas con la integración de inmigrantes extranjeras se entiende la diversidad relacionada con las migraciones, pero, como veremos, la cuestión cultural se vincula casi de forma natural al entender la diversidad pensada desde el lado de la inmigración (Dietz, 2009), esto ocurre en el III PIIAH: “La inmigración contribuye de modo esencial al enriquecimiento de la sociedad, tanto en el ámbito económico como en el cultural” (p.85). La importancia de los aspectos culturales vinculados a la inmigración se presenta discursivamente al mismo nivel que la importancia de la contribución económica de la inmigración. Pero aunque los aspectos culturales sean centrales a la hora de pensar la diversidad, también el género, el origen y la nacionalidad son otras vinculaciones que se tienen en cuenta a la hora de hablar de diversidad y de su gestión:

Así, junto a la de género, la inclusión de la variable “nacionalidad” en el seguimiento de todas las acciones que se desarrollen (...) será el primer y pequeño –pero a la vez gran- paso para la medición de la diversidad cultural, de momento, centrada en la procedencia. (III PIIAH, 2014: 87)

Además, aunque se presente principalmente relacionada con la migración, se dan casos explicativos en los que la diversidad no es una cualidad única de las migraciones, sino que es algo intrínseco a cada sociedad, en concreto referenciando la andaluza. Un ejemplo lo vemos en el III PIIAH: “aunque a veces se interprete como un término relativo a la creciente pluralidad de procedencias, culturas, y religiones que ha ido manifestándose al hilo del hecho migratorio, la diversidad es un concepto esencial para describir a la sociedad andaluza” (p.39). La diversidad se presenta como una cualidad de la sociedad andaluza: “Andalucía es una realidad culturalmente diversa. Siempre lo ha sido. Pero la presencia de la población extranjera ha incorporado una mayor variedad de procedencias, experiencias, bagajes y manifestaciones culturales que enriquecen, aún más, esta diversidad ya existente” (p.69). También es señalada como un atributo de las poblaciones migrantes y como un elemento a valorar para fomentar la convivencia intercultural a través de su gestión: “la diversidad de origen externo que se sumará a la diversidad interna existente hasta ahora en las diferentes

sociedades humanas. Por ello, gestionar la diversidad cultural, más allá de disponer medidas para la acogida de los que llegan o de facilitar su integración, no es sólo una estrategia óptima para ordenar la realidad migratoria actual, sino también una estrategia de futuro” (p.85).

Con estos presupuestos de partida, este documento político presenta la *gestión de la diversidad cultural como estrategia de intervención* para desarrollar dinámicas y sociedades interculturales. Entre sus objetivos, en el “área de inclusión y bienestar social”, se promueve el fomento de las actuaciones dirigidas a la gestión de la diversidad cultural en los siguientes términos:

Se trata de promover acciones, procesos e iniciativas dirigidas a facilitar la gestión de la diversidad cultural de hombres y mujeres extranjeras/os en la sociedad andaluza. Para ello, se ha de fomentar un modelo de intervención capaz de favorecer el acceso a los recursos públicos y privados existentes, conocer las claves culturales que le permitan participar socialmente en el nuevo entorno de llegada, minimizar los efectos resultantes de las dinámicas de convivencia, promover la cohesión social y la integración plena de la población inmigrante extranjera. (III PIIAH, 2014: 129)

La integración, la convivencia, el acceso a recursos, la participación y los aspectos culturales se presentan como aspectos centrales en la intervención que se enmarca en las políticas dirigidas a las inmigrantes extranjeras. Esta intervención se plantea en diferentes áreas, como he señalado en el segundo capítulo, siendo la socio-educativa, la socio-laboral y la socio-sanitaria en las que más se concentran los esfuerzos y las partidas económicas, y las que se presentan como ámbitos esenciales para la integración de inmigrantes. Estas partidas presupuestarias nos dan pistas del sentido desde el que se construye la integración desde las políticas públicas, o dicho de otra manera, de la gubernamentalidad del Estado relacionada con la integración.

Por su parte, el proyecto de intervención analizado también reconoce en sus documentos oficiales que la diversidad de la población se ve incrementada con la presencia de población extranjera: “En una sociedad en la que la presencia y el arraigo de millones de personas de origen extranjero ha incrementado la ya rica diversidad de nuestro país” (Resumen Monografía Comunitaria, 2013); y en los discursos de las trabajadoras que se vinculan a éste también se defiende este término bajo la representación del conjunto de la sociedad, como veremos en los siguientes apartados. Esta conexión entre los discursos del planteamiento del Proyecto y los discursos de las trabajadoras del mismo puede deberse a dos factores principalmente que no se presentan excluyentes: por un lado, por las actividades de

formación que han recibido estas trabajadoras que obtienen como resultado la homogeneización discursiva del grupo; y por otro, el pensamiento crítico que desarrollan algunas personas que trabajan en organizaciones o entidades sociales con pretensiones de transformación social.

1.2. Características de las políticas de integración: la relación público-privado y las estrategias mínimas

Para comenzar este apartado sobre las características de las políticas de integración, vamos a presentar un análisis pormenorizado de la intervención planteada desde el III PIAH. En la siguiente tabla se presenta de forma resumida, y siguiendo la propuesta de Favell (2001; citada y aplicada por Gil Araujo, 2006b: 10) para comparar diferentes conceptualizaciones de integración de inmigrantes, las diferentes áreas de intervención planteadas desde las políticas andaluzas, poniendo el foco en quién se integra, quién integra, dónde y con qué.

Tabla 18. Áreas de intervención, quién integra a quién, dónde y con qué en el marco del III PIAH

Qué área	Quién se integra	Quién integra	Dónde	Con qué
Socio-educativa	Inmigrantes-extranjeras con residencia en Andalucía	CECD*	Sistema Educativo Andaluz	Acogida e integración (mediación intercultural); Enseñanza del Español (A.T.A.L, Programas de Apoyo Lingüístico, Aula Virtual de Español) y Mantenimiento de las Culturas de Origen (actividades extraescolares y Convenios de Cooperación Cultural)
Socio-laboral	Inmigrantes-extranjeras con residencia o permiso de trabajo en Andalucía	CEICE**	Servicio Andaluz de Empleo	Contratación en origen (Catálogo de Difícil Cobertura); Acceso a los recursos del Servicio Andaluz de empleo (cursos de formación y de profesionalización principalmente para el sector agrario, pesquero y alimentario)
Socio-sanitaria	Inmigrantes-extranjeras independientemente de su situación administrativa	CISPS***	Sistema Sanitario Público Andaluz	Tarjeta sanitaria; Mejorar el conocimiento y el acceso a los recursos sanitarios; Sistema de atención a la drogodependencia (Programa “Ciudades ante las Drogas”)
Inclusión y Bienestar Social	Inmigrantes-extranjeras con el estatuto de ciudadanía española	CJI**** y CISPS	Sistema Público de Servicios Sociales	Programas contra la discriminación; Servicios Sociales Comunitarios; Promoción del asociacionismo; Atención y Protección de los Menores Extranjeros No Acompañados; Informar y asesorar a mujeres migrantes sobre derechos, obligaciones y recursos.
Equipamiento, Vivienda y Alojamiento	Inmigrantes-extranjeras residentes de larga duración	CJI y CFV*****	Viviendas públicas	Albergues, casas de acogida y centros diurnos de servicios básicos; Viviendas Protegidas.
Cultura, Ocio y	Inmigrantes-extranjeras	CISPS	Sociedad de la	Programa de Bibliotecas

Participación	(principalmente jóvenes y mujeres) con el estatuto de ciudadanía española		información y la comunicación (TICs)	Interculturales; Recursos documentales en varios idiomas; Red Guadalinfo; Proyecto “Andalucía Compromiso Digital”; Proyecto “Crecer en la Red”; “Foros Provinciales de Género para la Integración Social de las Mujeres Migrantes”; Fomento del asociacionismo
Atención Jurídica	Inmigrantes-extranjeras con el estatuto de ciudadanía española o “cuando acrediten insuficiencia de recursos para litigar”	CJI	Asistencia y asesoramiento jurídico	Formación de los profesionales que trabajan con la población migrante; Oficinas del Servicio de Asistencia a Víctimas de Andalucía (atención psicológica, social y jurídica)
Formación	Profesionales de distintos ámbitos que trabajan con población inmigrante extranjera	CJI y CISPS	Formación Intercultural para profesionales	“acciones de formación en materia de Interculturalidad, Migraciones y Derecho de Extranjería (...) incorporación transversal de la perspectiva intercultural y en la gestión de la diversidad en toda su amplitud y con especial hincapié en las cuestiones de género.”
Investigación	Investigadoras	CJI; CEICE; y CISPS	Investigación académica y social	Fomentando y financiando la investigación de “temáticas relacionadas directamente con la inmigración, como la gestión de la diversidad cultural, la mejora de la participación ciudadana y la lucha contra la exclusión social y la discriminación”
Sensibilización Social	Personas residentes en Andalucía	CJI; CALRI*****, y CISPS	Imaginario social	Campañas y actuaciones de sensibilización sobre “la riqueza de la diversidad cultural, la necesaria gestión de esa diversidad y el respeto a todas las personas” para eliminar los prejuicios y estereotipos sobre las personas migrantes.
Cooperación al Desarrollo	Ciudadanía andaluza	CALRI	Ciudadanía Global	Acciones de sensibilización encaminadas a fomentar la “cultura de la solidaridad” y el conocimiento de la pobreza en el mundo

* Consejería de Educación, Cultura y Deporte

** Consejería de Economía, Innovación, Ciencia y Empleo

*** Consejería de Igualdad, Salud y Políticas Sociales

**** Consejería de Justicia e Interior

***** Consejería de Fomento y Vivienda

***** Consejería de Administración Local y Relaciones Institucionales

Fuente: Elaboración propia a partir del III PIIAH (2014) de la Junta de Andalucía

Realizando una observación general de las áreas de intervención y de quién se integra, quién integra, dónde se integra y mediante qué herramientas, podemos observar cómo las acciones dirigidas a la intervención con/en la inmigración son propuestas mayormente para trabajar con la población migrante extranjera específicamente, y en menor medida con la población en general o con las trabajadoras de los sectores públicos y privados. Uno de los elementos

que llama la atención es que todas las medidas están destinadas a personas con una situación regularizada en el país, ya sea a través del trabajo, la residencia o la adquisición de la ciudadanía española. Solo las acciones implementadas desde el área socio-sanitaria se dirigen a todas las personas independientemente de su situación administrativa, aunque con algunas limitaciones en las que no nos detendremos aquí. Sin embargo, y contrario a este enfoque, en los planteamientos de los documentos del proyecto de intervención, las diferentes acciones se plantean para el conjunto de las personas que habitan, residen y trabajan en los territorios de intervención, presentándolo en términos de “conjunto de la sociedad” o de “comunidad diversa”.

Otra cuestión relevante en el análisis de las políticas dirigidas a la integración es el valor que se le da a las acciones e intervenciones dirigidas a la información y la sensibilización. Pensadas como acciones “para lograr la integración” (p.183), se refuerza la idea de que a mayor intervención y sensibilización con la población migrante y autóctona, menores situaciones de marginalidad, discriminación y exclusión. Ejemplo de ello es la campaña de información a inmigrantes “*Por la diversidad contra la discriminación*” destacada como una buena práctica de sensibilización, que surge “con el objetivo de informar a la ciudadanía sobre sus derechos y para crear un estado de opinión contrario a la discriminación por motivos de raza u origen étnico, religión o creencia, edad, orientación sexual y discapacidad” (III PIIAH, 2014: 123). Este tipo de materiales señalan la construcción de prejuicios y estereotipos sobre las migrantes y el desconocimiento o la desinformación de la sociedad receptora como los principales causantes de la discriminación y el racismo estructural (Sebastiani y Martín-Godoy, 2020)¹⁵⁶.

Como ya se ha señalado, la necesidad de gestionar la diversidad es una de las categorías que emergen en el análisis; para ello, la relación entre la esfera de lo público y la de lo privado en las políticas dirigidas a la integración de migrantes extranjeras se ha presentado como una condición esencial para la gestión migratoria:

La estructuralidad del hecho migratorio exige que las instituciones públicas y privadas con responsabilidad y competencia en la materia trabajen conjuntamente,

¹⁵⁶ La pretendida relación lineal entre desinformación y racismo ha sido ya criticada por algunas autoras (Balibar, 1991; Kilomba, 2010, Žižek, 2010 o Benedik, 2011; citado en Sebastiani y Martín-Godoy, 2020) señalando las nuevas y sutiles estrategias de construcción de estereotipos. Un ejemplo que rompe esa linealidad lo podemos ver también en el análisis realizado en Martín-Godoy (2018), donde el intento de generar un evento de convivencia y de acercamiento al Islam llamado “conoce el Ramadán” produjo que se reforzaran los prejuicios y los estereotipos.

racionalizando el uso de los recursos y garantizando una gestión global de las políticas públicas, que posibilite una actuación integral. (III PIIAH, 2014: 68).

Además, esta relación es presentada de forma natural, es decir, se naturaliza el hecho de generar una necesaria interacción y coordinación con otras instituciones o entidades no públicas que trabajen con la población migrante. Esto ocurre porque, por un lado, las asociaciones y organizaciones del Tercer Sector han cubierto históricamente las necesidades sociales que la administración pública no ha ido asumiendo, y muchas veces se tiene un mejor conocimiento sobre la realidad migratoria desde las organizaciones que tienen contacto directo con las personas; y por otro, aunque esto no siempre es reconocido, por la incapacidad y/o escasa voluntad que han tenido las administraciones públicas para abordar la cuestión de la integración de personas extranjeras. Por ello impulsan las intervenciones de organizaciones y asociaciones no gubernamentales:

La Dirección General de Coordinación de Políticas Migratorias pretende potenciar la posición y la actividad del denominado tercer sector andaluz, compuesto por las asociaciones que trabajan en el ámbito de la inmigración, la interculturalidad y la gestión de la diversidad. (III PIIAH, 2014: 147)

Por reconocer el expertís que pueden tener estas organizaciones en la intervención con la inmigración (y consecuentemente con la gestión de la diversidad y de la interculturalidad) son apoyados económicamente muchos proyectos sociales, pero el apoyo económico no es suficiente y otro tipo de apoyo o de intervención por parte de lo público es demandado desde las mismas. En los dos siguientes extractos se puede leer el discurso de dos trabajadoras al respecto:

en relación a los proyectos que veo, yo creo que son muy parcelados y parcializados, muy sectoriales. Es decir, trabajan el tema de la migración muy desde... es decir, vamos a trabajar el tema de la inmigración y solo la inmigración. Pero no solo pasa, creo, con el tema de inmigración, creo que pasa con todos los... con todas las políticas en general. Si vamos a tratar el tema de la mujer, o si vamos a tratar el tema de la...de la diversidad funcional, tratamos el tema de... de la problemática que hay alrededor de la población gitana ¿no? En fin, todo se trabaja de una forma muy parcializada, entonces el tema de la inmigración pasa lo mismo. (Tamara, EC)

y entendía que el trabajo comunitario era algo que no hacíamos. Nosotros teníamos cosas que llamamos programación comunitaria y cosas así pero que no es realidad que trabajen con la comunidad, trabajamos de manera sectorial o con grupos de población. (Cristina, Directora Servicios Sociales Norte)

Como vemos en estos extractos de entrevistas es bastante común el trabajo sectorializado con determinadas poblaciones, que además de generar conflictos por los recursos entre las entidades y poblaciones hace un flaco favor a los procesos de convivencia en los territorios:

Aquí se nota mucho los momentos de conflictividad muchísimo, y... a nivel andaluz pues tampoco hay planes... hay políticas que yo considero segregadas para la inmigración pero que no creo que favorezcan nada la gestión de la diversidad y en este contexto en concreto yo creo que lo que hacen es aumentar la conflictividad entre unos y otros (silencio). (Alba, Directora del proyecto)

Esto guarda relación con la perspectiva o modo de intervención de los poderes públicos o de ciertas organizaciones, que a la hora de llevar a cabo un proyecto que no entra en determinadas lógicas tradicionales aparecen algunos conflictos. Esta cuestión ha surgido como uno de los conflictos más latentes de la intervención del proyecto ICI.

- A: (...)¿que le falta al ICI? un mayor compromiso institucional, desde lo público; tenemos un espacio institucional, que a nivel formal funciona bien, en la que participan las entidades publicas. Pero ahí le falta un mayor compromiso...

- E: ¿mayor compromiso del ayuntamiento?

- A: Claro, porque la idea principal del ICI es que esto se transforme en políticas públicas, para que esto no se caiga habrá que seguir... (Alba, Directora del Proyecto)

Así, se ha presentado como latente un conflicto que dificulta el desarrollo del Proceso y su objetivo final de transformarse en una estrategia pública. En otras palabras, podemos decir que los modos de intervención y las dinámicas de relación tradicionales entre los diferentes actores suponen una barrera para desarrollar los objetivos del proyecto que tratan de generar transformaciones dirigidas hacia la pretendida interculturalidad. Podríamos hablar de un novedoso enfoque dirigido a modificar la sólida estructura de la intervención con objetivos de integración y convivencia. Pero vamos a conocer mejor esta propuesta en los siguientes párrafos.

Uno de los bloques del guion de entrevista se centraba en las características del proyecto, en su planteamiento y desarrollo, es decir, en cuáles eran los objetivos del mismo, cómo se desarrollaban, los logros y/o dificultades hasta el momento, y quiénes eran partícipes del proceso comunitario:

llegar con un proyecto así supone, es decir, romper un poco algo que está en el imaginario colectivo que va a ser otra iniciativa más que al fin y al cabo no va a llegar a ningún puerto, ¿no? que va a fracasar ¿no?. Y cuando empezamos el

proyecto, lo bueno del proyecto es que no se intentan inventar cosas nuevas, sino que tenemos que intentar potenciar lo que ya existe y que funciona, e intentar incluir en ese proyecto los objetivos que tenemos, que haya una mejor organización comunitaria, con una metodología realmente muy clara y bien definida, y que se trabaje también la convivencia, cada uno lo trabaja desde su ámbito, ¿no? (Abdul, EC)

Uno de los planteamientos centrales el proyecto era trabajar con los recursos ya existentes en los diferentes territorios para desarrollar desde ahí una dinámica comunitaria favorable a la convivencia intercultural. Esto suponía diferenciarse de los proyectos que mayormente venían llevándose a cabo pero, como ya se ha señalado, además de que las diferencias en las perspectivas de intervención de otros recursos haya supuesto una dificultad a la hora de llevar a cabo el trabajo comunitario, muchas de las asociaciones o entidades que trabajan en los barrios han entendido este cambio de enfoque como un control y una amenaza a su parcela de intervención.

la gente cuando empieza a entender que esto es un proyecto que está proponiendo una forma de trabajar que es totalmente diferente a la forma que estaba trabajando, y que es un proyecto que tiene una metodología, que tiene indicadores y que se va evaluando de forma permanente, se va replanteando, es decir, reformulando el trabajo y tal, entonces claro ahí la gente empezó a entender como si fuera una auditoria externa, como una fiscalización del trabajo que están haciendo, y eso si que la gente lo percibe como una amenaza, ¿no? (Abdul, EC)

Otro ejemplo discursivo en esta misma línea:

Las entidades sociales igual, la mayoría estamos alejadas o la gente que viene pues son usuarios ¿no?, yo te doy un servicio, tú consumes el servicio y se acabó, pero tampoco... y esto también genera conflictividad. También hay en todas las entidades sociales (risas) esto es otro aspecto de la conflictividad; entre las entidades sociales hay muchísima conflictividad. (silencio)

- E: ¿Por los recursos, ¿no?

- A: Por los recursos, por la historia, por el enfoque, por.... porque no esté, desde mi punto de vista, se mueve por antagonismos. (Alba, Directora del Proyecto)

Pero no solamente los conflictos entre los enfoques de las entidades se presentan como una barrera al desarrollo comunitario, sino también la falta o escasa voluntad política de las administraciones locales ha supuesto una barrera para alcanzar objetivos.

el objetivo más grande es contribuir al fomento de la convivencia ciudadana intercultural, entendiendo lo que te he dicho antes, la ciudadanía intercultural como toda la amplia diversidad que pueda estar en un territorio (...) Y la otra pata digamos del proyecto es lograr una organización comunitaria, es decir, lograr sobre todo dinámicas colaborativa entre los distintos agentes que de alguna forma intervienen en el territorio, y claro, ahí empezamos por definir qué es lo que entendemos por la comunidad en el territorio, y se divide en este proyecto por tres protagonistas: la ciudadanía, los profesionales, que trabajan y están pagados para eso, y las administraciones que son la gente que esta elegida por las elecciones para dirigir un mandato, ¿no? (Abdul, EC)

Otro ejemplo que subraya el escaso compromiso de la administración pública:

Llegar a que existan estos tres espacios la verdad que es, es, es complejo... porque el método es sencillo, y ahora mismo cada vez es más sencillo... pero el que conozcan el método, que haya un compromiso real por parte de la admón. Porque este proyecto entra con un compromiso de la admón., el ayuntamiento firma un convenio. De ahí a que el ayuntamiento en este caso o que la admón. en sí confíe en esto y le dé el trabajo que tiene que tener, pues eso han tenido. (Tamara, EC)

Como se muestra en estos extractos discursivos, al plantearse una metodología no nueva pero sí novedosa en cuanto a la coordinación y colaboración requerida entre los diferentes actores en este contexto, han surgido conflictos: por un lado, con las diferentes técnicas y trabajadoras de otras entidades u organizaciones, ya no solo por no compartir el modus operandi, sino también por considerar ese modus como un peligro o amenaza a su trabajo con la sociedad; y por otro lado, el conflicto también surge con las administraciones locales que además de tener que romper con las tradicionales lógicas clientelistas, sectorializadas y asistencialistas-paternalistas, son quienes se pretende que al fin y al cabo mantengan estos procesos en un futuro.

que tampoco se apuesta realmente, por eso te digo tanto de las entidades sociales como desde lo público, creo que se ha asumido un pesimismo (silencio) y un... cómo decir, (silencio) una mirada muy paternalista sobre la población. (Alba, Directora del Proyecto)

Por lo tanto, romper con las dinámicas tradicionales de intervención y trabajar en una coordinación real entre los diferentes actores ha sido también una de las dificultades del proyecto, presentándose más complejo el trabajo junto con otras entidades y con la administración que con la propia ciudadanía.

En definitiva, la relación público-privado se planea necesaria desde todos los agentes que intervienen en las políticas y acciones destinadas a la integración de inmigrantes, ya sean éstos públicos o privados; pero para conseguir objetivos trascendentales como la convivencia intercultural, planteados tanto en las normativas como entre los objetivos del proyecto analizado, es necesaria una transformación de las racionalidades de intervención existentes que atienden a lógicas asistencialistas, clientelares y sectoriales. Un ejemplo de esta frustración que emerge entre modos de intervención y objetivos a alcanzar la podemos observar en el siguiente extracto de entrevista:

por lo menos la gente está empezando a asimilar un poco, ¿no? que si queremos trabajar en la convivencia lo tenemos que trabajar con este modelo que se está proponiendo desde el proyecto. Es decir, que aunque seamos una asociación que interviene en el territorio y que está especializada a trabajar con el colectivo gitano o a trabajar con la población inmigrante, no puede haber convivencia si solo trabajamos con este colectivo, es decir, tiene que, para que haya convivencia tenemos que trabajar con todo el mundo, podemos tener más campo de acción con un colectivo determinado, pero claro todas las actuaciones que lleven a cabo todos los proyectos lo tenemos que enfocar a que sea una cosa inclusiva, que no se limite simplemente a hacer lo que hacíamos hace 20 años, ¿no? o hace diez... es decir que vamos a crear un recurso específico para población inmigrante, o vamos a tener un proyecto específico para trabajar la inclusión de la población inmigrante son tener en cuenta otra...otros colectivos que están en el territorio, ¿no? y eso yo creo que gracias al proyecto ahora mismo son cosas que se van entendiendo, ¿no? o incluso la propia participación en la diversidad que existe. (...) mientras estas asociaciones o entidades o recursos no cambien su forma de trabajar, difícilmente van a llegar a toda la diversidad.(Abdul, EC)

Esta cuestión se presenta a su vez como una de las dificultades para llevar a cabo el proyecto ICI. Las diferencias en el enfoque de las intervenciones por parte de distintas organizaciones o entidades del Tercer Sector, además de ser un obstáculo para el desarrollo comunitario, presenta como resultado que se continúe interviniendo de manera sectorial con las poblaciones. Esto sumado a la “cesión de responsabilidades” y la falta de coordinación y de interés por parte de la administración pública puede interpretarse como una escasa voluntad política para generar apuestas con respecto a la integración social y la gestión de la diversidad, quedándose finalmente en propuestas asistencialistas que siguen una lógica

mercantil de cliente-servicio. Esto es lo que podríamos denominar *estrategias mínimas* de intervención pública.

Esto no ocurre sólo a nivel de proyectos de intervención que se desarrollen desde la propia administración pública, desde las organizaciones no gubernamentales o en colaboración entre ambas, sino que existen otros dispositivos políticos que (re)producen estas racionalidades, como los famosos y ya nombrados test de integración.

2. El sentido de la integración entre las políticas públicas y los imaginarios sociales

Respondiendo al objetivo que busca conocer y relacionar las racionalidades de la integración en las políticas con los sentidos que se construyen desde la ciudadanía respecto a la integración de los inmigrantes, hay que señalar algunas cuestiones:

Primero, recordaremos algunos detalles ya nombrados sobre los Planes a nivel andaluz en el capítulo 2, como la vinculación con los valores europeos, la participación, el empleo y el acceso a los sistemas de protección como pilares esenciales en las prácticas de integración (III PIIAH, 2014). Estas declaraciones ya nos van dando pistas de la vinculación entre la integración y el mercado laboral a nivel nacional (Martínez de Lizarrondo et al., 2016; Fernández Suárez, 2018; Gil Araujo, 2018b), y la “identidad europea” a nivel supranacional, cuestiones que retomaremos más adelante.

La integración es pensada y presentada discursivamente en los documentos institucionales andaluces en términos de bidireccionalidad:

entendida esta integración como un proceso bidireccional, nunca unívoco, situado en el extremo contrapuesto a la exclusión social, que necesita del compromiso y de la implicación tanto de la población extranjera como de la población española residente en Andalucía, y reforzar de este modo la cohesión social de nuestro territorio. (III PIIAH, 2014: 73)

Pero a pesar de exponer la necesidad de implicación de la población autóctona residente, vemos cómo muchos de los dispositivos desarrollados por parte de la administración pública implican un mayor esfuerzo por parte de las personas migrantes. En este sentido, el proyecto de intervención analizado sí propone que para alcanzar la integración de las personas migrantes hay que “adaptar las instituciones y la población local a la nueva situación” (Proyecto ICI, 2010: 1), atribuyendo más importancia a las estructuras socio-políticas y las actitudes existentes entre la población autóctona que a la propia intervención con migrantes.

Siguiendo con el III Plan, en el ámbito socio-educativo nos encontramos que entre las propuestas de objetivos, aparte del aprendizaje del español como requisito esencial para la integración escolar en este caso, el mantenimiento de los “referentes culturales” de las personas migrantes se expresa como una necesidad para promover la interculturalidad:

la puesta en marcha de programas que faciliten y promuevan la interculturalidad; el aprendizaje de la lengua española, la integración en el ámbito escolar, y el mantenimiento de sus referentes culturales; la difusión de valores democráticos en la comunidad educativa y en el entorno social con objeto de favorecer un clima social de convivencia, respeto y tolerancia. (III PIIAH, 2014: 92)

Pero unas líneas más abajo se atribuye un mayor peso de responsabilidad a las personas migrantes, señalando una mayor intervención con y sobre estos grupos y presentando una oferta educativa sobre “cultura y lengua española”:

la participación de madres, padres y alumnado inmigrante; la promoción educativa, social y laboral de las personas adultas inmigrantes, la promoción del acceso y la continuidad de la población adulta inmigrante en los diversos niveles de la educación permanente que oferta planes educativos de interculturalidad, cultura y lengua española para personas adultas procedentes de otros países. (III PIIAH, 2014: 92)

Esta mayor responsabilidad otorgada a las personas migrantes y extranjeras también es detectada en los discursos ciudadanos:

Hombre yo entiendo como integración que las personas que vienen de otros sitios se adapten a nuestra forma de vivir, y que se integren eso, en una comunidad, en un barrio o en un... por ejemplo en las actividades o en lo que se haga en el sitio en el que viven, en los colegios o lo que sea. Que estén integrados y que sean unos vecinos más como otros cualquiera. Yo creo que eso es lo que entiendo yo por integración, formar parte de ese sitio, en el momento en el que sea, en la actividad, en el colegio, en un grupo de lo que sea... (Carmen, Vecina Norte)

ahora lo que no puede es que realmente sois vosotros los que tenéis que integraros, que sois vosotros los que habéis venido aquí a España. No nos vamos a integrar vosotros en vuestras cosas eh. Vamos a dejarlo a medias, vamos a integrarnos unos con otros, pero de ahí a que tengamos que ser nosotros...hombre por favor (...) que vamos a integrarnos todos, que ya estamos haciendo nosotros un esfuerzo con integrarnos eh, porque a lo mejor pues no tendríamos porqué. Pero tú que has venido, no vas a venir ahora a poner tus leyes, vamos a poner cada uno las nuestras

y vamos a llegar a un acuerdo. Pero no esa manera de decir aquí soy yo...(Juanma, Vecino Norte)

A nivel discursivo vemos cómo la integración puede entenderse como una tarea de todas, pero seguidamente se perfila con las intenciones asimilacionistas que otorgan esa mayor responsabilidad de adaptación a las personas migrantes y extranjeras. De esta forma la integración presenta un significado sutil de asimilación y tolerancia.

Por otro lado, volviendo al Plan andaluz, también se señalan como líneas de actuación en este ámbito socio-educativo la “Acogida e Integración, Enseñanza del Español y Mantenimiento de las Culturas de Origen” (III PIIAH, 2014: 92). Esta aparente contradicción entre valorar el mantenimiento de las culturas de origen y valorar el aprendizaje de los aspectos culturales atribuidos a la sociedad receptora puede suponer alguna confusión a la hora de planificar intervenciones dirigidas a la integración o a la hora de gestionar la diversidad cultural. También como octavo objetivo en la intervención en el área de formación se propone:

Proporcionar a personas de origen extranjero acciones formativas dirigidas al conocimiento y respeto de los valores constitucionales y estatutarios de España, de la Unión Europea y de los derechos fundamentales, así como el aprendizaje de la lengua española, con el objetivo de facilitar y acreditar su integración. (III PIIAH, 2014: 175)

Esta forma de vincular la integración con las acciones formativas sobre los supuestos valores estatales-constitucionales, europeos o el aprendizaje de la lengua refuerza el entendimiento de la integración desde el paradigma asimilacionista, vinculado a una racionalidad occidentalocéntrica-eurocéntrica-estadocentrista, ya que prima el valor de estos conocimientos sobre cualquiera que se diferencie, por lo que estaríamos hablando de racismo epistémico (Grosfoguel, 2012). Estas racionalidades implican que unas personas se consideren más integrables que otras, y se constituyan diversas categorías de migrantes. Un ejemplo lo vemos en el discurso de un vecino de Norte que señala sutilmente estas lógicas:

Pues depende, si me hablas de integración por el mundo social. ¿Cómo nos vamos a integrar? Es que a mí no me gusta mucho hablar de integración pero que es una realidad, ¿no?(...) ¿Por qué puede venir un alemán a España? ¿porque se han puesto de acuerdo los partidos políticos? Y ¿por qué no puede venir por ejemplo uno de Colombia o de Sudáfrica?, ¿porqué no se ponen de acuerdo los partidos políticos? Entonces estamos hablando de politiquero y a mí ni me gusta eso. Por eso

digo que cuando hablas de integración a mí me suena a muro y no me gusta, pero sí que hay que hacerla por supuesto. (Pepe, Vecino Norte)

En este último ejemplo emerge la lógica racista y colonialista de la política de extranjería e inmigración y de la integración: qué extranjeras son más “bienvenidas” y quiénes son las que se construyen como sujetos que se tienen que integrar. La nacionalidad, en este sentido, es la variable por excelencia para categorizar a las migrantes, que junto con la infravaloración o no reconocimiento de ciertas capacidades y conocimientos hace que se reconozcan estos planteamientos dentro de las lógicas de racismo, como veremos en el último apartado.

Por otra parte, en el ámbito laboral se destaca la contratación en origen como una “buena herramienta” de control migratorio (objetivo 2.1: “Apoyar los procesos de inmigración legal y ordenada, favoreciendo una gestión adecuada de los flujos migratorios en Andalucía”) y de ajuste del mercado laboral:

La contratación en origen es una buena herramienta para hacer frente tanto a la inmigración irregular como a las necesidades de mano de obra de las empresas, a la vez que un mecanismo que garantiza, en gran medida, los derechos y los deberes de la población inmigrante. Conseguir que el mayor número posible de personas inmigrantes lleguen a nuestra Comunidad de acuerdo con las necesidades del mercado de trabajo, con una autorización administrativa, en el marco de una relación laboral normalizada y habiendo recibido una formación básica en su país de origen que permita su integración, debe ser un objetivo prioritario del Área Sociolaboral en este III Plan. (III PIIAH, 2014: 103)

Este ajuste del mercado laboral a través de la contratación de inmigrantes se realiza mediante un “catálogo de difícil cobertura”, donde ofertan puestos de trabajo que no son ocupados por la población autóctona, siendo casi siempre puestos de alta cualificación. Se refuerza así la lógica estadocéntrica por la cual se entiende la integración no solo en términos de ajuste dentro del marco de pensamiento del Estado-nación sino también como respuesta a las demandas del mercado de trabajo nacional (Martínez de Lizarrondo et al., 2016; Fernández Suárez, 2018; Gil Araujo, 2018b).

En el nivel discursivo de las entrevistas analizadas encontramos algunas características conceptuales a la hora de pensar la integración que son compartidas en varias de las entrevistas realizadas, tanto por los perfiles más técnico-institucionales como por los ciudadanos. Estas hacen referencia al rechazo del uso del término integración y, a su vez y como causa, la interpretación y vinculación que se hace del término con las lógicas

asimilacionistas. Esto último aparece sobre todo en las entrevistas a las profesionales, posiblemente por la visión crítica que presentan muchas de ellas:

En España llegaban muchos inmigrantes y España no había tenido una experiencia en esta gestión de la inmigración ¿no?, entonces ahí sí que era necesario hacer ese trabajo de acogida y de trabajar un poco lo que era la inclusión. Digo inclusión porque la palabra integración no me gusta ¿no? (silencio) (...) la palabra en sí no me chirría, es sobre todo el uso que se hace de la palabra integración. Porque siempre se ha entendido como que se tienen que integrar los que vienen de fuera a lo que... a lo que ya hay en la sociedad mayoritaria, ¿no?. Cuando yo digo, lo que tenemos que hacer es que haya inclusión, es decir, vamos a tener...para mí tiene que haber igualdad de oportunidades para todo el mundo, independientemente de dónde vengas, de quién es tu padre, tu madre... de quién es tu pareja, de quién es tu animal, tu mascota o lo que sea, ¿no? Pero, entonces cuando hay igualdad de oportunidad vamos a... intentar que sea una sociedad inclusiva, que no sea integradora. (Abdul, EC)

Otro ejemplo discursivo de las entrevistas:

por lo que la población de aquí entiende, estar integrado es que aceptes las normas, la cultura... que te olvides de lo que eres; pero es que no...eso es asimilación, es que no lo sé... que asimiles la cultura; por ejemplo, si tú eres marroquí que te aguantes, que si eres musulmán que te adaptes a lo que hay aquí, ¿no? Eso es lo que creo que se entiende por integración... (Ángela, EC y Vecina Norte)

En estos ejemplos vemos cómo el que se presente la integración con unas racionalidades occidentalocéntricas, eurocéntricas y estadocéntricas refuerza que se entienda terminológicamente en términos asimilacionistas.

Este rechazo conceptual ha surgido más en las entrevistas institucionales pero también en algunos discursos ciudadanos. Un punto común en los discursos es la preferencia al uso de *inclusión* en lugar de *integración*, ya que como hemos visto este último se vincula a un uso más manipulado y similar a la asimilación.

Otra cuestión que emerge en relación a la integración son los discursos que vinculan a ésta con la igualdad de oportunidades:

para mí sentirse integrado es tener la seguridad de que tú puedas acceder a todo lo que tú quieras acceder y ya está, incluso amistades, incluso ¿Sabes? Todo este tipo de cosas, que tú sientas que eso es posible, ¿no? para mí eso es... y para que llegue

eso luego es la segunda parte, para que eso eh... pueda ser, tiene que existir una estructura, unas características de la sociedad que te haga sentir eso, para mí es... para mí es así ¿no? (Nero, EC)

Como vemos, para llegar a esa igualdad estructural de oportunidades se presenta como obstáculo la adquisición de la ciudadanía, porque no se entiende como una ciudadanía global sino en su vinculación con la nacionalidad:

hay cosas que tienen que ver en la regularización por supuestísimo, que si yo no soy ciudadana del mundo o del territorio en el que estoy pues simplemente no voy a hacer nada por el territorio. Pues porque para yo sentirme que puedo transformar un territorio o a la hora de sentirme yo como territorio, primero tiene que pasar que Estado me reconozca, alguien que me reconozca como ciudadana, eso primero. (Tamara, EC)

tengo 25 años y 20 o 19 aquí... yo siempre he tenido inquietudes de participación y tal y nunca he podido tener eso porque todavía no tengo la nacionalidad. Entonces simplemente con eso tú ya estás sintiendo que no tienes tus derechos plenos, ¿no? Tú pues muy bien, pero si a nivel municipal quieren pasar un metro o una carretera por la puerta de tu casa, tú no puedes decidir eso si sí o si no, porque no tienes esa decisión política... y yo creo que eso también hace mucho. (Mohamed, Trabajador Asociación y Vecino Norte)

En los discursos de los documentos analizados encontramos algunas diferencias, mientras que desde el proyecto que se implementa en el terreno se entiende a la ciudadanía como toda persona que pueble o resida en el territorio, en las políticas a nivel andaluz encontramos la separación categorial entre la “ciudadanía española”, “ciudadanía andaluza”, “ciudadanía autóctona”, “ciudadanía alóctona”, “ciudadanía europea” y “ciudadanía extranjera”. Con estas construcciones categóricas podemos ver cómo los procesos de otrificación se complejizan en un nivel discursivo, pero que de forma simplificada responden a las lógicas del Estado-nación donde adquieren relevancia la nacionalidad y el territorio.

2.1. “Lo cultural” como categoría que construye diferencia

Estas lógicas asimilacionistas que venimos presentando -el peso de la integración en las migrantes, la imposición de determinados valores, el aprendizaje del español y otras enseñanzas “españolas” o la adaptación a las demandas del mercado laboral nacional- y que nacen de una racionalidad occidentalocéntrica-eurocéntrica-estadocentrista son el germen para pensar y entender la integración con un protagonismo de lo cultural (Agrela y Dietz,

2005; Agrela Romero 2006). Como ya se ha señalado, la inmigración se entiende principalmente en términos económicos y culturales, o en su equivalencia en términos laborales y educativos; esto se refleja en las acciones que responden a las lógicas capitalistas de mercado, las estrategias desarrolladas para adoptar los “conocimientos válidos” o las supuestas intenciones para mantener las llamadas culturas de origen. “Lo cultural” en este caso es (re)construido desde el marco de pensamiento de Estado-nación (Favell, 2006; Gil Araujo, 2006b; Gil Araujo y Yufra, 2018). Es coherente que si la diversidad que aparece relacionada a la inmigración se entiende en términos culturales, se entienda la integración de estos colectivos en los mismos términos. De hecho, el Plan andaluz reconoce que a través de las políticas migratorias se tiene que gestionar la diversidad cultural porque:

Partiendo del respeto a las diferencias culturales, se debe garantizar la igualdad de oportunidades y de trato. Todas las personas deben ser tratadas equiparando derechos y deberes, y proponiendo mecanismos que faciliten su acceso a los recursos públicos en igualdad de condiciones dentro del marco legal establecido, considerando las características culturales de cada una de ellas. (III PIIAH, 2014: 70)

Los aspectos culturales no deben generar teóricamente desigualdades en la estructura de oportunidades, al mismo tiempo que tienen que tenerse en consideración para desarrollar los dispositivos y las herramientas de integración.

Otro punto a destacar en los discursos culturalistas sobre integración en los documentos analizados es la emergencia de la importancia dada a los aspectos religiosos; considerando necesaria una convivencia en el plano “social, cultural y religioso” (III PIIAH, 2014: 44). La religiosidad es uno de los aspectos que se considera en ambos documentos, tanto en el Plan andaluz como en el Proyecto ICI, como un marcador productor de discriminación, en el terreno de lo laboral y en el de la convivencia. En este sentido, en las entrevistas analizadas cuando se presentan los discursos relacionados con lo religioso, la religión que aparece más estigmatizada y otrificada es el Islam¹⁵⁷. Los aspectos religiosos relacionados con el Islam son, por un lado, presentados como una identidad para las personas musulmanas, pero también como una dificultad a la integración:

Esta identidad que los niega Europa, donde han nacido, donde hablan el mismo idioma tienen el mismo acento, y que les niegan el país de sus padres y de su madre

¹⁵⁷ Quiero señalar que a pesar de existir en los guiones de entrevistas preguntas relacionadas con la religiosidad, estos discursos emergían con naturalidad al hablar sobre integración y convivencia, en la mayoría de los casos quedando estas preguntas para volver a retomar cuestiones ya mencionadas.

también, porque van ahí y ahí no les van a ver nunca como hijos del país, sino les ven como el extranjero que viene de fuera, ¿no? Entonces navegas entre dos mundos donde nadie te... y ves el Islam que es más o menos universal y dices yo me agarro a esto y tengo que expresar esta identidad a través del Islam... Entonces por eso, eso es lo que ha empezado a suponer como un problema de integración en la sociedad, porque al fin y al cabo es el reflejo del problema de integración o de inclusión que hay que se manifiesta a través de la religión como se pueda manifestar a través de otra cosa si la hubiera, ¿no?... pero yo creo que sí, que el problema de la integración de los musulmanes es el reflejo del problema de integración y de inclusión que hay en general, de toda la diversidad. (Abdul, EC)

Este discurso refleja cómo las identidades vinculadas al Islam se presentan como un problema de integración, a pesar de ser ciudadanas autóctonas, migrantes, o incluso las ciudadanas llamadas “segundas generaciones”, son construidas identitariamente desde el prisma de la otredad, de lo diferente, del Islam como extranjera.

pero en el momento en el que hay dos influencias de tu identidad que se te venden como confrontado, ¿no? Pues la casa, la sociedad, lo de fuera-lo de dentro, tu grupo de amigos, tus creencias por parte de tu familia o tus creencias desde el exterior, luego hay todo un roce ahí que como no haya un trabajo de construcción de la identidad y que tú no dejas de ser por ejemplo español y al mismo tiempo eres musulmán, español o granaino y al mismo tiempo musulmán que siempre se ha confrontado, y sigue estando muy confrontado. (Mohamed, Trabajador Asociación y Vecino Norte)

En este ejemplo vemos cómo esta construcción de dos mundos inintegrables influye directamente en las construcciones identitarias. A pesar de las intenciones de las políticas de mantener las “culturas de origen”, se produce una no cobertura por parte de las administraciones públicas de estas demandas y se tienen que desarrollar alternativas autogestionadas para cubrir tales necesidades culturales. En el siguiente ejemplo vemos cómo la organización ciudadana comienza a cubrir las necesidades que la administración pública no hace:

Pero sí tenerlo en cuenta que nunca se ha tenido en cuenta, cosa que ha hecho que las familias busquen espacios donde se les aporta... porque ellos creen que no pueden, creen que están perdiendo valores y ellos ni saben, hay muchas familias que no saben. Es que hay madres jóvenes que dicen mira, yo me he criado aquí y he tenido a mis hijos y yo quiero que mis hijos tengan esos valores, pero como no sé

trabajarlos o creo que se está perdiendo pues busco espacios como estos... y mueven bastantes chavales eh, que las familias que mueven es importante, es curioso (...) ahora sí yo creo que está en el foco, de un padre o una madre de origen del mundo árabe o musulmán en concreto sí tienen en cuenta que el tema de las creencias es central. Nos guste más o nos guste menos, está ahí, entonces el gestionar eso yo creo que es importante, y no obviarlo como se ha estado obviando hasta ahora.
(Mohamed, Trabajador Asociación y Vecino Norte)

De este modo se presenta, por un lado, el Islam como un obstáculo de integración por construirse como opuesto a los valores occidentales/europeos/nacionales, a la vez que surge como un obstáculo para las personas musulmanas por las condiciones estructurales de la sociedad granadina, andaluza y española en general. Por lo que la integración de las personas extranjeras musulmanas aparece como una cuestión basada en aspectos culturales y estructurales.

En resumen, podemos señalar que los aspectos de religión, y a su vez, vinculados al Islam y las musulmanas son los que aparecen como centrales y prioritarios en los discursos que presentan un enfoque culturalista de la integración. Esto se explica por pensar “lo cultural” dentro del marco de pensamiento del Estado-nación, con unas raíces históricas y reconocidas muy vinculadas al catolicismo y no tan reconocidas y vinculadas con el Islam; pensándose y construyéndose en los imaginarios sociales al Islam y a sus fieles como extranjeras, y justificándose de alguna forma la discriminación y el racismo anti-musulmán en las estructuras institucionales de poder.

3. La importancia de lo local y del territorio

Como ya han expuesto las políticas públicas andaluzas y, por supuesto, las intervenciones desarrolladas en los diferentes contextos, el territorio y lo local son también categorías que adquieren relevancia en los discursos sobre integración y convivencia intercultural. Esta importancia que adquieren los territorios viene dada principalmente por la Ley de Autonomía Local de Andalucía (5/2010), por la cual los servicios sociales comunitarios y algunas cuestiones de las políticas de inmigración como el arraigo o la reagrupación, relacionadas directamente con la integración de las migrantes extranjeras, son aspectos gestionados por las administraciones municipales, los ayuntamientos. En esta línea, en el marco del Plan andaluz se expone que las políticas de inmigración en Andalucía tienen tres ejes transversales de

actuación: el género, la juventud y el territorio, este último siendo añadido en esta tercera versión del Plan:

La diversidad interna de Andalucía, unida a las diferentes formas de asentamiento de las personas inmigradas en función de esa diversidad y a la experiencia positiva derivada de la provincialización del II Plan, han hecho evidente la utilidad de incorporar el territorio como tercer eje transversal de este III Plan. (III PIIAH, 2014: 77)

El territorio adquiere protagonismo porque las intervenciones locales también lo adquieren en el plano de la responsabilidad política. Pero otra cuestión que es señalada es la particularidad de cada territorio y la necesidad de adaptar las intervenciones a las características específicas de cada contexto: “la presencia y relación con nuevos vecinos y vecinas de distinta procedencia, no se producen en abstracto, sino en contextos territoriales concretos, con características y necesidades específicas, y donde deberán gestionarse” (III PIIAH, 2014: 69).

En esta línea pero con otro planteamiento, el Proyecto de intervención impulsado por una entidad bancaria se preveía para intervenir en diecisiete territorios de diferentes municipios de España, los cuales se consideraron que compartían dos características principales:

por un lado, en todos ellos existe una aguda problemática social vinculada a los cambios demográficos y económicos de las últimas décadas. Por otro lado, en todos ellos hay una alta y compleja diversidad derivada de la migración interna o nacional, los asentamientos gitanos o la inmigración extranjera por solo mencionar algunos procesos de diversificación. (Encuesta Convivencia Intercultural, 2010)

Con esto vemos cómo se tiene en cuenta la presencia de las poblaciones más estigmatizadas, como pueden ser las migrantes y/o extranjeras o las gitanas, para desplegar los dispositivos y herramientas de intervención en el terreno destinadas a, o en nombre de, la gestión de la diversidad cultural, la convivencia intercultural o la integración. Que las intervenciones que tienen estos objetivos se desarrollen exclusivamente en contextos con presencia de poblaciones extranjeras u otras construidas también como sujetos vulnerables, puede demostrarnos cómo las estrategias de intervención, planteadas desde lo público, desde lo privado o desde su interrelación, también reproducen las lógicas asimilacionistas que otorgan una mayor responsabilidad a las poblaciones migrantes en nuestro caso.

En muchas ocasiones, y esta es una de ellas, estos territorios habitados por poblaciones consideradas de “alta diversidad” o superdiversas (Vertovec, 2007), y que coinciden con territorios habitados por las poblaciones gitanas y migrantes-extranjeras, son territorios

periféricos a los centros urbanos de las ciudades. Estas distribuciones espaciales de la población atienden a lógicas que producen discriminaciones y que tienen relación con la clase social, la raza o etnia, el género, la nacionalidad, etc.; y en cierta manera predeterminan las relaciones sociales que se establecen en los territorios. Estas relaciones además de forjarse en relación al contexto territorial-espacial también están influenciadas por la disposición de las infraestructuras en los territorios:

Que yo recuerdo cuando era pequeño que estábamos muy por zonas, ¿no? Yo jugaba en mi placeta, como mucho con los de la placeta de al lado pero no solíamos bajar y cruzar una carretera, ¿no? Y era una simple carretera pero que ya estaba dividiendo dos zonas. Entonces nosotros vivíamos en un sitio y ellos vivían en otro sitio, aunque luego en el colegio estuviésemos juntos y de más (risas), pero estaba muy marcado por zonas. (David, EC y Vecino Norte)

Pero también por las relaciones de poder que se generan. De esta forma, tanto la distribución espacial de las infraestructuras como las relaciones de poder determinan qué tipo de relaciones pueden establecerse entre las personas que habitan los territorios. En este sentido, podemos diferenciar espacios públicos comunitarios y otros menos comunitarios:

los espacios comunes no son espacios comunes creo yo... la mayoría del tiempo están eh... ocupados por determinados perfiles y esto... la calle no... el espacio común aquí está muchas veces repartido, ¿no? De hecho salvo... hay espacios, por ejemplo, el parque que está delante del centro cívico se nota mucho, si te pones cuando los niños salen de la escuela por la tarde pues hay un banco con mujeres con pañuelo, otro banco con mujeres... siempre son mujeres eh, gitanas pero no están juntas ¿Sabes? (Alba, Directora del Proyecto)

De esta forma se interpreta que tanto la estructuración urbana del espacio junto con las relaciones de poder predeterminan unas características del espacio que hace que se vuelva menos “público” en el sentido del acceso y los usos que se hacen de él. Estas dinámicas de poder juegan un papel esencial en la formación de las interacciones y las relaciones sociales.

Hay un poco relación de todos pero sí que hay todavía una división, no diría división, pero sí un distanciamiento de las relaciones. Y ves espacios propiamente de... pues ahí se sientan las madres marroquí, pues en ese espacio es donde está la población rumana, pues en ese espacio es donde está tal... yo creo que todavía falta mucho por crear esas redes de relación que te hablaba antes que es clave. Verdad que entre los más pequeños, tú ves un grupo de chavales y ves la diversidad claramente. Y no hay esa división tan grande, pero yo creo que a nivel general sí que

creo que hay unas relaciones muy parcializadas, muy parciales... (Mohamed, Trabajador Asociación y Vecino Norte)

Como vemos, la segregación en el espacio público es el resultado de unas dinámicas internas de poder que llegan a naturalizarse y que producen que las relaciones en el espacio público sean también segregadas, es decir, excluyentes y discriminatorias, llegando a favorecer más situaciones y estados de coexistencia que de convivencia.

3.1. Coexistencia vs convivencia y el sentimiento de pertenencia comunitario

Andalucía es un territorio que se ha proclamado en los documentos autonómicos como una “realidad multicultural” (III PIAH, 2014: 69), donde los diferentes grupos culturales coexisten entre sí y por lo que se presenta la “convivencia intercultural” o “de la diversidad cultural” como el horizonte a perseguir. La convivencia en el Plan andaluz es presentada en términos principalmente culturales y también identitarios y religiosos, pero además se le atribuyen aspectos como la participación democrática, el diálogo, la ausencia de conflictos, el respeto, la tolerancia y la cohesión social.

En esta línea, los planteamientos del Proyecto ICI para la intervención local en el Distrito Norte de la ciudad de Granada también reconocen el estado de coexistencia entre diferentes colectividades y persiguen el objetivo de la convivencia intercultural para “(s)uperar situaciones de mera coexistencia pacífica u hostilidad explícita, y previniendo posibles conflictos.” (Proyecto ICI, 2010: 1). Estos planteamientos los encontramos en los mismos términos en los discursos de personalidades políticas, de las técnicas del proyecto y de la ciudadanía:

Hay una coexistencia pacífica en la mayoría, hay... una coexistencia tensa, más hacia la hostilidad, en otros lugares; y hay claramente conflicto y hostilidad en otros. (Cristina, Directora Servicios Sociales Norte)

Y no hay convivencia... no hay convivencia, hay coexistencia, y en el momento que sale una chispa de lo que sea pues...marcan bien los territorios, ¿no? (silencio)(...)
Cada uno en su sitio, los... los siete barrios son muy distintos entre unos y otros. Pues en cada barrio hay una mayoría, una población mayoritaria, que pueden ser gitanos o pueden ser no gitanos, no hay ningún barrio que haya una mayoría negra o Magrebí... los más son mayoría paya y pequeñas zonas con gitanos o pequeñas zonas con población inmigrante y ya está...el que es el mayoritario es el que lleva la voz

cantante en el barrio y el resto los dejan vivir, siempre y cuando se adapten a lo que hay ya. Creo que eso es... sí... (David, EC y Vecino Norte)

La coexistencia multicultural es el estado social reconocido tanto en los documentos institucionales como en los discursos sobre las relaciones sociales. Esta coexistencia viene estructurada además de por las lógicas de distribución espacial -que responden a lógicas de inclusión/expulsión- de las ciudades y las relaciones de poder que se generan en cada territorio, por la lógica asimilacionista que es (re)producida desde los dispositivos políticos destinados a la integración de migrantes extranjeras y trasladada a los imaginarios sociales de la población receptora. De esta manera, las dinámicas de coexistencia consolidan ciertas formas de relaciones sociales que mantienen, y en ocasiones refuerzan, un distanciamiento social y una visión estereotipada y prejuiciosa de las personas construidas como otras:

hay todavía una división, no diría división, pero sí un distanciamiento de las relaciones. Y ves espacios propiamente de... pues ahí se sientan las madres marroquíes, pues en ese espacio es donde está la población rumana, pues en ese espacio es donde está tal... (Mohamed, Trabajador Asociación y Vecino Norte)

hay muchos moros aquí viviendo. No se meten con nadie. Bueno muchos... vas ahí a la plaza y están las mujeres con los niños en los columpios... yo no tengo problemas con nadie. Si pasas te saludas, buenos días o buenas tardes y ya está. Las mujeres moras es que no hablan con nadie, esas no... el hombre un poquillo más. Pero que ya te digo yo... sin problema. (Silencio). (Manolo, Vecino Distrito Norte)

En el plano de las relaciones sociales, como venimos viendo, se presentan dinámicas excluyentes y discriminatorias que promueven el no acercamiento y la escasa interrelación entre diferentes grupos construidos como diferentes -moros/os, marroquíes, rumanas/os-, a los que no se pertenece y que posiblemente se considere que tampoco pertenezcan a la comunidad y al territorio. Estas dinámicas que refuerzan lo multicultural le hacen un flaco favor a los procesos de transformación comunitaria que tienen como horizonte procesos y dinámicas interculturales.

Y entonces algunas todas las tardes dicen que no van a la plaza porque hay muchos moros, y yo digo pero vamos a ver, que yo paseo, que estoy to el día dando vueltas por el barrio, salgo a andar porque necesito andar y yo veo que no se meten con nadie ni nada, ¿no?... pero es que hay todavía un cierto rechazo, ¿no? Porque ellos también a veces pues también se lo buscan. Porque a veces quieren tener más beneficio y más ese que los españoles y eso tampoco es. (Juanma, Vecino Distrito Norte)

Otra cuestión que se destaca en los discursos sobre las dinámicas segregadas y multiculturales es la reagrupación por el sentimiento de pertenencia a una comunidad basada en el origen.

En algunos barrios por ejemplo se está asentando entre comillas muchas familias eh... conectadas eh... por ejemplo, que proceden de Marruecos ¿no? En algunos lugares por ejemplo tú te vas a encontrar con montón de senegaleses, hombres. Te vas a encontrar con montón de nigerianos, te vas a encontrar con familias por ejemplo ecuatorianas ¿no?, y que van a intentar asentarse donde está el resto de sus... no sé de sus... compatriotas o de sus co... de gente de su colectivo ¿no? (Nero, EC)

En el Plan andaluz, el sentimiento de pertenencia a un lugar se genera cuando “ese lugar te reconoce como parte y partícipe, si la sociedad en la que vives te considera uno más, con todos tus derechos y todos tus deberes” (p.86). Pero como seguimos viendo, las relaciones, a pesar de ser diferenciadas entre barrios por sus particularidades demográficas, son en general relaciones segregadas que se construyen, a parte de en función de la disposición urbana y las relaciones de poder, desde una identificación y un sentimiento de pertenencia con/contra determinadas colectividades.

una de las plazas es para digamos personas que tengan religión musulmana o así, la parte baja se queda un poco pa la juventud y parte más Magrebí y la parte alta pa el resto, y yo eso no lo he entendido e intentaremos evitarlo. (Pepe, Vecino Norte)

El sentimiento de pertenencia no es el mismo para todas las personas que habitan Distrito Norte, pues no a todas se las considera con los mismos derechos aunque sí deberes. A pesar de que el discurso muestre lo contrario, es decir una actitud de apertura convivencial, las prácticas comunitarias que se han observado y que se dinamizan desde los recursos locales como AAVV u otras asociaciones locales reproducen prácticas alterizantes para/con otras colectividades, como por ejemplo y principalmente la musulmana. Un ejemplo de ello lo vemos en la siguiente nota del diario de campo sobre un encuentro de convivencia con la población musulmana que se realizó en uno de los barrios del Distrito Norte.

Dos días antes del encuentro de convivencia propuesto por una asociación musulmana, el 13 de noviembre de 2017, acudimos a una reunión en la asociación de vecinos, el presidente de la asociación, quien se tenía que encargar de pedir el permiso para ocupar la vía pública del barrio no lo ha hecho; tampoco se ha informado desde la AAVV a la comunidad de vecinos para participar en el evento,

por lo que se ve necesaria y urgente una pegada de carteles y una difusión “boca a boca” (me ofrezco voluntaria con otras dos personas que son una investigadora como yo y la persona de la asociación musulmana que organiza). El presidente dice que quiere informar de las Tertulias de Barrio en el evento. La persona organizadora presenta el programa de la jornada: Músicos; Coloquio sobre el mundo árabe; Taller de harira y comparación con la dieta mediterránea. (...) Dos días después, el 15 de noviembre de 2017, era el día del evento. Finalmente el evento se iba a realizar en la Parroquia del barrio, consultando de forma previa y urgente la organizadora al párroco la necesidad de realizar el acto. Cuento quince personas (cinco del evento, cuatro del proyecto de intervención, contándome a mí, y seis vecinos y vecinas del barrio, musulmanas y no). El evento comienza con música como estaba previsto; después se realiza una exposición colectiva sobre qué es el mundo árabe y qué significa el concepto árabe, también se hablan de los prejuicios y los estereotipos sobre esto, se habla de islamofobia; al final de la sesión, no se produce el taller culinario como estaba previsto por la falta de participación ciudadana, pero se abre un diálogo y un debate sobre los temas en cuestión. (...) En el turno de uno de los vecinos, concretamente del presidente de la AAVV, éste expone: que lleva desde los ochenta en el barrio y todos los cambios que ha tenido el barrio gracias a “nosotros”, se marca claramente un “nosotros” y un “ellos”, para después puntualizar que el barrio no es racista: “nosotros nos acercamos más a ustedes que al revés, y como son ustedes los que llegan creo que tendría que ser al revés. Asistimos a lo vuestro, y vosotros a lo nuestro no, y ese porqué me lo preguntaba yo”, “el esfuerzo lo tiene que hacer el que llega, que luego todos queremos aportar”; por otro lado también culpa a la “primera generación” de no haberse integrado. (Notas del diario de campo, 13-15 de noviembre de 2017)

Aunque en este ejemplo del diario de campo se presenta un racismo discursivo nada sutil, la lógica responde a que cuando se pregunta directamente por el racismo, la discriminación o cualquier otro término al que se le atribuyan aspectos negativos, las prácticas discursivas sobre el Otro siempre van a ser descritas en términos de tolerancia y ausencia de conflicto; mientras que cuando se observan las prácticas discursivas de forma indirecta, es decir sin preguntar directamente, surgen y se reconocen los racismos tanto en los discursos como en las prácticas.

Retomando, podemos señalar que el sentimiento de pertenencia se puede ver forzado por la ausencia de espacios y dinámicas de convivencia, y se construye principalmente a raíz de compartir determinados aspectos como la procedencia o el origen, la nacionalidad, el

parentesco o la identificación religiosa; aunque también aparece muy relacionado con los territorios locales y cómo se construyen los mismos en los imaginarios sociales. Por otro lado, y en relación a los prejuicios y estigmas de los territorios, podemos apuntar que, para las personas que habitan el territorio de Distrito Norte, existen zonas o barrios que son más estigmatizados que otros. Sin embargo, para las personas ajenas “al habitar” el distrito, todas las zonas en su conjunto son estigmatizadas por igual. Algunos ejemplos discursivos:

Hemos escuchado mis hijos y yo todas las opiniones, que cómo vivimos ahí, que es una zona complicada, que es una zona conflictiva, si no nos da miedo vivir ahí... nosotros no tuvimos nunca ningún problema. Es verdad que es una zona que a veces ocurren episodios puntuales, pero creo que como en cualquier otra zona (...) Y además mucha gente con resistencias a pasar por ahí, ¿no? Te dicen cómo vivís por ahí, nunca os habéis planteado mudarse o cambiarse...eso muy frecuente entre los amigos, pero cómo vivís ahí... la gente lo tiene... además la gente menciona el barrio como el polígono, todo entero masificado, lo que queda del Alcampo para arriba o de Joaquina Eguaras para arriba es polígono. Bueno... y no todo es (...). (Lidia, Vecina Norte)

Por ejemplo la gente de PNG para que bajen hacia Rey Badis o a Almanjáyar es muy difícil (silencio), porque sigue existiendo esa barrera de que ahí abajo son los gitanos, los vagos, los que no quieren hacer nada, que... en fin, que no quieren trabajar, ahí es donde se vende la droga, ahí es donde pinchan la luz y tal... pero nosotros no tenemos ninguna problema, somos los mejores, ¿no? (risas). (Abdul, EC)

En estos ejemplos discursivos vemos cómo existe una estigmatización mayor del Distrito Norte en su conjunto por parte de las personas que son ajenas a los territorios; mientras que entre las personas que habitan estos territorios encontramos una mayor estigmatización en función del barrio que se habita. Por ejemplo, en el caso de los barrios de Almanjáyar, Rey Badis y La Paz la estigmatización está basada en los prejuicios y los estereotipos de las poblaciones gitanas.

Como se puede comprobar, las prácticas discursivas empleadas para generar procesos de identificación, otrificación y alterización se presentan complejas para su análisis, pues atienden a una multiplicidad de factores que pueden entrar o no en relación dependiendo del contexto en el que se generen las interacciones. Por otro lado, hemos visto cómo el sentimiento de pertenencia se genera cuando se explicitan discursivamente los procesos de otrificación y alterización, pues también se produce una propia identificación.

4. La identificación de racismos y sus artimañas

A nivel de los documentos institucionales analizados, cuando se habla de integración se proclama la igualdad y la ausencia de discriminaciones para llevar a cabo tal proceso. Además, y como ya hemos señalado, en el apartado 2.1 referente a las características de las políticas de integración, los dispositivos políticos destinados a intervenir sobre las discriminaciones racistas se presentan como herramientas de sensibilización e información. También se ha dicho ya que el racismo estructural es un aspecto ausente en los documentos institucionales, ya que las únicas formas de racismo reconocidas son las construidas a partir de los prejuicios y los estereotipos de la sociedad receptora, es decir sería un racismo identificado en las actitudes hacia la inmigración en lugar de ser reconocido como una problemática estructural-institucional (Sebastiani y Martín-Godoy, 2020). Esta invisibilización de las formas institucionales y estructurales de racismo se identifica con las lógicas de racismo ya que los dispositivos políticos destinados a la integración consiguen lo contrario de lo que predicán: a pesar de que se presenten objetivos bienintencionados como la integración, la convivencia, el diálogo, el mantenimiento de las culturas de origen, etc., la gubernamentalidad del Estado y las herramientas que se despliegan para la integración responden a unas racionalidades occidentalocéntricas, eurocéntricas y estadocéntricas que ponen en valor las demandas del mercado laboral y los aspectos culturales, y que en muchas ocasiones terminan por traducirse en acciones destinadas al aprendizaje de la lengua española y de los valores construidos como “españoles y europeos”.

La normalización de la intervención dirigida a la integración con grupos o territorios construidos en términos de problemáticas sería otra de las lógicas identificadas dentro del racismo institucional-estructural. En este sentido, en las entrevistas analizadas emerge la escasa voluntad de los poderes públicos y el abandono tanto de infraestructuras municipales como de intervención pública para mejorar la situación de las personas que habitan Norte:

L: Lo que menos me gusta es eso, un poco el abandono y los hechos puntuales de conflicto(...)

E: y cómo crees que se podría mejorar la convivencia...

L: bueno, creo que es un aspecto que tiene que ver directamente con la sociedad, ¿no? O sea con cosas mucho más globales, desde la opinión pública, desde los grupos de gente, de vecinos que puedan trabajar de otra manera, y en primer lugar de una voluntad de querer cambiar las cosas. Eh... de una mirada que no sea tan individualista, tan cada uno con sus problemas y el otro que se arregle, en fin... hay

mucho trabajo que hacer, creo que no es una cosa fácil de solucionar, y creo que viene desde muy arriba, ¿no? (silencio) (Lidia, Vecina Norte)

Esta ausencia de inversión y acción pública obedece a la lógica de inclusión-exclusión de los poderes públicos y que a su vez alimenta los estigmas que se han construido sobre los territorios.

Otro ejemplo de racismo institucional-estructural lo vemos en el siguiente extracto de entrevista cuando se habla de las oportunidades en el mundo laboral:

la verdad que cuando estas viendo por ejemplo la plantilla global de trabajadores en Distrito Norte pues... de momento sigue siendo mayoritariamente eh... payos, blancos, que no han... que no proceden de Distrito Norte y que son familias no acomodadas pero media, media-baja, de media-baja a media-alta, un poco así, ¿no? (Nero, EC)

Esta discriminación en el ámbito laboral se presenta como una cuestión tanto del ámbito público como del privado. Además de este racismo institucional-estructural que se reconoce en el ámbito laboral o en el desarrollo de las políticas públicas como las de vivienda o las dirigidas a la integración, las prácticas discursivas racistas en el ámbito institucional han sido también identificadas por algunas trabajadoras que presentan una mirada más crítica:

Un ejemplo, la semana pasada voy a una reunión en el centro amarillo, y... estaba hablando con una trabajadora social en el pasillo, sale una chica con pañuelo con su mamá del despacho de una trabajadora social, viene, me saluda, le pregunto qué tal me pregunta qué tal, le digo que hace mucho que no la veo, y me dice sí, sí, si he estado fuera mucho tiempo pero ya te llamo y se va, y me dice la persona con la que estaba hablando, a ver si se ha ido a Siria (silencio) (risas)... Esto es un poco... un poco la mirada... los media han penetrado mucho aquí, muchísimo, las redes sociales hacen mucho daño. (Alba, Directora del Proyecto)

Como vemos, los prejuicios y estereotipos hacia lo musulmán están relacionados con la delincuencia, el terrorismo, la opresión, el machismo, en definitiva, con lo retrógrado y todo lo opuesto a las supuestas ideas de desarrollo y democracia (Abd al-Jabiri, 1994; Fekete, 2004; el-Madkouri Maataoui, 2006; Kundnani, 2007; Martín Muñoz y Grofoguel, 2012). Y con estos prejuicios y estereotipos son tratadas estas imágenes desde lo público-institucional:

El otro día una trabajadora de un centro público me dijo: mira qué podemos hacer para que vengan los negritos... (silencio) (risas) así tal cual eh, para que vengan los negritos, porque sabemos que tienen problemas de adicción, sobre todo porque

sabemos que lo venden... pero ninguno viene a nuestro centro! (risas) ¿qué podemos hacer? porque los gitanos, los gitanos sabemos que consumen y venden y ellos sí vienen, que consumen y venden pero ellos sí vienen (comentaba lo que le decía la trabajadora pública). Pero los negritos... qué hacemos con los negritos... ahora con los moros estamos consiguiendo que vengan, porque le mandan a la fuerza porque tienen problemas con la justicia... unos discursos racistas. Y aquí así (señalando que mucho). (Alba, Directora del Proyecto)

Entre los discursos de las entrevistas analizadas, cuando se habla de integración también emerge como necesario hablar de acceso a los recursos y de estructuras de oportunidades, y como se viene perfilando a lo largo del análisis, se presenta al Islam y a la población musulmana no solo como la máxima otredad a lo construido desde el “nosotros nacionalizado”, sino como una comunidad homogénea y extranjera. Estas imágenes del Islam y las musulmanas son reproducidas desde los discursos de élite, principalmente político-institucionales y de los medios de comunicación:

Pero eso también tiene su historia detrás, ¿no? Por todo el boom mediático que ha habido sobre el Islam, de todo lo que se habla sobre el Islam, y los últimos años con el tema de los atentados y tal... entonces claro la gente, al verse excluido, o al sentirse siempre como los bichos raros de la sociedad, ¿no? es como un mecanismo de autodefensa también. De decir yo también voy a escudarme en esto, para demostrar a la gente que yo soy musulmán, ¿no? Y entonces eso lo que ha pasado, la gente para demostrar que soy musulmán entonces....cuando...no me gusta la palabra radical, pero cuanto más puedas demostrar el hecho de ser musulmán lo vas a demostrar. Y claro, esto es como el juego del gato y del ratón, a cada uno le conviene, a ti te conviene hacer eso para como mecanismo de autodefensa, y a la sociedad que alimenta este rechazo al Islam le conviene para seguir justificando determinadas actuaciones o determinadas políticas, ¿no? (Abdul, EC)

Como se ve en este ejemplo, las estrategias de reafirmación identitaria desplegadas por las personas musulmanas ante determinadas muestras de rechazo racista -hablamos de islamofobia y racismo antimusulmán- se convierten en un argumento para justificar las propias prácticas racistas.

Estos procesos de construcción, otrificación y alterización de “lo musulmán” son producto del racismo institucional de las políticas destinadas a la integración, pero también obedecen a los prejuicios y estereotipos que venimos describiendo, en este caso sobre las personas árabo-musulmanas en general y marroquíes y musulmanas en particular. Estos prejuicios y

estereotipos a su vez alimentan las relaciones basadas en incompatibilidades, relaciones de conflicto que hacen un flaco favor a los procesos de convivencia intercultural. Además, emerge una codificación usual en el análisis de las entrevistas que tiene que ver con la *culpabilización del Otro* y el *no reconocimiento o infravaloración del Otro*. Algunos ejemplos de extractos de entrevistas:

Es como si fuéramos nosotros a su tierra, ¿no? Pues nos exigirían algunas cosas también, ¿no? Su cultura pues a lo mejor exige pues que nos pongamos otra clase de vestidos, ¿no? Nosotros no se lo exigimos pero a lo mejor ellos sí, nos exigen que nos pongamos los velos, que no se qué... y si queremos vivir, si queremos vivir con ellos tendríamos que hacerlo así porque estamos en su terreno. Otra cosa es que ellos vengan aquí y que se salgan también de las normas que les estamos pidiendo, ¿no? (silencio) (Carmen, Vecina Norte)

Mira las listas de los partidos políticos... (risas), esto dice mucho. Hemos tenido muchas discusiones así, porque además ahí hay un discurso muy racista detrás de todo esto. Es que los inmigrantes no quieren participar, o es que no saben... ¿no? es así muy... tienen otras necesidades que cubrir antes de estar en esto, como si no le tocase... (Alba, Directora del Proyecto)

La culpabilización del Otro por no participar, por cómo habla, por cómo actúa, en definitiva, por no asimilarse es una de las categorías que ha emergido con frecuencia en el discurso sobre integración. Y, como seguimos comprobando, al convertir discursivamente al Islam y a sus fieles en extranjeras, se presentan también como un colectivo inintegrable en términos asimilacionistas. Esta culpabilización del otro guarda consonancia con la racionalidad neoliberal de otorgar una mayor responsabilidad a las poblaciones de migrantes extranjeras y con la visión culturalista de la integración (Sebastiani, 2011).

nosotros el año pasado parece se hizo una fiesta musulmana ahí en la puerta de la iglesia en la que eh... vinieron bastantes eh, vinieron por lo menos 60-70 musulmanes y de todas las etnias, traían sus comidas, participando de las comidas que habían hecho... y luego yo hago la fiesta esta que celebramos de San Marcos ¡y no vienes! Igual que yo voy a tu fiesta porqué tú no vienes a la mía, vamos a integrarnos todos eh. Lo único que si vienen es a los reyes, porque se les da el regalo a los niños, no. Vamos a respetarnos todos eh. Que yo no es que me voy a poner ahí arrodillado con el culo al aire como vosotros, pero yo me estoy integrando, estoy yendo a vuestras fiestas, que a lo mejor no me caen bien eh, pero la forma de integrarnos es esa. (Juanma, Vecino Norte)

A pesar de mostrar una pretendida intención de acercamiento a lo diferente, este acercamiento se realiza en clave de sospecha desde una mirada islamófoba y anti-musulmana. El no reconocimiento en el “nosotros” o la infravaloración de ciertos conocimientos, capacidades y prácticas viene dada también por esta construcción de “lo musulmán”. El siguiente extracto de entrevista muestra un ejemplo de cómo ese no reconocimiento no es solo cuestión de imaginarios sociales, sino que también forma parte de las racionalidades estructurales del sistema, en este caso educativo:

La valoración de las lenguas maternas por ejemplo, ahora si están implementando en todas las escuelas el inglés y el francés, como si fueran... porque son las lenguas de la dominación, por decirlo de alguna manera. Pero tenemos un montón de idiomas en este distrito... que están considerados por ser estos idiomas y por venir de donde vienen, como barreras a la integración de estas familias, en vez de ser considerados como una oportunidad ¿no?, porque estos niños son bilingües y esto es una ventaja muy grande, y porque podríamos hacer que esto sea valorado por todo el espacio escuela también para que los niños sientan valorados su cultura, su familia, en fin... todas estas cosas. (Alba, Directora del Proyecto)

Esta culpabilización del Otro y su no reconocimiento e infravaloración concuerda con la racionalidad neoliberal de las políticas públicas como venimos viendo, que otorga una mayor responsabilidad a la población migrante-extranjera, y que a pesar de presentar un discurso con tintes interculturales, los esfuerzos son mayores por asimilar dentro de un marco lingüístico y de supuestos valores nacionales, que por generar espacios de relación entre la población que promuevan situaciones reales de integración y dinámicas interculturales.

Otro aspecto a destacar en el análisis de las nuevas formas de racismo es la mirada paternalista para con ciertos grupos, que conjuga un deseo de intervención y de alguna forma de protección o control con los prejuicios y los estereotipos que se construyen sobre los mismos:

los musulmanes senegaleses son mucho mas invisibles, no se les considera como musulmanes, se consideran como senegalés ¿no?, cada uno con su etiqueta y cada uno con su peso en su mochila, ¿no?, con ellos pesa más el hecho de ser negros que cualquier religión o cualquier otro... entonces ellos no tienen este... este estigma, tienen otro que es el pobretico... y la mirada así complaciente, condescendiente del... que se tiene hacia el negro. Pero... es distinto, una mirada menos agresiva en general, la mirada hacia el musulmán o la musulmana es, suele ser bastante agresiva, y... bastante... sospechosa. (Alba, Directora del Proyecto)

En este caso vemos cómo los prejuicios y los estereotipos sobre las personas negras se construyen en función de su fenotipo negro, dejando en otro plano otras cuestiones como la religiosidad. Por lo tanto, para estas colectividades el marcador que predomina en el proceso de racialización sería la negritud. A diferencia de los estigmas atribuidos a la musulmanidad por ejemplo, la negritud se racializa en base a una mirada paternalista hacia colectivos contruidos y etnificados como pobres. Algo parecido pasa con el “ser inmigrante”:

El ser musulmán... si tú eres musulmán te ven de una determinada forma, “es que son muy cerrados, es que ellos no quieren nada, es que son como una comunidad aparte”, incluso puedes ser inmigrante y eso es más “guay” que que digas que eres musulmán, y eso que muchas veces va emparejado pero no. (Tamara, EC)

En este ejemplo vemos una vez más cómo las personas musulmanas se construyen como el colectivo más estigmatizado, otrificado y alterizado. Con respecto a estos procesos de construcción imaginaria, hay que señalar la centralidad que adquiere la cuestión de género.

de los gitanos por ejemplo, todos los demás colectivos hablan mal, pero porque no hay relación, porque nadie conoce a los gitanos y a lo mejor por dos gitanos que conocen meten a todo el mundo en el saco, de los senegaleses todo el mundo habla bien en el distrito, de los nigerianos, yo no he escuchado a nadie hablar de los nigerianos, es como si no existieran, no... y de marroquíes... lo típico, sobre todo suelen hablar de las mujeres, por el tema del velo... que son mujeres... es decir que son gente muy cerrada que no suelen dejar a sus mujeres que salgan, que le coaccionan la libertad, en fin... pero yo les digo pero tú le has preguntado a una mujer que lleva el velo si ella lo lleva porque le gusta o se siente coaccionada, pero no... la gente se saca sus propias conclusiones, ¿no? y eso sí que se escucha... (silencio). (Abdul, EC)

El obstáculo que pueden tener a veces es a través de sus mujeres, ¿no? que es el tema del velo... por ejemplo, muchas familias marroquíes, muchas componentes mujeres de las familias marroquíes llevan el velo, entonces son muy visibles, entonces puede ser que tengan dificultades que tengan que ver con eso, ¿no? (Nero, EC)

Como vemos en estos discursos, las mujeres musulmanas son construidas como el grupo más estigmatizado y racializado (Mijares y Ramírez, 2008a). Se señala a estas mujeres cuando se reconocen como tal por sus aspectos visibles, ya sean fenotípicos o de vestimentas, ya sean musulmanas o no. Se las construye como el chivo expiatorio de la inintegrabilidad y como el máximo exponente opuesto a “Occidente” (Dietz, 2002). Como vemos, algunas lógicas racistas sustentadas en racionalidades occidentalocéntricas-eurocéntricas-estadocéntricas

encuentran su justificación en las herencias de los procesos de colonización. O en otras palabras, estos procesos de otrificación y alterización se impulsan desde una mirada colonial que presenta a ciertas poblaciones y atributos como válidos frente a otros menos válidos.

Finalmente, como último punto del análisis emerge la tolerancia como nueva forma de racismo. La retórica buenista y de lo políticamente correcto de la tolerancia reproduce el propio racismo que critica pero en otros términos (Delgado, 2006). En los documentos institucionales analizados encontramos que la tolerancia se presenta como un valor a perseguir, que vinculado con el “respeto” se consideran necesarios para un clima de convivencia y para luchar contra las situaciones de “racismo y xenofobia” (III PIIAH, 2014: 63). También aparece en ambos documentos, tanto en el Plan andaluz como en los documentos del proyecto ICI como un aspecto necesario para las dinámicas interculturales. En la encuesta realizada por la Obra Social LaCaixa (2010) se diferencia entre “tolerancia activa” y tolerancia pasiva”, señalando que este último se da cuando tienes “que aguantar algo aunque no se esté de acuerdo con ello” (p.63). La cuestión radica en que la raíz de la tolerancia está más vinculada con “soportar y aguantar” que con “aceptar”, por lo que previamente “tolerar” ya implica una forma intrínseca de rechazo.

El racista niega ser racista y castiga discursivamente las formas visibles y tradicionales de racismo, pero a su vez reproduce a través del discurso sobre la tolerancia otras formas diferenciadas de rechazo y discriminación:

“porque hay que ver que los moros pues que ocupan todo el parque con sus niños, y que los nuestros pues no tienen espacio para jugar... ”. ¿Entonces cómo son las relaciones?, pues no hay relaciones y si las hay pues malas... o si, te acepto, acepto que estés aquí, ¿no? Tolero que estés aquí pero no te pases mucho... aguanto porque está mal visto que te lo diga directamente “vete a tu país” por ejemplo, o “no uses el columpio porque es para los españoles religiosos católicos” o... pero... me quejo a las espaldas, si me hablas sí, pero luego por detrás voy... falsas e hipócritas y ya está. (Bárbara, EC y Vecina)

De esta forma se presenta la tolerancia como una acción políticamente correcta y aceptada por la mayoría social, pero que de alguna forma intenta esconder o decorar el rechazo explícito de las tradicionales y socialmente rechazadas expresiones del racismo.



CAPÍTULO 5.

DISCUSIÓN DE RESULTADOS Y PRINCIPALES REFLEXIONES

En este capítulo se presentan los resultados de la investigación y una discusión en torno a los mismos alrededor de cinco ejes principales, articulados como epígrafes del capítulo y que representan las principales reflexiones a modo de conclusiones. Las conclusiones funcionan en este sentido como un primer paso de inmersión en el objeto de estudio, pues consideramos que es necesario realizar una investigación de mayor calado sobre las políticas de integración de migrantes-extranjeras, no solo porque abarque un contexto mayor de investigación, sino por poder profundizar en ciertas cuestiones emergentes y tener en cuenta las narrativas de todas las personas involucradas en el proceso, tanto del discurso de élite, como de las ciudadanas autóctonas y de las ciudadanas migrantes-extranjeras.

Porque, como hemos visto, la integración, a pesar de ser un concepto aparentemente positivo en términos sociales, en los dispositivos de integración lo entretejen ciertas lógicas que no juegan un papel acertado en pro de la convivencia y la cohesión social. Aunque sea un concepto utilizado con frecuencia desde las instituciones públicas como un “disfraz” compuesto por una pluralidad de significados (Sayad, 1999; Aparicio Gómez, 2005; Cachón Rodríguez, 2008), es necesario analizar las políticas y las prácticas concretas destinadas a lo que se presenta como integración o gestión de la diversidad en los contextos específicos, para así tener un conocimiento más aproximado del sentido que va adoptando la integración.

Teniendo esto en cuenta, presentamos la discusión y las reflexiones finales en torno a la retórica de integración y las lógicas de funcionamiento del racismo, haciendo hincapié en la importancia de los discursos de élite, en las racionalidades políticas que determinan la intencionalidad de la integración, en el horizonte político de la interculturalidad, en algunos aspectos de las políticas de integración que reproducen ciertas formas de racismo, y en las acciones desarrolladas en el terreno de la intervención.

1. La retórica de la integración y las lógicas de funcionamiento del racismo

1.1. Racismo y discursos de élite hablando sobre integración

Como venimos señalando en el marco teórico de la investigación, los discursos de élite comparte muchos códigos del discurso hegemónico nacional (Favell, 2006). Esta definición acoge a los discursos de la élite dominante que controlan e influyen en la confección de otros discursos y de la opinión pública: los discursos políticos (en su expresión oral y escrita), de las élites corporativas y de los medios de comunicación principalmente (Van Dijk, 2003, 2016; Olmos Alcaraz, 2009); y que a su vez construyen el significante y el significado de muchas categorías, entre ellas la categoría “nacional”. En este sentido, vemos que, en el

ámbito político, “lo nacional” se construye desde las políticas de integración de inmigrantes en base a una pertenencia territorial y jurídico-administrativa que pone en el centro la nacionalidad (Sayad, 2008), pero también desde las prácticas discursivas institucionales y ciudadanas se refuerza esta construcción en conexión e interrelación con otros marcadores, como los físicos o los visiblemente culturales. Sería la intersección de varios factores los que terminan por determinar esa pertenencia nacional. Siguiendo a Van Dijk (2016), podemos apuntar que el resultado de esa construcción nacional desde los discursos de élite y sus consecuentes diferenciaciones, categorizaciones y divisiones sociales son responsables directos de la reproducción del racismo institucional y estructural.

Estas formas de racismo institucional y estructural también se sustentan de un racismo epistémico y cultural que se presenta de forma muy sutil. Los discursos de élite sobre la presencia de inmigrantes-extranjeras, concretamente no europeas, se ha transformado en una retórica aparentemente bienintencionada y tolerante con la multiculturalidad, que presenta las migraciones en el territorio nacional, pero construyéndolas como una presencia problemática en términos culturales principalmente (Agrela y Dietz, 2005). Como decíamos, esta visión culturalista de la inmigración y como consecuencia de la integración de las migrantes-extranjeras, guarda una relación directa con la idea de que son las migrantes las que tienen si no toda, en parte o en última instancia la responsabilidad de integrarse, pues son ellas las que portan las “diferencias culturales”. Un ejemplo claro de esto lo vemos en el III Plan Integral para la Inmigración en Andalucía, cuando se presenta la aparente contradicción entre la intención de mantener o reforzar los “referentes culturales” de las migrantes y las medidas destinadas al ámbito socioeducativo, principalmente relacionadas con el aprendizaje de la lengua española y de los “valores democráticos”. Estas medidas adoptadas tienen un claro carácter asimilacionista y determinan a las migrantes como las responsables de su integración, pues las acciones se destinan a ellas. Trasladando estas lógicas discursivas y prácticas asimilacionistas al entendimiento de la ciudadanía sobre qué es y cómo tiene que darse la integración de inmigrantes: *“yo entiendo como integración que las personas que vienen de otros sitios se adapten a nuestra forma de vivir”, “sois vosotros los que tenéis que integraros, que sois vosotros los que habéis venido aquí a España”*. Ni en estos ejemplos discursivos de la ciudadanía ni en el discurso político y de élite en general la integración es presentada como una responsabilidad llevada a cabo mediante la intervención pública-estatal (Gil Araujo y Yufra, 2018), sino como una responsabilidad que tiene que desarrollar en

mayor parte la población migrante-extranjera. Aunque hay que señalar que algunas de las entrevistas institucionales realizadas han presentado una visión crítica al respecto.

Por otro lado, también hay que tener en cuenta que, en los momentos de crisis e inestabilidad social y económica, es decir, de flaqueza del sistema de bienestar (Aparicio Gómez, 2005; Cachón Rodríguez, 2008), es cuando las preocupaciones sobre las migrantes y su integración se vuelven temas acuciantes en los discursos de élite en general. Y desde hace más de una década estamos inmersas en una crisis socio-económica y política en el contexto español, por lo que la cuestión (in)migratoria y de integración han sido temáticas presentes en los discursos públicos y de élite en los últimos años, hasta el punto de convertirse en puntos del programa político de algunos partidos en las últimas elecciones. Muchas de las preocupaciones, de los debates políticos y de los posicionamientos dentro de los mismos sobre inmigración e integración han sido importados de otros gobiernos europeos, y normalmente se presentan en posturas genéricas contrapuestas, basadas en el argumento racista que rechaza a la inmigración justificándose en la “capacidad de absorción” frente a la idea de defender la aplicación del paraguas de los derechos humanos (Aparicio Gómez, 2005). Pero no solo la forma de articular los debates sobre la inmigración-integración es lo que se ha importado de las estructuras europeas, sino la forma de pensar y articular estos conceptos, es decir, la forma de construir realidades. Aunque también el pensamiento político nacional relacionado con la inmigración imperante en cada sociedad, con sus particularidades históricas, políticas y socioeconómicas, por supuesto genera sus influencias y determina estas articulaciones y construcciones sociales (Gil Araujo, 2006a).

En esta línea continuamos acercándonos a cómo se ha construido “lo musulmán” desde los discursos de élite en nuestro contexto de estudio, que viene a dar respuesta a la pregunta de investigación relacionada con el por qué es necesario integrar a los musulmanes. Como hemos visto, la dominancia de la iglesia católica ha plasmado su influencia en los discursos hegemónicos de élite, y los sucesos históricos como la conquista de Al-Ándalus por los reyes católicos han construido una narrativa que dibuja al Islam como lo opuesto y lo incompatible con Occidente en general (Dietz, 2002) y con el territorio español en particular, y a la “comunidad morisca” como un todo homogéneo (Perceval, 2012: 124). Esta construcción localizada en el territorio español se refuerza con la imagen que vincula al Islam con el terrorismo, llegando a construir un miedo genérico a lo musulmán desde el final de la Guerra Fría hasta nuestros días, que termina por construir al Islam y las musulmanas como los enemigos de las democracias occidentales (Fekete, 2004; el-Madkouri Maataoui, 2006;

Kundnani, 2007; Martín Muñoz y Grofoguel, 2012). De esta forma resumida podemos señalar que surge una construcción del Estado-nación español bajo lógicas arabóforas e islamóforas (Agrela y Dietz, 2005).

Lo cultural, como venimos señalando a lo largo de este trabajo, es un factor que se centraliza en los discursos migratorios, y al entender políticamente las migraciones (concretamente la inmigración) en estos términos y construir significativamente “lo nacional” dentro de un marco religioso-católico como un aspecto cultural, la tendencia es predeterminar a través de las tecnologías de gobierno ciertos “valores culturales” como los válidos y nacionales, produciendo a su vez una extranjerización de lo no nacional-católico; que, para nuestro caso en concreto, podríamos hablar de una extranjerización del Islam. Este proceso de extranjerización del Islam también es interpretable si miramos críticamente el desarrollo de la institucionalización política del Islam en España. El proceso de institucionalización política del Islam, como hemos visto, ha sido un proceso empujado por la presencia de las comunidades musulmanas en España y su necesidad de reconocimiento jurídico y político, y la extranjeridad le era ya asociada desde los primeros pasos de su institucionalización a finales de los años sesenta (Tarrés y Rosón, 2017). Por otra parte, los aspectos religiosos son un elemento muy señalado en los discursos políticos, concretamente en las políticas analizadas y en los discursos institucionales, a la hora de abordar temas de integración, convivencia e interculturalidad. Esto podemos interpretarlo como una señal de reconocimiento estructural e institucional de esa realidad construida sobre la base de un supuesto conflicto interreligioso, pero que normalmente se soluciona con medidas de sensibilización y de información, como veremos más adelante, en lugar de un mayor reconocimiento de derechos políticos, sociales y ciudadanos por ejemplo.

En resumen, podemos señalar que el hecho de una diferenciación jurídica y política de las migrantes-extranjeras a través de la legislación en materia de extranjería y de la política migratoria por un lado, y la lentitud en la institucionalización política del Islam y la diferenciación en cuanto a derechos de religiosidad frente a una religión católica-dominante por otro lado, se suman a la construcción histórica sobre “lo musulmán” que se viene haciendo generalmente desde la narrativa homogeneizadora de los discursos de élite y de poder. Esto conlleva dos consecuencias principalmente: por un lado, la voluntad política de gobernar sobre los asuntos relacionados con el Islam a través de dispositivos políticos que asimilan forzosamente ciertos aspectos culturales, es decir, que controlan y/o modifican ciertas expresiones y prácticas culturales; y por otro, la traducción de todas estas

diferenciaciones y construcciones que trasladan al imaginario colectivo la idea de un Islam vinculado con la extranjería, con lo ajeno al “nosotros nacional”, y con todas las señas de sospecha que se le atribuye. Esta construcción homogénea y simplista de lo musulmán y su extranjerización desde los discursos de élite, genera y traslada lógicas arabóforas, islamóforas (Agrela y Dietz, 2005) y de racismo antimusulmán, en los mismos términos en los que se producen, a través de la generación de opinión pública y en las dinámicas de interacción social.

1.2. Las racionalidades políticas de los dispositivos de integración

Retomando el conjunto de los discursos sobre integración analizados en el presente trabajo, tanto de los diferentes documentos institucionales presentados en el capítulo segundo como de las diferentes personas entrevistadas, se pueden vislumbrar algunas de las lógicas y racionalidades que dibujan el paradigma de integración. Hemos presentado a lo largo de la investigación que la integración es un concepto que se vincula en el escenario político y de los discursos de élite con el mercado laboral (Laparra y Martínez, 2003; Gil Araujo, 2018b), con la necesidad de mano de obra de los países de destino, y que se construye discursivamente como una problemática en términos culturales (Agrela y Dietz, 2005; Agrela Romero 2006), problematizando a su vez la presencia migrante en términos de integración (Gil Araujo, 2006a). Estas pinceladas que van significando la integración en las políticas públicas surgen de una racionalidad occidentalocéntrica, eurocéntrica y estadocéntrica que provoca que los debates sobre la cuestión de la integración de migrantes-extranjeras se traduzcan en debates sobre ciudadanía (Gil Araujo y Yufra, 2018). También hemos presentado como característica de los países que responden al “modelo social mediterráneo” y católico la centralidad otorgada a la institución familiar (Gil Araujo, 2006a: 314), cuestión que sigue teniendo importancia en los dispositivos políticos y en los discursos de élite relacionados con la integración.

Esta problematización de la presencia migrante justificada en la adaptación a la demanda del mercado laboral, en la adaptación a “x” cultura construida sobre unos valores y costumbres asumidas como nacionales y del país de destino, y la vinculación con los aspectos jurídicos-administrativos de la categoría de ciudadanía demuestran claramente que no toda persona migrante es bienvenida en el territorio nacional; o mejor dicho, que el camino para ser aceptado y acomodado como parte de la sociedad no es igual para todas las migrantes y extranjeras. Estas lógicas de partida que se vinculan con la integración en los dispositivos

políticos no esconden, a los ojos de la investigadora social, su carácter racista y excluyente, sino que se presentan como una cuestión natural y bienintencionada. Es decir, la retórica buenista empleada en los dispositivos dirigidos a la integración de migrantes-extranjeras producen intencionalidades de integración aparentemente acogedoras e inclusivas, pero que a través del análisis crítico de sus discursos vemos que se podrían interpretar y definir como un entramado tecnológico de gobierno racista, de modelación y de control social, experimentado principalmente por las migrantes-extranjeras.

Lo explicamos mejor con ejemplos: por un lado, encontramos que las ofertas laborales destinadas a migrantes-extranjeras para ocupar puestos de trabajo en el país de destino - España- son limitadas en número y caracterizadas por una alta cualificación, presentadas en el “catálogo de ocupaciones de difícil cobertura”, ofertando puestos como maquinistas o mecánicos navales, pilotos y otras ocupaciones relacionadas con buques mercantes, deportistas profesionales o entrenadores deportivos, entre otras categorías de similares características¹⁵⁸. Esta se presenta como una de las entradas regulares al país de destino. Otro ejemplo sería la cuestión de la adaptación a los valores y costumbres considerados como nacionales, constitucionales y/o europeos, que aparece indiscutiblemente vinculada a una forma de racismo epistémico y cultural, que aunque no condene directamente ciertas prácticas y costumbres consideradas como “diferentes” y “no nacionales”, sí que privilegia y valora positivamente ciertos conocimientos sobre otros. Y, finalmente, el ejemplo de tener en cuenta la nacionalidad y la situación jurídico-administrativa en la sociedad de destino para determinar quiénes pueden ser gobernados a través de las políticas de integración, sumado a la variedad de dificultades y obstáculos que se presentan a las migrantes-extranjeras, como los ejemplos mencionados anteriormente relacionados con lo laboral y lo cultural. Estos son algunos de los muchos ejemplos que refuerzan la idea de que las políticas de integración son a la vez políticas racistas de control migratorio y social Gil Araujo, Santi y Jaramillo, 2017; Gil Araujo y Yufra, 2018: 90; Gil Araujo, 2018b) y sus racionalidades están estrechamente vinculadas con la colonialidad (Lugones, 2010)¹⁵⁹. Pero retomemos algunas de las ideas y racionalidades ya nombradas que conforman este marco de pensamiento político nacional(-ista), o dicho de otra manera, que forman parte de la gubernamentalidad del Estado en relación con la integración y que han sido contrastadas en la presente investigación:

¹⁵⁸ Esta información ha sido obtenida del “Catálogo de Ocupaciones de Difícil Cobertura 4ºtrimestre de 2020” del Ministerio de Trabajo y Economía Social.

¹⁵⁹ Siguiendo a Quijano (citado en Lugones, 2010), la colonialidad se encuentra estrechamente vinculada con el colonialismo, pero “este último no incluye, necesariamente, relaciones racistas de poder” (p.61).

Vázquez García (2009) ya señaló que el sistema político español se caracterizaba por unas racionalidades específicas que se han ido articulando y manteniendo a lo largo de la historia política estatal; como la racionalidad teísta-cristiana, donde impera la ética y moral cristiana-católica; la racionalidad del “honor étnico”, que genera grupos contruidos en la diferencia en función de la ascendencia y descendencia sanguínea; o la racionalidad mercantilista, que tiende a detectar, medir e intervenir sobre ciertos fenómenos, en este caso sobre la inmigración y su integración. Estas racionalidades son fácilmente detectables en los dispositivos políticos destinados a la integración de migrantes-extranjeras, desde la normativa constitucional hasta los planes autonómicos destinados a la inmigración, pasando por la Ley de Extranjería; porque en todo momento se clarifica quiénes son las migrantes por las que se despliegan tales dispositivos, a las que hay que intervenir y las que tienen la necesidad de integrarse, las migrantes-extranjeras. Esta lógica intervencionista genera la problemática y a la vez propone las soluciones.

El entramado tecnológico a través del cual las migrantes-extranjeras pasan a ser objeto de intervención es bastante diverso, pero para el caso que nos ocupa esta investigación, los dispositivos políticos de integración de migrantes, podemos señalar que la intervención ha adoptado un carácter asistencialista, sectorializado y clientelista, donde el planteamiento de integración las convierte en usuarias o beneficiarias de un servicio (Gil Araujo, 2006b). Esto guarda relación directa con la racionalidad neoliberal (Shore, 2010), detectada más o menos con facilidad en este tipo de políticas y dispositivos cuando ponemos la mirada en el desarrollo histórico del “gobierno de lo social” marcado por la reformulación del sistema de bienestar (Gil Araujo, 2006a: 27). El gobernar desde “la distancia” los asuntos relativos a la integración social y la consecuente naturalización de esta cesión de responsabilidad social, reflejada en la relación de actores públicos y privados (ONG esenciales en esta red de poder), en su gestión o en la idea de que son las migrantes las que tienen que presentar las actitudes y aptitudes para la integración, mediante las ideas de “empleabilidad e integrabilidad” (Gil Araujo, 2006: 25), termina construyéndolas como las principales responsables de esta cuestión.

Otros ejemplos en los dispositivos y estrategias creadas para la integración vinculados a estas racionalidades los vemos en la centralidad otorgada a los aspectos culturales y a una moral compartida, ambos pensados desde el pensamiento nacional-católico y contruidos sobre la idea de unos valores y una identidad nacional y europea (democracia, igualdad, etc.), y que excluyen a lo construido como no integrable en esa ética y moral. Esta visión culturalista

atiende a una racionalidad epistemológica que, como veremos más adelante, forma parte de las lógicas de racismo subyacentes a estas políticas. Por adelantar algún ejemplo, señalaremos que en el III Plan Integral para la Inmigración en Andalucía las medidas se dirigen principalmente al aprendizaje de la “cultura y lengua española”, al “conocimiento y respeto de los valores constitucionales y estatutarios de España, de la Unión Europea y de los derechos fundamentales”, todo ellos planteados como medidas y a su vez requisitos de integración en la sociedad española y andaluza.

Todas las racionalidades mencionadas hasta ahora se presentan reforzadas en su interrelación a través de los dispositivos políticos de integración de inmigrantes-extranjeras, presentando la integración como un servicio para determinadas personas consideradas administrativa y jurídicamente como no ciudadanas, y que tienen que cumplir con determinados “estándares” de integración.

1.3. La interculturalidad como horizonte en el discurso de las políticas de integración

Ya comentábamos en el primer capítulo de este trabajo que en el contexto de España no podemos encajar la praxis relacionada con la integración de inmigrantes en un único modelo teórico de integración (Tornos, Aparicio y Labrador, 1999), debido a la gran variedad de prácticas y planteamientos que se desarrollan en función del contexto socio-político que analicemos. Dietz (2008) ya determinó que en España, en términos generales, podemos estar hablando de estrategias que desarrollan una “asimilación forzada” o la “expulsión de la otredad étnica, lingüística y religiosa” (p.41), pero que paulatinamente se han ido mezclando con posicionamientos y planteamientos más multiculturalistas empujados por algunas demandas de diferentes grupos.

Muchos de los discursos analizados, tanto de los dispositivos políticos como de personalidades institucionales y ciudadanas, reconocen a la sociedad española y en concreto a la andaluza caracterizadas por una realidad multicultural. Una realidad que divide a la población en función de la nacionalidad principalmente y de la construcción de colectivos homogéneos culturalmente, es decir, de la etnificación de ciertos grupos sociales. Estas diferencias estructurales refuerzan un estado social de coexistencia entre las construidas como las diferentes y las vinculadas al “nosotros nacional”. Como ya hemos señalado en el capítulo anterior, este estado de coexistencia multicultural por iniciativa institucional se encuentra atravesado por las lógicas segregadoras de distribución espacial de las ciudades, que atienden a dinámicas de inclusión/expulsión; por las relaciones de poder en cada

territorio, relaciones entre las diferentes estructuras de poder y entre los grupos de poder de los territorios; y por las prácticas de carácter asimilacionista que se despliegan desde muchos de los dispositivos políticos destinados a la integración de migrantes extranjeras en algunos contextos, y que son trasladadas a los imaginarios sociales de la población autóctona. De esta forma, las dinámicas multiculturales y de coexistencia legitiman y reproducen las lógicas racistas institucionales y estructurales en las que se encuentran insertas. Y como venimos señalando, se naturalizan también entre los discursos de la ciudadanía.

Centrándonos en los discursos de los dispositivos de integración, podemos interpretar cómo algunos de sus presupuestos de partida, como por ejemplo la ya mencionada bidireccionalidad, también son planteamientos en términos multiculturalistas. Por un lado, encontramos en los planteamientos multiculturalistas dos categorizaciones generales claramente delimitadas en las políticas y a las que se les atribuye diferentes aspectos y características culturales, planteándose diferencias entre “inmigrantes y la sociedad europea”, entre “inmigrantes y la sociedad de acogida” o entre “inmigrantes y el conjunto de la ciudadanía”. Desde los diferentes discursos analizados siempre se piensa y dibuja discursivamente a ciertas migrantes, las no comunitarias principalmente, como un colectivo homogéneo y diferenciado de la sociedad nacional. Y por otro lado, encontramos que, en términos generales, las acciones que se desarrollan para llevar a cabo esta pretendida bidireccionalidad se plantean principalmente desde la unidireccionalidad, trabajando de forma sectorializada y asistencialista con determinados grupos contruidos como étnicamente diferentes y por ello con necesidad de intervención, y otorgando una mayor responsabilidad a las mismas en el proceso de integración. Aunque, como hemos contrastado en esta investigación, existen iniciativas y proyectos que empiezan a contemplar otros enfoques más multidireccionales y multidimensionales.

A su vez, y aunque aparentemente se puede interpretar como contradictorio, la interculturalidad se presenta en el discurso político-institucional como uno de los principios regidores de los dispositivos dirigidos a las migrantes y su integración, y también como el modelo teórico de integración social que hay que perseguir desde las instituciones a través de estrategias de gestión de la diversidad. Señalamos la aparente contradicción pues interculturalidad y multiculturalidad, a pesar de ser dos conceptos teóricamente diferenciados, en algunos discursos político-institucionales se utilizan de forma imprecisa. Nos atrevemos a pensar que este asunto se presenta así porque estamos viviendo un cambio de paradigma que se encuentra en un punto de transición que va de lo multi a lo intercultural,

aunque solo comience a ser visible en pequeñas comunidades o contextos, y que por ello se utilizan los términos de forma imprecisa e incluso se apuesta por ambos a la vez o de forma diferenciada.

En definitiva, se trata de transformar las dinámicas multiculturales que se fraguan bajo la racionalidad neoliberal que comprende lógicas sectorializadas, asistencialistas y mercantilistas de intervención con migrantes, para dirigirnos hacia propuestas que tengan en cuenta al conjunto de la sociedad que habita un territorio, para activar las iniciativas de integración-acomodación de las migrantes extranjeras que tengan en cuenta la necesidad de transformar las lógicas institucionales hacia propuestas más interculturales. Este proceso de transformación o cambio de paradigma reconocemos que es un proceso lento que necesita un tiempo y una radicalidad en esta transición. Actualmente podemos apuntar que nos encontramos en esa transición donde vemos que se enfrentan las lógicas tradicionales de intervención con las nuevas propuestas más novedosas e interculturales. En este sentido, el Proyecto-Proceso de intervención analizado en el trabajo de campo podemos enmarcarlo como una de estas iniciativas de transformación del paradigma de intervención social relacionado con acciones destinadas a la integración de migrantes-extranjeras o bajo propuestas de gestión de la diversidad.

1.4. La reproducción del racismo en las políticas de integración

La cuestión del racismo, en los documentos institucionales y en los discursos políticos en general, cada vez presenta menos incomodidad para el reconocimiento de su existencia. Pero, ¿qué formas de racismo se reconocen? Este reconocimiento se realiza en base a aspectos individualizados, como los prejuicios y estereotipos principalmente, antes que considerarlo una cuestión estructura e institucional (Sebastiani y Martín-Godoy, 2020). El racismo institucional no se compone principalmente de las diferentes actitudes racistas que muestran las empleadas de las instituciones públicas y otras ciudadanas a nivel individual, sino que las lógicas racistas se encuentran insertas en la propia formulación e implementación de las diferentes políticas públicas y normativas que generan ciudadanas de diferentes categorías, es decir, generan una etno-estratificación ciudadana. En otras palabras podríamos decir que el racismo forman parte del propio sistema, donde las diferentes categorías y diferenciaciones que se construyen desde los discursos políticos y de élite son trasladadas a los imaginarios sociales y se traducen en prácticas cotidianas de la vida social. Pues la reproducción discursiva del racismo en un nivel micro, siguiendo a Wodak y Van Dijk (2000) puede ser

una representación de la propia legislación o del racismo estructural (de nivel macro) (citado en Van Dijk, 2006).

Por tanto, y como ya hemos señalado en trabajos con otras compañeras¹⁶⁰, tal y como se enfoca la integración en los dispositivos políticos destinados a la integración de migrantes-extranjeras, podemos determinar que ésta se encuentra atravesada por lógicas racistas que se articulan al menos bajo tres presupuestos o ejes principales que constituyen los cimientos de esta política transescalar (García, Álvarez y Rubio, 2011):

1.4.1. La construcción de las migrantes-extranjeras y musulmanas desde las políticas de integración como objeto de intervención

El primero de los ejes identificados referente a las lógicas de funcionamiento del racismo en las políticas públicas destinadas a la integración sería la construcción de la población migrante como objeto de intervención en estas políticas públicas (Sebastiani y Martín-Godoy, 2020). Antes de todo, y siguiendo a Favell (2003), es necesario señalar que el uso político de integración no debería ser interpretado como una señal de sensibilidad política hacia la comunidad migrante, sino como un signo de preocupación sustancialmente nacional sobre todo en momentos de crisis social, política y económica (Gil y Yufra, 2018). Esto quiere decir que hay que pensar y enmarcar las políticas de integración de inmigrantes dentro del entramado político-cultural de las naciones europeas, ya que es a través de este entramado político que asistimos a diferentes “estrategias de construcción nacional en la era poscolonial” (Favell, 2006: 52). En otras palabras, podemos decir que “lo nacional” amplía sus referencias dentro de un marco supranacional, y los planteamientos y dispositivos políticos –la gubernamentalidad del Estado- relacionados con la integración de migrantes extranjeras se redefinen dentro de estos marcos de pensamiento (nacional y supranacional). Las reglas del juego se complejizan, pues desde hace unas décadas, concretamente desde la previsión de entrada de España a la Unión Europea, existe un ente político superior a la nación que supervisa prácticas políticas y orienta y recomienda sobre las mismas; pero al ser la normativa vinculante de la integración la de carácter estatal, la base de la construcción identitaria frente a unos no nacionales pretende ser la misma: la construcción de una comunidad nacional de pertenencia, “nosotros”, diferenciados del resto de comunidades no

¹⁶⁰ En este caso refiero al trabajo Sebastiani, L. y Martín Godoy, P. (2020). Elective affinities between racism and immigrant integration policies: a dialogue between two studies carried out across the European Union and Spain, *Identities*, DOI: 10.1080/1070289X.2020.1831780

nacionales y no pertenecientes, “ellos” (Balibar, 1991; Gil Araujo, 2006a). Siguiendo a Favell (2006) diríamos la construcción de ideas identitarias de ciudadanía interna y externa. Pero a pesar de que las políticas de integración de inmigrantes tengan mucho que ver en la construcción de la figura del migrante, realmente hablan más de las construcciones de “lo nacional” que de las “características que diferencian a las poblaciones a integrar.” (Gil Araujo, 2006a: 18).

La principal barrera político-administrativa que diferencia el estatus de las personas extranjeras del resto de ciudadanas es la ley de extranjería¹⁶¹, y a pesar de que los documentos institucionales nacionales y europeos determinan una necesaria bidireccionalidad en los procesos de integración, como se señala en el PBC n.1, ésta se presenta cuestionada por la orientación de otros principios que dirigen las intervenciones y los requerimientos políticos y administrativos a un aprendizaje de valores democráticos y europeos, al conocimiento del idioma y de la historia de la sociedad de acogida. Algunos de estos requisitos se convierten en previas obligatorias (o no) a la concesión del estatus legal. Esta lógica refleja un racismo fundamentado en el esencialismo cultural que sustituye a la idea de “raza” como realidad biológica para establecer los parámetros de lo socialmente aceptado desde una pretendida unidad y homogeneidad cultural. Así, las identidades que presentan aspectos culturales que se acercan a los determinados como “nacionales” son más “toleradas” que otras que no lo presentan. Consecuencia de esto es que una gran parte de programas y proyectos de intervención estén orientados a una población específica –la inmigrante y extranjera-, o en un territorio determinado construido como vulnerable.

En esta línea de acercamiento a los significados que se construyen desde las políticas públicas, en concreto las de integración de migrantes-extranjeras, nos ha parecido interesante aproximarnos a diferentes conceptos que se vinculan en el plano político con la integración de inmigrantes como camino para conocer con mayor profundidad las racionalidades de la integración y el sentido que la orienta, pero también el cómo se construyen a las personas como sujetos-objetos de las mismas. Uno de los términos que ha llamado poderosamente la atención en este sentido es el de diversidad. La diversidad refiere normalmente a la heterogeneidad, y así lo explicitan los documentos institucionales dirigidos a la integración,

¹⁶¹ “el hecho de no ser “nacional” del orden nacional (...) es estar privado y privarse del derecho más fundamental, el derecho del nacional, el derecho a tener derechos, el derecho de pertenecer a un cuerpo político, de tener un lugar, una residencia, una verdadera legitimidad, es decir, el derecho de poder dar sentido y razón a su acción, a sus palabras, a su existencia (...) No es ser un esclavo, un meteco, un “bárbaro”, un zeck, una persona “desplazada”, un refugiado, un deportado, etc.; y tampoco un inmigrante.” (Sayad, 2008: 105).

pero lo que despierta interés analítico es que al hablar de inmigración los discursos culturalistas de la diversidad aparecen de forma natural (García y Granados, 2002; Dietz, 2012; Olmos y Contini, 2016). Los aspectos culturales se vuelven centrales al hablar de inmigración, tanto en los discursos de élite como en los discursos de la ciudadanía, y la diversidad se presenta en esos términos cuando se relacionan con la inmigración, presentándose en ocasiones como “diversidad cultural” y en otras como “diversidad” a secas. Además de los aspectos culturales, existen otros factores que se suelen asociar al hablar de diversidad: por un lado aparece la cuestión de las nacionalidades, tanto en la presentación de estadísticas como a la hora de hablar sobre la “diversidad de la inmigración”, cuestión que refuerza la presencia de la lógica nacionalista (nacional-no nacional) en las políticas públicas sobre integración. También es frecuente encontrarnos con discursos que vinculan la nacionalidad con aspectos culturales. Y por otro lado, también llama la atención la cuestión de la importancia del género al hablar de diversidad, y el papel que juega este marcador a la hora de construir a las mujeres migrantes. Que los aspectos culturales, la nacionalidad y el género se vuelvan aspectos centrales de estas políticas no es una cuestión neutral, sino que se vincula y justifica con las dinámicas históricas coloniales y con las racionalidades neoliberales y de la modernidad características de la colonialidad del poder (Quijano, 2000).

Pero ¿quiénes se encuentran acogidas en las categorías de migrante y extranjera y por tanto se presentan como personas con necesidad de integración desde las políticas? Migrante y extranjera es toda aquella persona que se desplaza temporal o definitivamente a un territorio-país con una nacionalidad diferente a la del Estado receptor. Estas dinámicas y racionalidades que venimos nombrando entran en juego cuando se determina que estos dispositivos no están dirigidos a todas las migrantes-extranjeras sino solamente a aquellas consideradas como nacionales de terceros países. Por tanto, en este caso la idea tradicional de “raza” utilizada para generar clasificaciones de poblaciones con una justificación biologicista es sustituida por la idea de “nacional” justificada en la pertenencia jurídico-administrativa pero también cultural.

La paradoja que se presenta es que la diversidad asociada a la migración puede entenderse a la misma vez como un factor enriquecedor para la sociedad de destino y también como una amenaza a la unidad nacional (Kundnani, 2007), dando como resultado un entendimiento simplificado de la cuestión en base a la dicotomía estar integrado/no estar integrado (Olmos y Contini, 2016). La lógica racista, y en parte sutil, que se despliega con las tecnologías de gobierno destinadas a la integración se resume en que la inmigración se problematiza “en

términos de integración” (Gil Araujo, 2006a: 23). O dicho de otra manera, los dispositivos y las estrategias políticas de integración generan clasificaciones de poblaciones a través de un proceso de racialización, entre europeos y no europeos, comunitarios y no comunitarios, nacionales y no nacionales; siendo estos últimos, los no nacionales ni comunitarios europeos, a quienes van dirigidas estas tecnologías de gobierno.

Se produce de forma paralela a estas construcciones desde las políticas de integración una nacionalización de determinados aspectos culturales y consecuentemente una exclusión y extranjerización de otros aspectos culturales determinados como diferentes, como “no nacionales”. Un ejemplo claro lo vemos al analizar los discursos políticos que resaltan la importancia de los aspectos religiosos en los asuntos relacionados con la integración y la convivencia, porque se asume que este aspecto es uno de los marcadores que producen exclusión y discriminación. Pero si interpretamos la raíz de esta naturalización del conflicto, entendemos que continúa el predominio de la racionalidad cristiana-católica en estas políticas y como consecuencia se problematiza sutilmente la presencia de otras religiosidades. No nos sorprende entonces que el Islam aparezca en los discursos institucionales y ciudadanos como la religión más estigmatizada y otrificada. Esta racionalidad intrínseca en las políticas refuerza la construcción del Islam como religión extranjera en los imaginarios sociales, y por consecuencia la extranjerización de todas sus fieles. Entonces, y simplificando la cuestión, ¿deben las musulmanas integrarse en la sociedad española y andaluza en particular? La respuesta es clara y es no, pues la musulmanidad, a pesar de ser una condición de identidad nacional, no es una cuestión extranjerizante per-se, aunque desde algunos discursos se pueda vincular con esta idea de “no nacional”. Esto ha ocurrido sobre todo en los discursos culturalistas sobre integración. Sin embargo, a pesar de que aparentemente las cuestiones religiosas vinculadas con el Islam no necesiten incluirse en la categoría de “lo nacional”, desde algunos discursos de personas extranjeras y musulmanas se presenta cómo la práctica de su religiosidad es un factor que dificulta el proceso de integración para ellas. Por lo que parece que las tecnologías y estrategias institucionales desplegadas para una sociedad plurirreligiosa se muestran insuficientes e ineficaces.

Otro punto a destacar es la importancia otorgada a las mujeres en las políticas de integración, construyéndolas como uno de los principales objetos de intervención. Las mujeres se construyen desde estos dispositivos como las “cabeza de familia”, es decir, como las principales y últimas responsables de las dinámicas vinculadas a las migraciones (como las remesas, las reagrupaciones, etc.), pero también como las responsables de la organización y

la educación familiar. De esta manera se construye a las mujeres migrantes como protagonistas del proceso de acomodación a la vez que son problematizadas en términos de integración, generando medidas dirigidas a ellas específicamente.

Por tanto, y resumiendo, señalamos que el cómo se piensa a las migrantes musulmanas desde los dispositivos de poder estatales guarda una relación directa con los procesos de construcción y reconstrucción nacionales (Gil Araujo, 2010). Al pensarse principalmente como agentes culturales, la integración de estas personas se presenta como una preocupación nacional y cultural desde los dispositivos y estrategias de integración, y tanto la inmigración como “su” diversidad se naturalizan como cuestiones sobre las que hay que gestionar e intervenir desde la política. En rasgos generales, podemos decir que España se ha reconstruido como un Estado moderno, democrático, occidental, europeísta, blanco, católico (aunque pretendidamente laico) y homogéneo en términos culturales. Es desde estos planteamientos diferenciadores e interventores desde los que nacen las lógicas de funcionamiento del racismo institucional y estructural vinculados a las tecnologías de integración. La ciudadanía es pensada desde la pertenencia nacional, y las lógicas de pertenencia ciudadana atienden a procesos de racialización que determinan qué personas se encuentran acogidas por tal categoría y quiénes se mantienen en una “indefinición ciudadana”. Estas lógicas excluyentes, como venimos señalando, forman parte de las artimañas racistas del entramado político relacionado con la integración en España, y que vamos a continuar desgranando en los siguientes apartados.

1.4.2. Información y sensibilización como estrategia para combatir el racismo

El segundo de los presupuestos por el que se vincula otra forma de racismo a los dispositivos de integración refiere a la consideración y la predominancia de la idea por la que el racismo es pensado como consecuencia del desconocimiento y la no interrelación con las construidas como diferentes, como “otras”, por lo que la propuesta es generar medidas de información y sensibilización como estrategia no discriminatoria. Las acciones informadoras y de sensibilización son consideradas “buenas prácticas” dentro del marco de pensamiento nacional y supranacional, y también como herramientas útiles y necesarias para, por un lado, generar una visión positiva de la inmigración y, por otro, evitar el racismo y la discriminación, invisibilizando bajo esta lógica cualquier forma de racismo institucional y estructural. Por su parte, a nivel andaluz encontramos que la “sensibilización social” ha sido

una de las áreas de intervención que se han considerado transversalmente en todos los dispositivos como un proceso favorecedor para la integración.

Relacionado directamente con esto, con el desconocimiento y la escasez de relaciones, detectamos en los discursos analizados la atribución del surgimiento de los prejuicios y los estereotipos sobre ciertas colectividades como la causa principal de las expresiones racistas y discriminatorias. Este tipo de perspectivas señalan que los prejuicios y los estereotipos se constituyen a raíz de esa falta de conocimiento o de la desinformación sobre ciertas cuestiones, siendo éstos los principales males de las formas de racismo y discriminación que consideran se pueden dar en una sociedad, y que, por lo tanto, se piensa necesario intervenir con más información y sensibilización. De esta forma, no solo se invisibilizan las formas de (re)producción de las relaciones de poder, es decir, las formas de racismo estructural e institucional, sino que de cierta forma se atribuye la responsabilidad de las situaciones de discriminación y racismo a las acciones y pensamientos en un nivel individualizado, una especie de “recelo” en la mente de las personas. En este sentido, retomamos las consideraciones de Ture y Hamilton (1992) cuando diferencian entre una cara individual y visible del racismo de otra más encubierta e invisible, esta última originada por los poderes hegemónicos de la sociedad y que por su condición oculta no es castigada por los discurso de élite y por la opinión pública como ocurre con el primer tipo. En este sentido, podemos apuntar que la señalización desde los discursos de poder, desde los discursos de élite, del racismo visible como la única forma de racismo identificada como existente, y que se traduce en prejuicios y estereotipos, genera al mismo tiempo una invisibilización de los orígenes de esas formas de racismo, es decir, un ocultamiento de las formas intrínsecas del racismo institucional y estructural que caracteriza al Estado español y que operan a través de los diferentes niveles administrativos de gobierno.

Podemos señalar que las acciones dirigidas a informar y sensibilizar se concretan en campañas destinadas a la población inmigrante con el objetivo de informar sobre sus derechos, o en campañas de sensibilización a la ciudadanía para hacer hincapié en la “riqueza de la diversidad cultural”, y son impulsadas por alguno de los niveles político-administrativos (autonómico, regional o municipal) por un lado; pero también encontramos acciones dirigidas por organizaciones de la sociedad civil y encaminadas a un intercambio de conocimientos o a un mayor aprendizaje de una realidad social a través de encuentros sensibilizadores e informadores sobre una realidad concreta. Llama la atención la correlación que se establece en el primer caso desde las políticas, mediante la cual se da por hecho que un mayor

conocimiento de los derechos de la ciudadanía y una opinión más positiva de la inmigración pueden producir una reducción o una eliminación del racismo, nombrado como “discriminación por motivos de raza u origen étnico, religión o creencia, edad, orientación sexual y discapacidad” (Junta de Andalucía, 2014: 123). Es interesante, en este sentido, ver la facilidad con la que estas situaciones se representan como fácilmente solucionables con más información y más sensibilización, sin tener en cuenta también la existencia de opiniones políticamente correctas que guardan expresiones más sutiles del racismo y mucho menos cuestionar el racismo de los propios dispositivos y estrategias hacía las migrantes-extranjeras. La segunda de las estrategias observadas está llevada a cabo por organizaciones de la sociedad civil (algunas formadas por migrantes), y también es una estrategia que pretende rellenar el “hueco” de la desinformación o de la mala información. A pesar de que ambas estrategias tienen una buena intención de acercamiento y conocimiento de una realidad social para la reducción de las situaciones de racismo y discriminación, no siempre consiguen el objetivo que persiguen. Algunas veces estas estrategias consiguen lo contrario de lo que pretenden, llegando a reforzar los prejuicios y los estereotipos que esperaban combatir sobre determinadas colectividades migrantes. Un ejemplo de esto lo podemos observar en el evento que se realizó como acercamiento para conocer la cultura musulmana bajo el lema “Conoce el Ramadán”, organizado por la Agrupación Islámica de Granada y Cultura sin Rechazo, con la colaboración de la Fundación Euroárabe y el Ayuntamiento de Granada; donde la intención de acercamiento y conocimiento de la cultura musulmana visibilizó el rechazo de algunos sectores de población¹⁶². Otro ejemplo en este sentido que también hemos presenciado durante el trabajo de campo fue un evento realizado por una comunidad musulmana de Distrito Norte, donde en otro intento de acercamiento a la cultura musulmana lo que se despertó en algunos sectores de población fue la reafirmación del sentimiento de rechazo, es decir, una reafirmación de los pensamientos racistas e islamóforos.

No pretendo señalar con esto que las acciones de información y sensibilización sean totalmente inocuas, pero sí remarcar que no han de considerarse como la solución por excelencia a las situaciones de racismo. Además, también habría que analizar detenidamente las acciones que se desarrollan con pretensión sensibilizadora y para “paliar” la desinformación: qué tipo de enfoque tienen, qué tipo de información transmiten, para qué se considera relevante la transmisión de cierta información y otros cuestionamientos.

¹⁶² Para conocer mejor sobre este caso ver Martín-Godoy, P. (2018). Islam y espacio público: una aproximación etnográfico-virtual a la celebración de la ruptura del ayuno (Iftar) en Granada. *Horizontes Antropológicos*, 24 (52), pp. 75-100.

Ya que si los prejuicios y los estereotipos son considerados como aspectos de tal envergadura como para ser la fuente de todos los males relacionados con el racismo y la discriminación social, en lugar de activar acciones individualizadas y localizadas, se deberían plantear soluciones de carácter más estructural y estructurado, como a través del conocimiento del sistema educativo, ya que, siguiendo a Sami Nair (2016) en *Las llaves de la memoria*, “el prejuicio está basado en una falta de comprensión del pasado”, es decir, en una ausencia de memoria histórica.

1.4.3. Racismo epistémico en las políticas de integración a través del discurso de los valores

Finalmente, como tercer punto, encontramos que en el discurso político sobre los valores sociopolíticos hegemónicos aceptados se hace especialmente hincapié en “los valores democráticos”, “los valores constitucionales y estatutarios de España”, los “valores de la Unión Europea” o “europeos”, y los valores relacionados con los derechos fundamentales, como los valores que deben conocer y respetar las personas migrantes (Junta de Andalucía, 2014). Este discurso que vincula un amalgama de valores forzosa y pretendidamente conectados y compartidos, refuerza la idea que comentábamos anteriormente por la que las personas migrantes-extranjeras se piensan como las responsables del proceso de integración, pues al considerar los conocimientos y valores de la sociedad de destino como los válidos, consecuentemente se piensa y se dibuja desde los dispositivos de integración al resto de valores y conocimientos como “no válidos”. Esta visión asimilacionista que interpretamos en el discurso de los valores en las políticas de integración se encuentra sustentada en una racionalidad occidentalocéntrica, eurocéntrica y estadocéntrica, que traslada a los imaginarios de la ciudadanía la consideración de que son las migrantes “las que tienen que integrarse”, cuando ésta también está implicada en el proceso de acomodación. Esto genera una categorización y jerarquización no solo entre las autóctonas (nacionales) y las migrantes (no nacionales), también entre diversas construcciones de migrantes no nacionales.

El aprendizaje del español, por ejemplo, podemos entender que es una medida útil para el desarrollo de la vida cotidiana de las migrantes-extranjeras que no dominen este idioma, pero a nivel educativo e incluso laboral, podría ampliarse el abanico de idiomas considerados como méritos para la obtención de determinadas titulaciones o puestos de trabajo. No como hasta ahora priorizando y siendo más valorados meritocráticamente solo algunos idiomas por ser considerados europeos, como el caso del inglés, el francés o el alemán, sino dando

oportunidades a otros conocimientos que también son válidos y necesarios de utilizar en distintos ámbitos de la vida social. Esto está vinculado por supuesto con cómo se construyen las demandas del mercado laboral y las lógicas que entran en juego (neoliberalismo, mercado, colonialidad, etc.).

Esta culpabilización del Otro de la que venimos hablando y su no reconocimiento e infravaloración concuerda con las racionalidades de las políticas públicas destinadas a la integración que, como venimos viendo, otorga una mayor responsabilidad a la población migrante-extranjera; y que a pesar de presentar un discurso con tintes interculturales, los esfuerzos son mayores por asimilar a la población dentro de un marco lingüístico y de supuestos valores nacionales y europeos que por generar espacios interculturales de relación. De esta manera señalamos la inferiorización de los haceres y saberes de las personas construidas en base a las lógicas de otredad/alteridad generadas desde un marco de pensamiento nacional, mediante la asimilación de “ciertos valores “cívicos” y “políticos” pretendidamente universales dentro de la “peculiaridad” histórica europea; esto es, mediante su culturalización y la declaración de incompatibilidad de los (supuestos) valores de las construidas como Otras (Sebastiani y Martín-Godoy, 2020).

Esta forma de racismo epistémico, que presenta una razón o argumentación para determinar unos conocimientos como los válidos y verdaderos frente a unos otros, ha sido manifestado en alguno de los discursos analizados cuando se han expresado narrativas de migrantes-extranjeras y musulmanas relacionadas con la trasmisión de valores familiares y comunitarios relacionados con el Islam. La ausencia de espacios formales-institucionales que permitan la trasmisión de valores relacionados con el Islam se ha revelado como una barrera que dificulta la integración de las migrantes-extranjeras y musulmanas, que terminan generando otro tipo de resistencias y dinámicas sociales que, a ojos del racismo institucional, puede ser interpretado como un proceso de guetización.

Esta inferiorización refleja el racismo epistémico desde el que se articulan las diferentes disposiciones relacionadas a la integración en los diferentes niveles institucionales. Un racismo epistémico que forma parte del racismo estructural, no solo por la inferiorización de saberes, sino también por la ausencia de estructuras y recursos en pro de la diversidad social. Para entender este discurso de los valores es necesario prestar atención a las relaciones y dinámicas históricas coloniales, es decir, a la memoria histórica, cuestión que si no consideramos presenta limitaciones a la hora de teorizar y analizar el racismo en determinados contextos.

1.5. La integración en el terreno de la intervención: de viejas dinámicas a nuevos planteamientos

Como último apartado de la discusión plantearemos algunas reflexiones sobre cuestiones que han emergido en los discursos relacionados con la intervención en el terreno cuando se trata de activar dinámicas de integración y convivencia social.

Como hemos señalado en el segundo capítulo, la gestión de los servicios sociales destinados a la población inmigrante-extranjera se organiza mediante un sistema mixto de prestación de servicios entre entidades públicas y privadas (Gil Araujo, 2006a). Esta combinación, además de exigir una coordinación entre las diferentes entidades que no siempre se da, presenta un desfase de planteamientos entre las intenciones y las propuestas de la administración pública y las iniciativas impulsadas desde algunas de las asociaciones y organizaciones del Tercer Sector. Como por ejemplo la mermada bidireccionalidad implementada por las políticas frente a algunos planteamientos de intervención más globales e inclusivos que no solo consideran a la población migrante como objeto de intervención, sino como sujetos de acción. La escasa conexión entre las entidades de un mismo territorio también favorece la descoordinación, además de la segregación residencial y la exclusión social (Vecina Merchante, 2010).

La ausencia de transversalidad en las diferentes políticas públicas desarrolladas para los diferentes ámbitos (sanidad, educación, empleo, servicios sociales, etc.) es uno de los puntos emergentes de conflicto entre los discursos institucionales. Por ejemplo, trabajar temas como la inmigración, la igualdad de género, o la infancia de forma separada para/con determinadas colectividades, por un lado, fomenta la segregación, la discriminación y el conflicto entre entidades principalmente por la obtención de recursos financieros; y por otro, puede generar el sentimiento entre la población “no beneficiaria” de un desequilibrio en cuanto a la percepción de recursos. Cuestión que se refuerza con determinados prejuicios y estereotipos atribuidos a las personas migrantes y extranjeras que, como ya hemos señalado, también son fruto de una ausencia de memoria histórica. Esta cuestión, el trabajar de forma no transversal y sectorial, es una problemática estructural de todo el conjunto del engranaje destinado a la intervención en integración de migrantes, desde los planteamientos y enfoques destinados a la misma como las prácticas destinadas a tal fin, hasta la construcción de ciertas imágenes en el imaginario colectivo. Es decir, la ausencia de transversalidad política es una problemática

que surge de la articulación entre los planteamientos teórico-normativos y las aplicaciones prácticas dirigidas a la integración y gestión de la diversidad¹⁶³.

En esta conjugación entre teoría y práctica se pueden dar disociaciones o tendencias de cambio como se ha apreciado en alguno de los discursos institucionales analizados relacionados con el Proyecto de intervención. Los modos y prácticas de intervención tradicionales, es decir, aquellas que responden a una lógica mercantilizada de consumo de derechos sociales y de prestación de servicios públicos, han supuesto una barrera a la hora de plantear un paradigma diferente de intervención con la población construida como vulnerable y con necesidad de intervención. Los planteamientos del proyecto de intervención en el que he tenido la oportunidad de participar se han encontrado con el obstáculo de una rígida praxis institucionalizada en los diferentes niveles de gobierno y en las asociaciones del Tercer Sector. Pero puede ser que estemos presenciando un cambio de paradigma en la intervención sobre y con personas inmigrantes y extranjeras enfocada a la integración social, donde se priorice el trabajo comunitario y la creación de redes con el conjunto de la población, al menos en el contexto de la presente investigación. Pues el proyecto ya ha empezado a transformarse en un proceso ciudadano en el que la administración local “asume” parte de responsabilidad.

Como hemos señalado, el objetivo general planteado por el proyecto de intervención consistía en fomentar la convivencia ciudadana intercultural a través de las dinámicas comunitarias. Dinámicas entre los diferentes interlocutores principales: la ciudadanía, las profesionales y la administración. Como ya hemos planteado, algunos conflictos surgían por el cambio de paradigma en el planteamiento y modo de intervención que proponía este proyecto al respecto de otros ya desarrollados en los diferentes territorios de Norte. A diferencia de los proyectos tradicionales, éste apuesta por la transformación en un proceso social, es decir, el proyecto se transforma en una apuesta por parte de la administración y en un proceso sustentado por la misma a través de políticas públicas que generen dinámicas comunitarias. En este sentido, otro de los obstáculos que se han presentado a este planteamiento es la voluntad política de la administración pública. Una escasa voluntad para asimilar un qué y cómo hacer diferente al usual, al establecido, que implique un mayor compromiso y una mayor sensibilidad del trabajo para/con las diferentes poblaciones que

¹⁶³ Existen algunos trabajos que se centran en la transversalidad e interseccionalidad de las políticas públicas, como los relacionados con la igualdad de género (Expósito, 2012) o las de envejecimiento activo (Zunzunegui y Béland, 2010) entre otras.

habitan un territorio. Otras cuestiones que han funcionado como dificultades para el desarrollo de los procesos comunitarios, que ya fueron señaladas por Vecina (2010) en su estudio, son la escasa relación entre las ciudadanas y las asociaciones, y también y como consecuencia, la falta de representación de la heterogeneidad social en las asociaciones y organizaciones formales.

En relación al compromiso de las instituciones públicas y vinculado con la gestión de las políticas de vivienda o la urbanización de los territorios, han emergido tanto la distribución residencial y de infraestructura urbana como las dinámicas de poder ‘sobre’ y ‘de’ los territorios en la configuración de las interacciones y en el desarrollo de las relaciones sociales. La distribución residencial y urbana de los territorios –viviendas, parques, carreteras, descampados, etc.- y la distribución de las diferentes infraestructuras que se encuentran en los territorios –escuelas, centros de salud y demás servicios y recursos públicos- generan desigualdades entre las poblaciones, tanto entre las personas que habitan los barrios de Distrito Norte como entre las personas que habitan los diferentes distritos y barrios de la ciudad; e influyen directamente en cómo se construyen los territorios en los imaginarios sociales y las relaciones cotidianas. Además de las cuestiones estructurales que venimos señalando, dependiendo de las formas de interacción social, si son más numerosas e intensas o menos, entre los diferentes grupos de autóctonas y migrantes, se “determinará el cierre o la apertura e integración social de los diferentes grupos” (Vecina Merchante, 2010: 231). Es decir, si la interacción social es escasa es más propicio el rechazo y la desconfianza que un mayor acomodamiento mutuo.

Al mismo tiempo, esta configuración de los barrios determina con fuerza un sentimiento de pertenencia que es mayor hacia el barrio habitado en particular que hacia el distrito en general. Considerando que unos barrios del Distrito Norte son más estigmatizados que otros, puede ser una consecuencia directa tal identificación. Pero como sabemos, la construcción de identidades es mucho más compleja y supone un sentimiento de pertenencia basado en una heterogeneidad de aspectos, como por ejemplo los relacionados con el parentesco, el origen, la nacionalidad, la identificación religiosa, o como hemos señalado, vinculado con los territorios que se habitan. En este sentido, “lo que está en juego en la inmigración” es formar parte de la ciudad (Sayad, 2008: 105). Por otro lado, y en cuanto los estereotipos construidos desde fuera de los territorios de Norte, lo que podríamos denominar “estereotipos externos”, podemos señalar que se estigmatiza mayormente al distrito en su conjunto en lugar de una identificación y estigmatización por barrios; sin embargo, los “estereotipos internos” se

construyen en relación a la pertenencia barrial, dependiendo del barrio que se habite se atribuye a la población unas características positivas como “trabajadores” o “tranquilos”, o unas características negativas como “delincuentes” o “drogadictos”. Además, la segregación espacial y social producida en los espacios públicos, que como venimos señalando se encuentra influenciada por la distribución urbana y de recursos pero también por las relaciones de poder, refuerza un distanciamiento de las relaciones sociales entre diferentes grupos o colectivos; o dicho de otro modo, genera relaciones de discriminación entre colectivos. Por ello no es de extrañar que las diferentes interacciones y relaciones se identifiquen en los discursos analizados dentro de un marco de coexistencia.

Estas relaciones de discriminación y coexistencia son cuestiones estructurales, pero también se encuentran sostenidas, como venimos señalando, por los diferentes prejuicios y estereotipos sobre ciertas poblaciones que circulan en los imaginarios sociales. Como hemos visto, ‘lo políticamente correcto’ se establece como el principio socialmente aceptado del prejuicio racista, esto sería el racismo “permitido”; por ejemplo, se demuestra un paternalismo políticamente correcto tanto en los discursos institucionales como ciudadanos hacia las poblaciones de inmigrantes y negros en general, y de senegaleses en particular; y por otro lado, un recelo y desconfianza hacia la población que se construye como árabo-musulmana. Y ambos prejuicios racistas se normalizan discursivamente. Aspectos como el color de piel, la nacionalidad atribuida o la religiosidad visible interaccionan a la hora de construir estereotipos y prejuicios sobre las personas extranjeras y musulmanas. En otras palabras, la negritud, la extranjería y la religiosidad suelen considerarse aspectos “de un mismo bando”, y bajo este cóctel de prejuicios la población musulmana y extranjera es la más racializada.

Algunos de estos prejuicios y estereotipos que hemos detectado guardan relación con la culpabilización de la figura de la migrante-extranjera¹⁶⁴, con el no reconocimiento o infravaloración de las capacidades y habilidades del Otro, con la construcción de la figura del moro o la mora presentada como la máxima de la otrificación y la alterización, o con la extranjerización del Islam (y como consecuencia la nacionalización de las religiones). También encontramos otros prejuicios más tradicionales como los que vinculan al Islam y sus fieles con el terrorismo o con la delincuencia, la opresión, y la radicalización del machismo

¹⁶⁴ La culpabilización suele aparecer por no aprender “bien” el idioma, por los comportamientos en los espacios públicos, por los ‘supuestos’ comportamientos en el espacio privado, por no pasar desapercibida; en definitiva, por no “integrarse”.

(Abd al-Jabiri, 1994; Fekete, 2004; el-Madkouri Maataoui, 2006; Kundnani, 2007; Martín Muñoz y Grofoguel, 2012). Todo esto formando un cóctel molotov de formas de racismo que estalla en los discursos y prácticas cotidianas principalmente con tintes islamófobos y arabófobos muy a la vista. Todas estas lógicas beben de los residuos del colonialismo, y por ello determinadas lenguas y religiones son reconocidas y aceptadas dentro del pensamiento nacional y otras son consideradas barreras para la integración.

No solo los discursos sobre prejuicios y estereotipos señalados hasta ahora han emergido en el análisis del discurso sobre integración y convivencia, sino también otras construcciones discursivas desarrolladas sobre lógicas racistas como la islamofobia, la arabofobia o la morofobia. Por ejemplo, no solo se percibe al Islam como la antítesis del mundo occidental moderno, sino que se atribuyen ciertas cualidades y vinculaciones a colectividades simplemente por el aspecto y la apariencia más visible. Estas formas de racismo responden de forma muy similar a la lógica biologicista-clásica del racismo. Otra de las características discursivas de las nuevas formas de racismo la podríamos llamar ‘racismo selectivo’, por la cual existe un rechazo generalizado hacia determinados grupos o colectividades, pero una aceptación y valoración de estos grupos cuando forman parte de las redes sociales cercanas, como conocidas, amigas o vecinas. Esto aparece en los discursos como una justificación a la negación del racismo.

En definitiva podemos apuntar, según la investigación realizada, que las racionalidades que subyacen a las políticas de integración generan que los dispositivos de integración se encuentren impregnados de un racismo sutil que bebe de las dinámicas y relaciones coloniales y que se normaliza en la práctica social como algo natural a la presencia migratoria y no cristiana bajo los cánones de lo políticamente correcto. Esto responde a la construcción identitaria hegemónica de un nosotros-nacional, que excluye y extranjeriza todo lo que no considera perteneciente a tal categoría. En este sentido, las tecnologías de gobierno dirigidas a la integración o a la gestión de la diversidad cultural se interpretan como herramientas político-ideológicas de la nación para mantener cierto orden, seguridad y control social.

BIBLIOGRAFIA

Abd al-Jabiri, M. (1994). La imagen del Islam en los medios de comunicación occidentales. . En Bodas Barea, J., y Dragoevich, A. (eds.). *El Mundo Árabe y su imagen en los medios* (pp. 172-187). Madrid: Editorial Comunica.

Abu-Shams, L. (2008). La alimentación como signo de identidad cultural entre los inmigrantes marroquíes. *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 30, 177-193.

Adlbi Sibai, S. (2010). Jóvenes universitarias musulmanas en Madrid: identidad y convivencia. *Revista Española de Educación Comparada*, (16), 357-392.

Adlbi Sibai, S. (2016). *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Madrid: Akal

Agrela Romero, B. (2006). Análisis antropológico de las políticas sociales dirigidas a la población inmigrante (Tesis doctoral). Universidad de Granada, Granada.

Agrela Romero, B., y Dietz, G. (2005). Emergencia de regímenes multinivel y diversificación público-privada de la política de inmigración en España. *Migración Y Desarrollo*, (4), 20–41.

Almutafilm. (Productora). (2016). Las llaves de la memoria. VIMEO.

Alonso, L. E. (2003). Sujeto y discurso: el lugar de la entrevista abierta en las prácticas de la sociología cualitativa. En L. E. Alonso. *La mirada cualitativa en sociología: Una aproximación interpretativa*. (pp. 67-90). Madrid: Fundamentos.

Álvarez Veinguer, A., Arribas Lozano, A. y Dietz, G. (2020). Investigaciones en movimiento. Etnografías colaborativas, feministas y decoloniales. Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20201216092831/Investigaciones-en-movimiento.pdf>

Aparicio Gómez, R. (2005). ¿Qué es eso que llamamos integración? *Tiempo de Paz*, (76), 37–47.

Arigita, E. (2010). Muslim Organisations and State Interaction in Spain: Towards a More Pluralistic Representation? In *Muslim Organisations and the State – European Perspectives* (pp. 73–92).

Ayuntamiento de Granada. (28 de Febrero de 2020). Derechos Sociales, Educación y Accesibilidad: Personas inmigrantes. Recuperado de <https://www.granada.org/inet/bsocial12.nsf/inmigrantes?openpage>

- Balibar, É. (1991). “¿Existe el neorracismo?” En I. Wallerstein y É. Balibar (Eds.), *Raza, Nación, y Clase*. Madrid: Iepala, 31-48.
- Beraza, M. A. Z. (2002). Situación de la convivencia escolar en España: políticas de intervención. *Revista interuniversitaria de Formación del Profesorado*, (44), 139-174.
- Bhambra, G. K. (2007). Sociology and Postcolonialism: Another “Missing” Revolution? *Sociology*, 41(5), 871–884. <http://doi.org/10.1177/0038038507080442>
- Bhambra, G. K. (2016). Postcolonial Reflections on Sociology. *Sociology*, 50(5), 960–966. <http://doi.org/10.1177/0038038516647683>
- Blanco, C. (2000). *Las migraciones contemporáneas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Blanco, C. (2001). La integración de los inmigrantes. Fundamentos para abordar una política global de intervención. *Migraciones*, 10, 207–248.
- BOE-A-2002-19484. (2002). *Ley 36/2002, de 8 de octubre, de modificación del Código Civil en materia de nacionalidad*. Jefatura del Estado. Recuperado de <https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-2002-19484>
- BOE-A-2007-5825. (2007). *Ley Orgánica 2/2007, de 19 de marzo, de reforma del Estatuto de Autonomía para Andalucía*. Jefatura del Estado. Recuperado de <https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-2007-5825>
- BOE-A-2009-18898. (2009). *Instrumento de Ratificación del Tratado por el que se modifican el Tratado de la Unión Europea y el Tratado Constitutivo de la Comunidad Europea, hecho en Lisboa el 13 de diciembre de 2007*. Jefatura del Estado. Recuperado de <https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-2009-18898>
- BOE-A-2009-19949. (2009). *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*. Jefatura el Estado. Recuperado de <https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-2009-19949>
- Borrás Rodríguez, A. (1998). La sociedad europea multicultural: la integración del mundo islámico. En *El islam jurídico y Europa: derecho, religión y política* (pp. 163-198). Icaria.
- Burgess, E. W., y Park, R. (1921). Introduction to the Science of Sociology. *American Journal of Sociology*, 27(3), 393-394.

Cachón Rodríguez, L. (2008). La integración de y con los inmigrantes en España: debates teóricos, políticas y diversidad territorial. *Política Y Sociedad*, 45, 205–235. Recuperado de <http://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/23290>

Carrera, S. (2006). Programas de integración para inmigrantes: una perspectiva comparada en la Unión Europea. *Migraciones*, 20, 37–73.

Casa Árabe-IEAM. (2007). *Musulmanes en la Unión Europea: Discriminación e Islamofobia. 1.*

Castilla Segura, J. (2011). Las ATAL: una experiencia andaluza de atención al alumnado de nueva incorporación de origen extranjero. En F. J. García Castaño y N. Kressova (Coords.). *Actas del I Congreso Internacional sobre Migraciones en Andalucía*. 503-512. Granada: Instituto de Migraciones. ISBN: 978-84-921390-3-3.

CIS. (2017). Estudio nº 3194. Redes Sociales (I) / Religión (III) (ISSP). Recuperado de http://www.cis.es/cis/export/sites/default/-Archivos/Marginales/3180_3199/3194/es3194mar.pdf

CIS (2019). *Estudio nº 3261 del Barómetro de Septiembre de 2019*. Recuperado de http://www.cis.es/cis/export/sites/default/-Archivos/Marginales/3260_3279/3261/es3261mar.pdf

Clifford, J. (1995). *Dilemas de la cultura Antropología. Literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Gedisa.

COM(2016) 377 final. (2016). *Comunicación de la comisión al Parlamento Europeo, al Consejo, al Comité Económico y Social Europeo y al Comité de las Regiones. Plan de Acción para la Integración de los Nacionales de Terceros Países*. Bruselas: Comisión Europea. Recuperado de <https://ec.europa.eu/transparency/regdoc/rep/1/2016/ES/1-2016-377-ES-F1-1.PDF>

COM(2011) 455 final. (2011). *Comunicación de la Comisión al Parlamento Europeo, al Consejo, al Comité Económico y Social Europeo y al Comité de las Regiones. Agenda Europea para la Integración de los Nacionales de Terceros Países*. Bruselas: Comisión Europea. Recuperado de <https://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=COM:2011:0455:FIN:ES:PDF>

COM(2010) 2020 final. (2020). EUROPA 2020 Una estrategia para un crecimiento inteligente, sostenible e integrador. Recuperado de <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/ALL/?uri=celex:52010DC2020>

Constitución Española. Boletín Oficial del Estado, 29 de diciembre de 1978, núm. 311, pp. 29313 a 29424. Recuperado de <https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-1978-31229>

Contini, P. (2015). *Culturas de convivialidad y súper-diversidad* (Tesis doctoral). Universidad de Granada, Granada.

Cea D'Ancona, M. (2002). La medición de las actitudes ante la inmigración: evaluación de los indicadores tradicionales de 'racismo'. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 99 (2), 87-111.

De la Fuente, M. (2006). *La argumentación en el discurso periodístico sobre inmigración*,(tesis doctoral). Universidad de León, León.

De Lucas, J. (2003). Inmigración y ciudadanía: visibilidad, presencia, pertenencia. *Anales de la cátedra Francisco Suárez*, 37, 81-103. doi:10.30827/acfs.v37i0.1087

De Lucas, J. (2015). *Mediterráneo: el naufragio de Europa*. Valencia: Tirant Humanidades.

De Lucas, J. (2016). Refugiados: preguntas y respuestas ante una crisis que no es coyuntural. *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, 132, 27-30.

Delgado, M. (2006). Círculos virtuosos. Nuevos lenguajes para la exclusión social. *Flujos migratorios y su (des) control. Puntos de vista interdisciplinarios*, 1-24.

DePalma, R., y Cruz López, L. (2014). The hijab and the integration of the muslim other in Spanish schools. *Policy Futures in Education*, 12(1), 163-174.

Dietz, G. (2002). Mujeres musulmanas en Granada: discursos de formación de comunidad, exclusión de género y discriminación etno-religiosa. En *La inmigración en España: contextos y alternativas* (pp. 381-394). Laboratorio de Estudios Interculturales.

Dietz, G. (2008). La educación religiosa en España: ¿Contribución al diálogo intercultural o factor de conflicto entre religiones? *Estudios Sobre Las Culturas Contemporáneas*, 14(28), 11-46.

Dietz, G. (2009). El paradigma de la diversidad cultural: tesis para el debate educativo. En COMIE (ed.), IX Congreso Nacional de Investigación Educativa: Conferencias Magistrales (pp. 297-347). México, D.F.: Consejo Mexicano de Investigación Educativa, A.C. Dietz,

Dietz, G. (2012). Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación: una aproximación antropológica. México: Fondo de Cultura Económica.

El-Madkouri Maataoui, M. (2006). El Otro entre Nosotros: el musulmán en la prensa. En *Medios de comunicación e inmigración*. Murcia, Convivir sin racismo, 96-133.

European Commission. (2020). Legal migration and Integration. Migration and Home Affairs. Recuperado de https://ec.europa.eu/home-affairs/what-we-do/policies/legal-migration_en

European Commission. (12 de Enero de 2020). European web site on integration. Migrant Integration Information and good practices. Governance of Migrant Integration in Spain. Recuperado de <https://ec.europa.eu/migrant-integration/governance/spain>

Expósito Molina, C. (2012). ¿ Qué es eso de la interseccionalidad? Aproximación al tratamiento de la diversidad desde la perspectiva de género en España. *Investigaciones feministas*, 3, 203-222.

Falcón, C. M. (2013). GARCÍA CASTAÑO, F. J. y OLMOS ALCARAZ, A. (eds.): Segregaciones y construcción de la diferencia en la escuela. *Migraciones. Publicación Del Instituto Universitario De Estudios Sobre Migraciones*, (34). Recuperado a partir de <https://revistas.comillas.edu/index.php/revistamigraciones/article/view/2253>

Favell, A. (2003). Integration nations: The nation-state and research on immigrants in Western Europe. *Comparative social research*, 22, 13-42.

Favell, A. (2006). The nation-centered perspective. *Dialogues on migration policy*, 45-56.

Favell, A. (2014). *Immigration, integration and mobility: New agendas in migration studies: Essays 1998-2014*. Colchester: ECPR.

Fekete, L. (2004). Anti-Muslim racism and the European security state. *Race and Class*, 46(1), 3-29.

Fernández Suárez, B. (2015a). *La institucionalización (débil) de las políticas de integración de los inmigrantes. Análisis comparado de Andalucía, Cataluña y Madrid*. Universidade da Coruña.

Fernández Suárez, B. (2015b). El discurso político de integración de los inmigrantes en el nivel regional en España : la división entre políticas de identidad y políticas sociale. *TOMO*, (26).

Fernández Suárez, B. (2018). *La alteridad domesticada. La política de integración de inmigrantes en España: Actores y territorios*. Barcelona: Bellaterra.

Foucault, M. (2006). *Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Collège de France: 1977-1978*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

García Castaño, F. J. (1996). Diversidad de culturas y clase social. Una aproximación conceptual con consecuencias para el estudio de las migraciones. En *II Jornadas Educación para la Diversidad*.

García Castaño, F. J., y Olmos Alcaraz, A. (2010). La promoción de la plena integración de los extranjeros por parte de las administraciones públicas: ¿una protección legal para la construcción de una sociedad multicultural. *Protección jurídico-social de los trabajadores extranjeros*, 111-117.

García Castaño, F.J. y Granados, A. (2002). Inmigración, educación e interculturalidad. En: AA.VV. *Rumbo a la interculturalidad en la educación* (pp.63-96). México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

García Castaño, F. J., Álvarez, A., & Rubio, M. (2011). Prismas trasescalares en el estudio de las migraciones. *Revista de Antropología Social*, 20, 203-228.

García García, J.L. (2000). Informar y narrar: el análisis de los discursos en las investigaciones de campo. *Revista de Antropología Social*, 9, 75-104.

García Juan, L. (2014). *Las medidas de integración de los inmigrantes en la Unión Europea. El modelo competencial y los diferentes enfoques territoriales en el sistema español*. Tesis doctoral. Universidad de Valencia.

García Juan, L. (2015). Medidas y condiciones de integración de inmigrantes: Una propuesta europea difícil. *Migraciones*, 38, 87-110.

García-Vázquez, S. (2013). El derecho a la libertad religiosa y el uso del velo islámico. Marco constitucional, normativo y jurisprudencial. *Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña*, 17, 371-408.

Garreta Bochaca, J. (2000). Inmigrantes menores de edad en Cataluña: un reto para las instituciones educativas. *Revista de educación*, 2000, núm. 322, p. 81-104.

Garreta Bochaca, J. (2002). Inmigrantes musulmanes en una sociedad «laica»: procesos de creación, consolidación y retos de futuro de las mezquitas. *Papers: revista de sociologia*, (66), 0249-268.

Garreta Bochaca, J. (2019). Inmigrantes musulmanes en Cataluña. *Revista Internacional de Sociología*, 58(25), 151-176.

Giddens, A. (1986). The nation-state and violence. *Capital & Class*, 10(2), 216-220.

Gil Araujo, S. (2002). Políticas públicas como tecnologías de gobierno: las políticas de inmigrantes y las figuras de la inmigración. En *Políticas sociales y estado de bienestar en España: las migraciones. Informe 2002* (pp. 147-192). Fundación Hogar del Empleado. Centro de Investigación para la Paz.

Gil Araújo, S. (2006a). *Las argucias de la integración. Construcción nacional y gobierno de lo social a través de las políticas de integración de inmigrantes. Tesis doctoral*. UCM. Recuperado de http://www.flacsoandes.edu.ec/web/imagesFTP/6670.tesis_sandra.pdf

Gil Araújo, S. (2006b). Las políticas de integración de inmigrantes en el contexto español. Entre la normalización y el derecho a la diferencia. En Vidal, Fernando (ed.) *Exclusión social y Estado de Bienestar en España, FUHEM-ICARIA, Madrid, 2006*.

Gil Araújo, S. (2009). La gestión de la cuestión nacional: España y Cataluña en perspectiva. En *Políticas y gobernabilidad de la Inmigración en España* (pp. 227-246). Ariel.

Gil Araújo, S. (2010). Una propuesta teóricometodológica para el análisis de las políticas migratorias, 1–29. Recuperado de <https://conicet-ar.academia.edu/SandraGilAraujo>

Gil Araújo, S. (2018a). Las políticas migratorias como herramientas de construcción social. Categorías en disputa. Parte III. *Revista Temas de Antropología Y Migración*, (10).

Gil Araújo, S. (2018b). Narrativas sobre la nación en las políticas de integración de inmigrantes. El legado de Abdelmalek Sayad. En G. Avallone y E. Santamaría. (Coords.). *Abdelmalek Sayad: una lectura crítica Migraciones, saberes y luchas (sociales y culturales)* (pp. 111–131). Madrid.

Gil Araujo, S., Santi, S., y Jaramillo, V. (2017). Externalización del control migratorio y políticas de migración familiar en Europa: instrumentos para un gobierno deslocalizado de la migración. *Migraciones, Estados y Políticas. Cambios y continuidades en América del Sur Lugar: La Paz*, 197-214.

- Gil Araujo, S., y Yufra, L. C. (2018). La integración en el campo de las migraciones. Notas sobre el contexto europeo. *Revista Temas de Antropología y Migración*, (10), 86-93.
- Gilroy, P. (2008). Después del imperio. *Emigración, xenophobia y diversidad cultural*. Barcelona: Ensayo Tusquets Editores.
- Gobierno de España. (19 de Diciembre de 2019). Portal de Inmigración. Recuperado de <http://extranjeros.inclusion.gob.es/>
- Gobierno de España. (2015). *Observatorio del Pluralismo Religioso en España. Explotación de datos. Directorio de lugares de culto*. Ministerio de Justicia. Recuperado de http://www.observatorioreligion.es/upload/50/63/Explotacion_Directorio_Junio_2015.pdf
- Gobierno de España. (2016). *Observatorio del Pluralismo Religioso en España. Explotación de datos. Directorio de lugares de culto*. Ministerio de Justicia. Recuperado de http://www.observatorioreligion.es/upload/71/94/Explotacion_Directorio_junio_2016.pdf
- Gobierno de España. (2017). *Observatorio del Pluralismo Religioso en España. Explotación de datos. Directorio de lugares de culto*. Ministerio de Justicia. Recuperado de http://www.observatorioreligion.es/upload/87/99/Explotacion_Directorio_junio_2017.pdf
- Gobierno de España. (2018). *Observatorio del Pluralismo Religioso en España. Explotación de datos. Directorio de lugares de culto*. Ministerio de Justicia. Recuperado de http://www.observatorioreligion.es/upload/88/77/Explotacion_Directorio_junio_2018.pdf
- González Alcantud, J. A. (2008). Lo moro revisitado. Dimensión estética, diversidad cultural, función crítica, fantasma social. *Revista Internacional de Filosofía Política*, n. 31, p. 29-48, 2008.
- Gordon, M. (1964). *Assimilation in American life the role of race, religion, and national origins*. New York: Oxford University Press.
- Gregorio Gil, C. (2014). Traspasando las fronteras dentro-fuera: Reflexiones desde una etnografía feminista. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, 9(3), 297-322.
- Grosfoguel, R. (2004). "Race and ethnicity or racialized ethnicities?: Identities within Global Coloniality". *Ethnicities* 4(3), 315–36. doi:10.1177/1468796804045237.
- Grosfoguel, R. (2011). Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales. *Tabula Rasa: Revista de Humanidades*, 14, 541–555.

- Grosfoguel, R. (2012). Islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales. En Martín Muñoz, G. y Grosfoguel, R. (eds.). *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos* (pp. 47-60). Madrid: Casa Árabe.
- Guber, R. (2009). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- Guilherme, M., y Dietz, G. (2014). Diferencia en la diversidad: perspectivas múltiples de complejidades conceptuales multi, inter y trans-culturales. *Estudios Sobre Las Culturas Contemporaneas*, XX(40), 13–36.
- Gutiérrez del Moral, M. J. (2020). El velo islámico ¿una causa de discriminación?. Especial referencia a su uso en la escuela, en la documentación de identificación y en el ámbito judicial. *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, 36.
- Hale, C. R. (2008). "Introduction", en Ch. R. Hale (ed.) *Engaging contradictions: theory, politics, and methods of activist scholarship*, Berkeley, University of California Press, 1-28
- Hammersley, M., y Atkinson, P. (1994). ¿Qué es la etnografía?. *Etnografía. Métodos de investigación*, 36.
- Hansen, P. (2002) European integration, European identity and the colonial connection. *European Journal of Social Theory*, 5(4), 483–498.
- Henríquez, G., y Barriga, O. (2003). La presentación del objeto de estudio. *Cinta de Moebio. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, (17).
- Herrera, E. (1994). Reflexiones en torno al concepto de integración en la sociología de la inmigración. *Papers: revista de sociologia*, (43), 71-76.
- Herzog, T. (2006). *Vecinos y extranjeros: hacerse español en la Edad Moderna*. Alianza editorial.
- Hesse, B. (2004). Discourse on Institutional Racism: the genealogy of a concept.pdf. *Institutional in Higher Education*, 131–147. <http://doi.org/10.1038/nclimate1185>
- Hobsbawm, E. (1992). Introduction: Inventing Traditions. En E. Hobsbawm y T. Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press
- Huntington, S. P. (1993). The clash of civilizations. *Foreign affairs*, 72(3), 22-49.
- Huntington, S. P. (1998). El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial. *Cuadernos de estrategia*, (99), 239-248.

Ibáñez, J. (Ed.). (1998). *Nuevos avances en la investigación social: la investigación social de segundo orden*. Anthropos Editorial.

Illamola Dausà, M. (2011). Los Principios Básicos Comunes como marco de la política de integración de inmigrantes de la Unión Europea y su incorporación en la política española de inmigración. *Revista de Derecho Comunitario Europeo*, 15(38), 155–182.

Ilich, I. (2011). *La convivencialidad*. Barcelona: Virus editorial.

INE. (2004). *Principales series de población desde 1998. Población por comunidades, edad (grupos quinquenales), Españoles/Extranjeros, Sexo y Año*. Recuperado de <https://www.ine.es/jaxi/Datos.htm?path=/t20/e245/p08/10/&file=02005.px#!tabs-tabla>

Inglehart, R., y Norris, P. (2003). The True Clash of civilizations. *Foreign Policy*, (135), 62–70.

Izquierdo Escribano, A. (1994). La opinión pública española ante los inmigrantes árabes. En Bodas Barea, J., y Dragoevich, A. (eds.). *El Mundo Árabe y su imagen en los medios* (pp. 194-204). Madrid: Editorial Comunica

Izquierdo Escribano, A. (1996). *La inmigración inesperada: La población extranjera en España, 1991-1995*. Editorial Trotta.

Junta de Andalucía. (2006). *2 Plan Integral para la Inmigración en Andalucía 2006-2009*. Consejería de Gobernación. Dirección General de Coordinación de Políticas Migratorias. Recuperado de https://www.juntadeandalucia.es/export/drupaljda/1_1841_ii_plan_inmigracion_0_0.pdf

Junta de Andalucía. (2014). *III Plan Integral para la Inmigración en Andalucía Horizonte 2016*. Consejería de Turismo, Regeneración, Justicia y Administración Local. Recuperado de <https://www.juntadeandalucia.es/organismos/turismoregeneracionjusticiayadministracionlocal/consejeria/sobre-consejeria/planes/detalle/52533.html>

Junta de Andalucía (20 de Enero de 2020). Informe sobre Esfuerzo de Integración de personas extranjeras. Consejería de la Presidencia, Administración Pública e Interior. Recuperado de <https://www.juntadeandalucia.es/organismos/presidenciaadministracionpublicaeinterior/areas/politicas-migratorias/informe-integracion.html>

Junta de Andalucía (23 de Enero de 2020). Foro Andaluz de la Inmigración. Consejería de la Presidencia, Administración Pública e Interior. Recuperado de

<https://www.juntadeandalucia.es/organismos/presidenciaadministracionpublicaeinterior/areas/politicas-migratorias/participacion/paginas/foro-andaluz-inmigracion.html>

Junta de Andalucía (23 de Enero de 2020). Foros Provinciales de la Inmigración. Consejería de la Presidencia, Administración Pública e Interior. Recuperado de <https://www.juntadeandalucia.es/organismos/presidenciaadministracionpublicaeinterior/areas/politicas-migratorias/participacion/paginas/foros-provinciales-inmigracion.html>

Junta de Andalucía (23 de Enero de 2020). Observatorio Permanente Andaluz de las Migraciones. Consejería de Turismo, Regeneración, Justicia y Administración Local. Recuperado de <http://www.juntadeandalucia.es/justiciaeinterior/opam/es>

Khader, B. (1994). El imaginario colectivo occidental sobre Oriente. En Bodas Barea, J., y Dragoevich, A. (eds.). *El Mundo Árabe y su imagen en los medios* (pp. 82-102). Madrid: Editorial Comunica

Kostova Karaboytcheva, M. (2006). Una evaluación del último proceso de regularización de trabajadores extranjeros en España (febrero-mayo de 2005). Un año después. *Boletín Elcano*, (84), 14. Recuperado de <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2012/8864.pdf>

Kundnani, A. (2007). Integrationism: the politics of anti-Muslim racism. *Race and Class*, 48(4), 24-44.

Kymlicka, W., y Norman, W. (1994). Return of the citizen: A survey of recent work on citizenship theory. *Ethics*, 104(2), 352-381.

Lacomba Vázquez, J. (1996). Identidad y religión en inmigración: a propósito de las estrategias de inserción de los musulmanes senegaleses. *Alternativas. Cuadernos de Trabajo Social*, N. 4 (octubre 1996); pp. 59-76.

Lacomba Vázquez, J. (2000). La inmigración musulmana y el islam institucionalizado: la figura de los imames inmigrados. *Migraciones. Publicación del Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones*, (7), 155-193.

Lacomba Vázquez, J. (2001). *El Islam inmigrado: transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas* (Vol. 13). Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Dirección General de Bellas Artes y Bienes Culturales, Subdirección General de Museos Estatales.

Lacomba Vázquez, J. (2005). La inmigración musulmana en España. Inserción y dinámicas comunitarias en el espacio local. *Migraciones*, 18, 47-76.

- Lacomba Vázquez, J. (2009). *Inmigrantes y musulmanes: exclusión e integración en el nuevo medio*.
- Lacomba Vázquez, J. (2018). Inmigrantes senegaleses, Islam y cofradías. *Revista Internacional de Sociología*, 59(29), 163-187.
- Lalana, E. D. T. (2011). Educación Democrática y Ciudadanía Multicultural: El reaprendizaje de la Convivencia¹. En F. J. García Castaño y S. Carrasco Pons. *Población inmigrante y escuela: conocimientos y saberes de investigación*. Instituto de Formación del Profesorado, Investigación e Innovación Educativa (IFIIE). 53-80.
- Laparra, M., y Martínez de Lizarrondo, A. (2003). Integración y políticas de integración. En Laparra, M. *Extranjeros en el purgatorio. Integración social de los inmigrantes en el espacio local*. Barcelona: Bellaterra, 21-60.
- Lewis, J. R. (1990). Savages of the seas: Barbary captivity tales and images of Muslims in the early republic. *Journal of American Culture*, 13(2), 75-84.
- López Pich, P. (2007). La política de integración de la Unión Europea. *Migraciones*, 22, 221–256.
- López Sala, A. (2005). *Inmigrantes y Estados: la respuesta política ante la cuestión migratoria*. Barcelona: Anthropos.
- Lube Guizardi, M. (2014). Migración, integración y nacionalismo: reflexiones para una ciudadanía inclusiva. *Migraciones*, 35, 43–70.
- Lugones, M. (2010). Colonialidad y género. En H. Cairo y R. Grosfoguel (et al.). *Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa: Un diálogo Europa - América Latina*. Madrid: IEPALA
- Malgesini, G., y Giménez, C. (2000). *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Malinowski, B. (1926). Myth in primitive society. *Kegan Paul, London*, 29.
- Martín-Godoy, P. (2018) Islam y espacio público: una aproximación etnográfico-virtual a la celebración de la ruptura del ayuno (Iftar) en Granada. *Horizontes Antropológicos*, (52), 75-100

- Martín Muñoz, G. (1994). El imaginario español sobre el Islam y el Mundo Árabe y su influencia en los medios de comunicación. En Bodas Barea, J., y Dragoevich, A. (eds.). *El Mundo Árabe y su imagen en los medios* (pp. 279-283). Madrid: Editorial Comunica.
- Martín Muñoz, G. (2012). La islamofobia inconsciente. En Martín Muñoz, G. y Grosfoguel, R. (eds.). *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos* (pp. 35-46). Madrid: Casa Árabe.
- Martín Muñoz, G., y Grosfoguel, R. (Eds.). (2012). *La islamofobia a debate: la genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos*. Casa Árabe.
- Martínez Chicón, R. (2011). Aprendiendo a gestionar la diversidad en las administraciones públicas. En F. J. García Castaño y N. Kressova. (Coords.). *Actas del I Congreso Internacional sobre Migraciones en Andalucía*. 753-760. Granada: Instituto de Migraciones. ISBN: 978-84-921390-3-3.
- Martínez Chicón, R. (2012). Inmigración extranjera, Políticas de integración y Planes integrales: El caso de Andalucía. En *Área 2 Políticas Migratorias. Actas del VII Congreso de Migraciones Internacionales en España*. 492-509. Bilbao
- Martínez de Lizarrondo Artola, A., Rinken, S., Moreno Márquez, G., y Godenau, D. (2016). La integración del colectivo inmigrante en las regiones españolas. *Papers*, 101(3), 289–313.
- Mayblin, L. (2014). Colonialism , Decolonisation , and the Right to be Human : Britain and the 1951 Geneva Convention on the Status of Refugees. *Journal of Historical Sociology*, 27(3). <http://doi.org/10.1111/johs.12053>
- Meer, N. (2018). “ Race ” and “ post-colonialism ”: should one come before the other? *Ethnic and Racial Studies*, 41(6), 1–19. <http://doi.org/10.1080/01419870.2018.1417617>
- Meissner, F., y Vertovec, S. (2015). Comparing super-diversity. *Ethnic and Racial Studies*, 38(4), 541–555. <http://doi.org/10.1080/01419870.2015.980295>
- Mejía Navarrete, J. (2011). Problemas centrales del análisis de datos cualitativos. *Revista Latinoamericana de Metodología de La Investigación Social*, (1), 47–60.
- Meo, A. I. (2010). Consentimiento informado, anonimato y confidencialidad en investigación social. La experiencia internacional y el caso de la sociología en Argentina. *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, (44), 1-30.

Metroscopia. (2006). La comunidad musulmana en España. *Ministerio Del Interior*. Recuperado de http://www.realinstitutoelcano.org/materiales/docs/comunidad_musulmana_esp_nov06.pdf

Metroscopia. (2008). La comunidad musulmana de origen inmigrante en España. Encuesta de opinión. Recuperado de <http://observatorio.hispanomuslim.es/encuesta-metroscopia.pdf>

Metroscopia. (2011). Valores, actitudes y opiniones de los inmigrantes de religion musulmana. Recuperado de [http://www.interior.gob.es/documents/642317/1201485/Valores,actitudes+y+opiniones+de+los+inmigrantes+de+religi3n+musulmana+\(NIPO+126-11-022-1\).pdf/0bf98a9b-bd97-490f-8e53-0e6885a34e0a](http://www.interior.gob.es/documents/642317/1201485/Valores,actitudes+y+opiniones+de+los+inmigrantes+de+religi3n+musulmana+(NIPO+126-11-022-1).pdf/0bf98a9b-bd97-490f-8e53-0e6885a34e0a)

Ministerio de Trabajo e Inmigración. (2007). *Plan Estratégico Ciudadanía e Integración 2007/2010*. Madrid. Recuperado de http://extranjeros.inclusion.gob.es/es/Programas_Integracion/Plan_estrategico/pdf/PECIDEF180407.pdf

Ministerio de Trabajo e Inmigración. (2011). *Plan Estratégico Ciudadanía e Integración 2011/2014*. Madrid. <https://ec.europa.eu/migrant-integration/?action=media.download&uuid=53CAE156-EC04-F55F-50018C9179C2F7AA>

Mijares Molina, L., y Ramírez, Á. (2008a). Mujeres, pañuelo e islamofobia en España: un estado de la cuestión. En *Anales de historia contemporánea*. Murcia: Cátedra de Historia Contemporánea, Universidad de Murcia.

Mijares Molina, L., y Ramírez, Á. (2008b). La «islamización» de la inmigración: algunas hipótesis acerca del caso español. *Quaderns de La Mediterrània*, (9).

Moreras, J. (2005). ¿ Integrados o interrogados? La integración de los colectivos musulmanes en España en clave de sospecha. En Albite, P. (Ed.), *La condición inmigrante: exploraciones e investigaciones desde la región de Murcia* (pp. 227-240). Murcia, Universidad de Murcia.

Moreras, J. (2017). *La gobernanza de conflictos relacionados con la pluralidad religiosa*. Documentos del Observatorio del Pluralismo Religioso en España. Recuperado de http://www.observatorioreligion.es/upload/58/19/La_gobernanza_de_conflictos.pdf

Navarro García, L. (2012). Islamofobia y sexismo. Las mujeres musulmanas en los medios de comunicación occidentales. En Martín Muñoz, G. y Grosfoguel, R. (eds.). *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos* (pp. 141-66). Madrid: Casa Árabe.

Navarro, L., Pasada, S., y Ruiz, J. (2004). La triangulación metodológica en el ámbito de la investigación social. *Dos ejemplos de uso*. Recuperado a partir de <https://digital.csic.es/handle/10261/82068>.

Niessen, J. Y Huddleston, T. (2010). *Manual sobre la integración para responsables de la formulación de políticas y profesionales*. Tercera Edición. Luxemburgo: Oficina de Publicaciones de la Unión Europea. Recuperado de <https://op.europa.eu/es/publication-detail/-/publication/39c5d609-2267-4ce0-bd22-7ffc1a343f4b>

Noor, F.A. (2012). El terror y la política de contención: análisis del discurso de la guerra contra el terror y los mecanismos del poder. En Martín Muñoz, G. y Grosfoguel, R. (eds.). *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos* (pp. 75-98). Madrid: Casa Árabe.

Obra Social LaCaixa. (2003). *Hoja informativa. Resumen de la Monografía comunitaria. Conocimiento Compartido de la realidad del Distrito Norte de Granada*.

Obra Social LaCaixa. (2010). *Convivencia social e intercultural en territorios de alta diversidad. Encuesta 2010 sobre convivencia intercultural en el ámbito local*. Recuperado de https://fundacionlacaixa.org/documents/10280/68377/Enquesta_Convivencia_intercultural_2010_es.pdf/3cfbe54e-f39b-44b8-8228-9d0716ffe832

Obra Social LaCaixa (2013). *Monografía Comunitaria. Conocimiento Compartido de la realidad del Distrito Norte de Granada*. Recuperado de http://www.anaquerando.com/wp-content/uploads/bsk-pdf-manager/2_Monograf_a_Comunitaria_-_Granada_Distrito_Norte.pdf

Obra Social LaCaixa. (2015). *Convivencia social e intercultural en territorios de alta diversidad. Encuesta 2015 sobre convivencia intercultural en el ámbito local*. Recuperado de <https://fundacionlacaixa.org/documents/10280/181359/Encuesta+2015+sobre+convivencia+intercultural+en+el+%C3%A1mbito+local.pdf/af428533-a991-4d61-8f10-e63e6402bfe9>

Observatorio Andalús. (2012). *Estudio demográfico de la población musulmana. Explotación Estadística Del Censo de Ciudadanos Musulmanes En España Referido a la fecha. 31/12/2011*. UCIDE.

Observatorio Andalús. (2017). *Informe especial 2016. Institución para la observación y seguimiento de la situación del ciudadano musulmán y la islamofobia en España: Incidencias e islamofobia*. UCIDE.

Observatorio Andalusi. (2019). *Estudio demográfico de la población musulmana. Explotación Estadística Del Censo de Ciudadanos Musulmanes En España Referido a la fecha. 31/12/2018. UCIDE.*

OPRE. (2013). *II Encuesta sobre opiniones y actitudes de los españoles ante la dimensión cotidiana de la religiosidad y su gestión pública.* Recuperado de http://www.observatorioreligion.es/upload/97/31/II_Encuesta_sobre_opiniones_y_actitudes_de_los_espanoles_ante_la_dimension_cotidiana_de_la_religiosidad_y_su_gestion_publica.pdf

Olmos Alcaraz, A. (2007). La inmigración extranjera en el discurso político de Andalucía: un análisis del debate parlamentario. En R. Zapata-Barrero & T. A. Van Dijk (Eds.), *Discursos sobre la inmigración en España. Los medios de comunicación, los parlamentos y las administraciones* (pp. 129–158). Fundació CIDOB.

Olmos Alcaraz, A. (2009). *La población inmigrante extranjera y la construcción de la diferencia. Discursos de alteridad en el sistema educativo andaluz.* Tesis doctoral. Universidad de Granada.

Olmos Alcaraz, A. (2012). Cuando migrar se convierte en estigma: un estudio sobre construcción de alteridad hacia la población inmigrante extranjera en la escuela. *Imagonautas*, 1(2), 62–85.

Olmos Alcaraz, A. (2015a). Análisis crítico de discurso y etnografía: Una propuesta metodológica para el estudio de la alteridad con poblaciones migrantes. *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, (32), 103–128.

Olmos Alcaraz, A. (2015b). Convivencia, diversidad cultural y desarrollo local: una experiencia de trabajo con medios y materiales audiovisuales como herramientas didácticas de innovación y transformación social en Antropología de la Educación. *Revista de Formación e Innovación Educativa Universitaria (REFIEDU)*, 8(4), 208-220.

Olmos Alcaraz, A. (2020). Racismo, racialización e inmigración: aportaciones desde el enfoque de(s)colonial para el análisis del caso español. *Revista De Antropología*, 63(2). <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.170980>

Olmos Alcaraz, A., y Contini, P. (2016). Diversidad y cultura: etnografía de las “ ausencias ” del paradigma intercultural. El caso de Granada. *Revista Internacional de Estudios Migratorios*, 6(1), 20–49.

Olmos Alcaraz, A., y Martín-Godoy, P. (2020). Retos epistémico-metodológicos en la investigación sobre racismo. En S. Sassone, B. Padilla, M. González, B. Matossian, y C. Melella. *Diversidad, Migraciones Y Participación Ciudadana: Identidades y Relaciones Interculturales* (pp.25-42). Buenos Aires: CONICET-Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas.

Olmos Alcaraz, A., y Serrano Torres, T. (2018). Racismo y educación: cartografías de la investigación reciente. *Comparative Cultural Studies-European and Latin American Perspectives*, 3(5), 9–25. <http://doi.org/10.13128/ccselap-24321>

Ortega Pérez, N. (2011). *Las Políticas de Inmigración en España. Actores y proceso en la arena migratoria*. Tesis doctoral. Universidad de Granada.

Ortega Pérez, N. (2018). Problemáticas en el diseño de indicadores de políticas de integración de los inmigrantes en España. En *Políticas públicas en tiempos de incertidumbre: aportes para una agenda de investigación* (pp. 255-276). Tirant lo Blanch.

Ortí, A. (1989). La apertura y el enfoque cualitativo: La entrevista abierta semidirectiva y la discusión de grupo. *Análisis de la realidad social. Métodos y Técnicas de Investigación Social*. Alianza

Padilla, B. (2015). Convivialidad intercultural religiosa o conflictividad en un barrio de Lisboa. *Odisea. Revista de Estudios Migratorios*, (2), 320–338.

Padilla, B., Olmos Alcaraz, A., y Azevedo, J. (2018). Etnografías de la convivencia y superdiversidad: reflexiones metodológicas. *Andamios*, 15(36), 15–41.

Perceval, J. M. (2012). Narrativas historiográficas: las estrategias del discurso a la hora de construir un sujeto <morisco> expulsable. En Martín Muñoz, G y Grosfoguel, R. (eds.). *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos* (pp. 123-140). Madrid: Casa Árabe.

Penninx, R., y Martiniello, M. (2006). Procesos de integración y políticas (locales): estado de la cuestión y algunas enseñanzas. *Revista española de Investigaciones Sociológicas (REIS)*, 116(1), 123-156.

Pinyol Jiménez, G. (2019). Deconstrucción de la política europea de inmigración. *Política exterior*, 33(187), 68-74.

- Piñero, E. y Diz, C. (2017) El trabajo de campo como abandono: una reflexión sobre la metodología de la observación participante. *Revista colombiana de Antropología*, 54(1), 59-88
- Planet, A. I. (2012). Diversidad religiosa y migración en la España de hoy. Análisis de actitudes y del marco legal. En *La hora de la integración, la integración de la inmigración* (pp. 104–125).
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. Recuperado de <https://www.uv.mx/jose-marti/files/2018/08/Anibal-Quijano-Colonialidad-del-poder.pdf>
- Rodríguez Sabiote, C., Lorenzo Quiles, O., y Herrera Torres, L. (2005). Teoría y práctica del análisis de datos cualitativos. Proceso general y criterios de calidad. *Revista Internacional de Ciencias Sociales Y Humanidades, SOCIOTAM*, 15(2), 133–154.
- Rodríguez Izquierdo-Serrano, M. (2013). Inmigración, integración y competencias en materia de empleo: el papel y el reto de las Comunidades Autónomas. *Lex Social*, 3 (1), 34-40.
- Romero Chaves, C. (2005). La categorización un aspecto crucial en la investigación cualitativa. *Revista de Investigación Cesmar*, 11(11), 113-118.
- Rose, N., y Miller, P. (1992). Political power beyond the State: problematics of government. *The British Journal of Sociology*, 43(2), 173–205.
- Rosón Lorente, F. J. (2002). Muslimofobia vs. muslimofilia: comunidades étnicas en la ciudad de Granada. En *La inmigración en España: contextos y alternativas* (pp. 45-53). Laboratorio de Estudios Interculturales.
- Rosón Lorente, F. J. y Dietz, G. (2005). El “retorno del Islam” y la apropiación del patrimonio en el Albayzín de Granada (España): un barrio multicultural entre la etnificación de la diversidad religiosa y la gentrificación turística. *Universidad de Veracruz (México)*.
- Rosón Lorente, F. J. (2012). Discrepancias en torno al uso del término islamofobia. En Martín Muñoz, G y Grosfoguel, R. (eds.). *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos* (pp. 167-190). Madrid: Casa Árabe.
- Rubio Gómez, M. (2013). *Construyendo diferencias desde las retóricas de la igualdad: el caso del alumnado denominado latinoamericano en la etapa de la Educación Secundaria Obligatoria*. Tesis doctoral. Universidad de Granada.

- Sabatier, C. y Berry, J.W. (1996). Inmigración y aculturación. En R.Y. Bourhis y J-Ph. Leyens (Eds.) *Estereotipos, discriminación y relaciones entre grupos*. Madrid: McGraw-Hill
- Said, E. W. (2001). El choque de ignorancias. *Encuentro*. Recuperado de <https://www.cubaencuentro.com/var/cubaencuentro.com/storage/original/application/9572db461b99f382c20d4c378ee5fef0.pdf>
- Said, E. W. (2002). *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*. Feltrinelli Editore.
- Salaita, S. (2006). Beyond Orientalism and Islamophobia: 9/11, Anti-Arab Racism, and the Mythos of National Pride. *The New Centennial Review*, 6(2), 245–266.
- Sanmartín, R. (2003). *Observar, escuchar, comparar, escribir. La práctica de la investigación cualitativa*. Barcelona: Ariel.
- Santamaría, E. (2002). *La incógnita del extraño: una aproximación a la significación sociológica de la "inmigración no comunitaria"*. Barcelona: Anthropos.
- Sartori, G. (2001). *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid, Santillana.
- Sayad, A. (1999). Une relation de domination. *Dans La double absence: des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Paris, Éditions du Seuil, collection Liber, 173-198.
- Sayad, A. (2008). Estado, nación e inmigración. El orden nacional ante el desafío de la inmigración. *Apuntes de Investigación*, (13), 101–116.
- Sebastiani, L. (2011). El gobierno de lo social en las políticas de integración de inmigrantes de la Unión Europea. En F. J. García Castaño y N. Kressova. (Coords.). *Actas del I Congreso Internacional sobre Migraciones en Andalucía*. 1699-1708. Granada: Instituto de Migraciones. ISBN: 978-84-921390-3-3.
- Sebastiani, L. (2014a). *Análisis etnográfico de un dispositivo político transescalar: el marco de la Unión Europea para la integración de nacionales de terceros países*. Tesis Doctoral. Universidad de Granada.
- Sebastiani, L. (2014b). El Marco Europeo de la Integración y la sociedad civil organizada: prácticas participativas, patrones de agencia y producción de saberes. *Papeles Del CEIC*, 2014/1(102), 1–37.

- Sebastiani, L. (2015). La colonialidad del poder y del saber en las políticas públicas de la Unión Europea: Reflexiones a partir de una investigación sobre “inmigración” e “intergración”. *Revista de Antropología Experimental*, 15, 535–552.
- Sebastiani, L., y Martín-Godoy, P. (2020). Elective affinities between racism and immigrant integration policies: a dialogue between two studies carried out across the European Union and Spain. *Identities*, 1-20.
- Sebastiani, L., Martín-Godoy, P, y Olmos Alcaraz, A. (en prensa). ¿Medir el racismo o desentrañar sus lógicas de funcionamiento? Una aportación teórico-metodológica desde el contexto español.
- Shore, C. (2010). La antropología y el estudio de la política pública: reflexiones sobre la “formulación” de las políticas. *Antípoda*, (10), 21–49.
- Shore, C., y Wright, S. (Eds.). (1997). *Anthropology of policy: Perspectives on governance and power*. Routledge.
- Solé, C., Alcalde, R., Pont, J., Lurbe, K., y Parella, S. (2002). El concepto de integración desde la sociología de las migraciones. *Migraciones*, 12, 9–41.
- Solomos, J., y Back, L. (1994). Conceptualising racisms: social theory, politics and research. *Sociology*, 28(1), 143–161.
- Soriano-Miras, R. M. (2011). Análisis sociológico de la Ley 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social. Sus reformas (8/2000, 11/2003, 14/2003, 2/2009) y su implicación social. *Papers*, (7), 29–61.
- Stolcke, V. (1995). La nueva retórica de la exclusión en Europa. *Current Anthropology*, 36(1), 1–24.
- Stolcke, V. (2001). Fundamentalismo cultural. *Informe Mundial de la Cultura 2001: diversitat cultural, conflicte i pluralisme*.
- Taguieff, P.A. (1987). *La force du préjugé*. Paris: Editions La Découverte.
- Taguieff, P.A., y Priego, M.T. (2001). “El racismo”. *Debate feminista*, 24, 3–14.
- Taibi, M., y El-Madkouri Maataoui, M (2006). Estrategias discursivas en la representación del Otro árabe. En *Medios de comunicación e inmigración*. Murcia, Convivir sin racismo, 125-144.

- Tarrés, S., y Rosón, J. (2014). Los orígenes de la institucionalización del islam en España: bases y fundamentos (1900-1992). *Awraq. Revista de análisis y pensamiento sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, (9), 147-169.
- Tarrés, S., y Rosón, J. (2017). ¿ Musulmanes o inmigrantes? La institucionalización del islam en España (1860-1992). *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 165-185.
- Tornos, A., Aparicio Gómez, R., y Labrador Fernández, J. (1999). *Inmigrantes, integración, religiones : un estudio sobre el terreno* . Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Tornos Cubillo, A. (2002). Notas marginales sobre la integración de los inmigrantes. *Cuadernos de Trabajo Social*, 15, 115–128.
- UCIDE. (2019). *Estudio demográfico de la población musulmana*. Recuperado de <http://ucide.org/?q=es/content/estudio-demogr%C3%A1fico-de-la-poblaci%C3%B3n-musulmana-2019>
- Valles, M. S. (2014). Entrevistas cualitativas (Vol. 32). *CIS-Centro de Investigaciones Sociológicas*.
- Van Dijk, T. (2003). *Racismo y discurso de las élites* . Barcelona: Gedisa.
- Van Dijk, T. A. (2016). Análisis Crítico del Discurso. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, (30), 203–222.
- Vázquez García, F. (2009). *La invención del racismo: Nacimiento de la biopolítica en España*. Ediciones Akal.
- Vecina Merchante, C. (2010). Tejido asociativo, convivencia intercultural y desarrollo comunitario. *Migraciones*, 28, 227–243.
- Velasco, H., y De Rada, Á. D. (2006). *La lógica de la investigación etnográfica*. Madrid: Trotta.
- Vertovec, S. (2007). Super-diversity and its implications. *Ethnic and racial studies*, 30(6), 1024-1054.
- Wallerstein, I., y Balibar, E. (1991). *Raza, nación y clase* (Vol. 16). IEPALA Editorial.
- Wessendorf, S. (2016). Settling in a Super-Diverse Context: Recent Migrants' Experiences of Conviviality. *Journal of Intercultural Studies*, 37(5), 449–463. <http://doi.org/10.1080/07256868.2016.1211623>

- Wiewiorka, M. (1992). *El espacio del racismo*. Barcelona: Paidós.
- Wiewiorka, M. (2007). La mutación del racismo. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, 49(200), 13-23.
- Wiewiorka, M. (2014). A critique of integration. *Identities : Global Studies in Culture and Power*, 21(October), 633–641. <http://doi.org/10.1080/1070289X.2013.828615>
- Wise, A., y Noble, G. (2016). Convivialities : An Orientation. *Journal of Intercultural Studies*, 37 n5. <http://doi.org/10.1080/07256868.2016.1213786>
- Wodak, R. (2003). De qué trata el análisis crítico del discurso (ACD). Resumen de su historia, sus conceptos fundamentales y sus desarrollos. En R. Wodak y M. Meyer (Comp). *Métodos de análisis crítico del discurso*, 17-34.
- Zapata-Barrero, R. (2001). ¿De qué modo las instituciones públicas deberían acomodar a los inmigrantes? Un marco analítico para el análisis. *Gestión y análisis de políticas públicas*, (20).
- Zapata-Barrero, R. (2001). *Ciudadanía, democracia y pluralismo cultural: hacia un nuevo contrato social*. Anthropos Editorial.
- Zapata-Barrero, R. (2004). *Inmigración, innovación política y cultura de acomodación en España. Un análisis comparativo entre Andalucía, Cataluña, la Comunidad de Madrid y el Gobierno Central*. Barcelona: Fundació CIDOB.
- Zapata-Barrero, R. (2017). La diversidad religiosa más allá del estado-nación y del multiculturalismo. *Política*, 50–59.
- Zayd, N. H. A. (2012). Religiones: de la fobia al entendimiento. En Martín Muñoz, G. y Grosfoguel, R. (eds.). *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos* (pp. 11-34). Madrid: Casa Árabe.
- Zunzunegui, M. V., y Béland, F. (2010). Políticas intersectoriales para abordar el reto del envejecimiento activo. Informe SESPAS 2010. *Gaceta Sanitaria*, 24, 68-73.
- 2007/435/CE. (2007). *Decisión del Consejo, de 25 de junio de 2007, por la que se establece el Fondo Europeo para la Integración de Nacionales de Terceros Países para el período 2007-2013 como parte del programa general Solidaridad y gestión de los flujos migratorios*. Recuperado de <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/ALL/?uri=CELEX:32007D0435>

2007/C 306/01. (2007). *Tratado de Lisboa. Por el que se modifican el tratado de la Unión Europea y el tratado constitutivo de la Comunidad Europea*. Diario Oficial de la Unión Europea. Recuperado de <https://www.boe.es/doue/2007/306/Z00001-00271.pdf>

2010/C 115/01. (2010). *Programa de Estocolmo — una Europa abierta y segura que sirva y proteja al ciudadano*. Consejo Europeo. Recuperado de <https://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:C:2010:115:0001:0038:ES:PDF>

ANEXOS

ANEXO 1. Guion entrevista institucional

Presentación: Soy Paula, estudiante de doctorado de la Universidad de Granada. Esta entrevista es para un estudio sobre integración y convivencia en la localidad de Granada. Una parte del trabajo consiste en entrevistar a personas que estén relacionadas con la elaboración e implementación de los planes o programas que se llevan a cabo a nivel local en relación a la gestión de la diversidad cultural o la integración. Pienso que lo que usted me pueda contar desde su posición me puede ser muy útil.

Es muy sencillo, consiste en mantener una conversación aproximadamente de una hora. No es necesario que digas tus datos personales, es totalmente anónima, sólo voy a ser yo la que trabaje con los resultados. Voy a poner la grabadora para quitarme el trabajo de ir tomando notas y alargar más la cosa.

Puedes comenzar si te parece bien presentándote un poco...

- Biografía

- Dónde naciste, tu situación familiar....
- Situación laboral: ¿cómo empezaste a trabajar en tu trabajo actual? ¿con qué motivaciones?

- Políticas

- ¿Cómo definirías/crees que son las políticas de gestión de la diversidad?
- ¿Crees que se podría mejorar algo? ¿y cómo?
- Cuéntame un poco sobre el proyecto que estáis llevando a cabo (Objetivos, población con la que se trabaja, equipo de trabajo, resultados más o menos visibles o esperados, financiación, dificultades o facilidades en la gestión y ejecución del proyecto)

- Integración/convivencia

- ¿qué significa convivir en el barrio? ¿como describirías la convivencia de los barrios?
- ¿qué significa estar integrado en la sociedad?

- ¿cómo dirías que son las relaciones entre distintos grupos culturales en los barrios donde trabajas?
- ¿por qué o cuándo se relacionan los vecinos? ¿cuales dirías que son las preocupaciones comunes?
- ¿Por qué o cuando no se relacionan? ¿existen intereses individuales, comunitarios? ¿son intereses compatibles o incompatibles?
- ¿se da algún tipo de conflicto en la convivencia? ¿de donde surge?
- ¿hay colectivos de musulmanes en los barrios....? ¿qué opinas de la integración de los colectivos de musulmanes en los barrios?

ANEXO 2. Guion entrevista ciudadana

Presentación: Soy Paula, estudiante de doctorado de la Universidad de Granada. Esta entrevista es para un estudio sobre integración y convivencia en la localidad de Granada. Una parte del trabajo consiste en entrevistar a personas que vivan en Granada (norte), conocer un poco su historia y su situación actual y un poco cómo se vive en los distintos barrios de Granada. Pienso que lo que usted me pueda contar me puede ser muy útil.

Es muy sencillo, consiste en mantener una conversación aproximadamente de una hora. No es necesario que digas tus datos personales, es totalmente anónima, sólo voy a ser yo la que trabaje con los resultados. Voy a poner la grabadora para quitarme el trabajo de ir tomando notas y alargar más la cosa.

Puedes comenzar si quieres presentándote un poco, cuéntame sobre tu vida, tu infancia, es decir, que te presentes un poco.

- Biografía

- ¿dónde y cuando naciste?
- ¿cuanto tiempo llevas en.... (territorio)?¿por qué decidiste migrar? (migrantes)
- Cambios de residencia a lo largo de su vida
- ¿cual es tu situación familiar actual?
- ¿cómo es la relación con los miembros de tu familia?

- Entorno Local

- ¿Que piensas de (territorio) y de la gente que vive aquí?
- ¿te gustaría vivir en otro sitio y por qué?
- ¿Que es lo que mas te gusta y lo que menos te gusta de (territorio)?
- ¿Crees que es positivo o negativo la presencia de varias culturas en un mismo territorio y por qué?

- Relaciones/Redes Sociales

- ¿Como crees que es la convivencia en general en (territorio)? ¿crees que es necesario mejorar la convivencia y cómo?
- ¿Con qué personas te sueles relacionar en tu día a día?

- ¿Como describirías a tus amigos/as? ¿que sueles hacer con ellos/as?
- ¿qué sueles hacer un día festivo? ¿y un día laboral?
- ¿qué trabajo tienes actualmente o cuales has tenido a lo largo de tu vida?
- ¿cómo sería tu trabajo ideal?

- Religiosidad

- ¿Es usted religioso/a? ¿cómo practica su religión en el día a día?
- ¿cual es tu visión de las otras religiones? ¿y de las religiones en general?
- ¿Qué opina tu entorno más cercano sobre tu conversión? (conversos)
- ¿Como consideras el hecho de que las diferentes confesiones religiosas ocupen espacios públicos? (positivo, negativo, de acuerdo, en desacuerdo y ¿porqué?)

ANEXO 3. Ejemplo entrevista institucional

Esta entrevista se ha realizado en el Instituto de Migraciones el lunes 20 de Febrero de 2017. El Entrevistado, Abdul (nombre ficticio), es uno de los trabajadores del Equipo Comunitario en el Proceso de Intervención Comunitaria Intercultural (ICI) en la localidad de Granada. Ya había tenido contacto previo con el entrevistado, he trabajado con este equipo desde que entré en contacto con el proyecto (en Septiembre de 2016), por lo que su relato me ha parecido fundamental y de mucha utilidad para la investigación en desarrollo.

E: Entrevistadora (Yo) A: Entrevistado (Abdul)

E: Bueno, ya me conoces pero me presento, soy paula, estoy haciendo el doctorado en temas de convivencia y de interculturalidad y una parte de mi trabajo consiste en entrevistar a gente que este relacionada con la implementación o elaboración de programas que se estén llevando a cabo en Granada y...como eres una de esas personas creo que es fundamental lo que me puedas contar. La entrevista durará aproximadamente una hora y solo trabajaré yo con los datos, por lo que es totalmente anónima.

A: Vale.

E: Si quieres puedes empezar presentando un poco, donde naciste, tu situación familiar, como has llegado a trabajar en este proyecto...

A: Vale, yo soy de Senegal y llevo en España aproximadamente, a ver....., no aproximadamente no, llevo 15 años ahora, este año llevo quince años aquí; y antes de venirme a España he pasado por Francia e Italia. Y...bueno, tengo a mi familia, parte en Senegal, otra parte en Francia y otra en Italia y en fin.. Vamos, que estamos repartidos por el mundo. Pero aquí de mi familia no hay nadie, y yo de momento estoy aquí, solo, sin familia (risas), bueno sin familia no, con la familia granadina

E: ¿Y cual fue tu decisión para venir aquí a España?

A: Vale eso es una historia larga y un poco insólita (risas). Porque yo cuando vine a Europa la verdad no aspiraba a venir ni a Italia ni a España, pero al final por circunstancias de la vida (risas). Yo me vine a España sobretudo por el tema de los papeles, porque era el país donde creía que era mas fácil de conseguir. Porque a Francia vine con un visado que al terminar el visado ya no podía estar, bueno, vivía de forma irregular en cualquier país donde estaba. Estaba en Italia, la verdad no me gustó mucho Italia cuando estuve ahí, no se porque razones porque igual viniendo de África, no sé, ahí encuentro mas cosas en común con España que

con Italia, pero yo claro, viva en el Norte de Italia, y aquí en el sur de España... Pero la razón para venir no era esa porque yo no sabía ni siquiera que es lo que había en Granada ni nada (risas), entonces por casualidad tuve un amigo en Italia que tenía un familiar aquí y me hablo de la oportunidad de venir aquí y tal, que aquí era mas fácil quizás conseguir los papeles y tal, entonces me vine con el. Pero ese amigo se volvió a Italia, yo volví también, pero después un día, no se, decidí venir aquí y cuando vine...no sabía ni lo que había, ni lo que me esperaba ni nada de eso (risas). Entonces llegue aquí, y empecé un poco a meterme en el mundo de las asociaciones porque ya en Senegal si que tenía experiencia en esto. Siempre me he movido en asociaciones de mi barrio y tal, para trabajar a nivel comunitario. Entonces todo el bagaje que tenía en Senegal si que me ha ayudado a la hora de estar aquí. Entonces al llegar a España, la primera asociación que conocí, que además trabajaba temas relacionados con la migración fue Granada Acoge, entonces me meto ahí de voluntario y empecé a hacer voluntariado pero sin esperarme que incluso iba a llegar a trabajar en ese mundo. Para mi era hacer voluntariado que era algo que me llenaba, seguir algo que hacía en mi país. Además yo me decía que como persona inmigrante ahí si puedo decir muchas cosas que son cosas que vivo, son cosas que siento, son cosas que realmente se, entonces cuando hablo, hablo de temas que se, que conozco ¿no? en profundidad. Y me meto en granada acoge como voluntario y al final tuve la oportunidad de tener un contrato ahí de fomento de empleo. que era en aquel momento un contrato que hacía la junta de Andalucía dirigido a minorías étnicas por una parte, o a colectivos de mujeres para un poco promocionar que era gente que suelen tener mas dificultados de acceder al mercado de empleo, para darle como una oportunidad de tener experiencia laboral. Eso fue justo cuando tuve mi permiso de residencia en España, que fue en 2005. Y ya a partir de ahí. Entonces empecé a trabajar y seguir mi formación en todo lo que es la mediación social intercultural, que es donde me he especializado básicamente, a través, desde que fui voluntario, a través de los cursos de formación que se organizaban y tal. Porque lo que yo estudie no tiene nada que ver con esto, yo estudie derecho (risas) y no tiene que ver con lo que es...entonces ahí me he formado en todo lo que es el ámbito de la mediación social intercultural y empecé a trabajar, y con los años y con la experiencia que he ido acumulando, y con el reciclaje, la formación continua, un poco me he asentado en ese sentido ¿no? (silencio)

E: Muy bien...y ya después entraste en Anaquerando no?

A: Si, y granada acoge que fue ahí donde conocí también a compañeros que estaban en Anaquerando y tal, y después de Granada acoge me fui a Málaga a trabajar en la asociación

Málaga Acoge, que forma parte de la misma federación, en tema de mediación comunitaria y tal, y cuando surgió el proyecto de Intervención Comunitaria Intercultural (ICI) de la Caixa. Como ya en Anaquerando me conocían, y conocían mi trabajo por estar en relación, de forma directa o indirecta con la asociación. Entonces me hicieron la entrevista y me contrataron, entonces ya desde 2010 estoy trabajando en el proyecto ICI, que es un proyecto que lo bueno que tiene es que estamos siempre formándonos los que estamos trabajando como equipo no? en ese proyecto, los siete años. Entonces como el proyecto llevaba una parte de intervención comunitario y otra parte de mediación social intercultural, entonces yo tenía sobretodo a nivel de experiencia laboral mas en lo que es tema de mediación. De intervención comunitaria es verdad que tenía experiencia pero como voluntario y en mi país sobretodo de trabajo de desarrollo comunitario, pero en aquel momento yo no lo asociaba (risas) porque era como una cosa muy natural que se hace en Senegal ¿no?, el desarrollo comunitario, la intervención comunitaria, entonces es como algo que hay mucha gente que nacen con eso ¿no?...Y desde entonces estoy en Anaquerando Trabajando en ese proyecto que ya llevamos 6 años y medio y vamos al séptimo año, y....en ese proyecto la verdad para mi, de hecho antes de ayer cuando fui a Jerez a compartir con los compañeros la experiencia se lo comentaba a una compañera, que le digo que no nos damos cuenta de todo lo que hemos aprendido en ese proyecto y de toda la experiencia que estamos acumulando hasta que nos saludamos del proyecto no?, porque ella acaba de terminar en el proyecto y lo que decía no?, vayas donde vayas, cuando empiezas a explicar tu experiencia o tu trabajo, te das cuenta que realmente es una cosas que es una experiencia muy rica. Además la suerte de tener a gente muy potente ahí, como asesores, que te van no solamente formando, pero que te van asesorando y que se implemente una metodología que se vaya aprobando, y que realmente se evalúa, que no suele ser lo normal (risas). Bueno que es lo normal, pero que no suele ser la tónica en los proyectos sociales, que muchas veces se hacen cosas por inercia, pero eso si que tiene una metodología muy rigurosa, donde se va con indicadores para realmente evaluar o medir el impacto del proyecto en todos los territorios donde se va a hacer, sobretodo en temas de convivencia ciudadana intercultural, en tema de intervención comunitaria o a nivel de organización comunitaria. Entonces ahí te das cuenta de que realmente es un proyecto muy potente, y que son herramientas que tu mismo vas a prendiendo sobre la marcha como se va trabajando esto no?, mas allá de la formación que tu tengas académica. Pero lo bueno de eso, yo por ejemplo desde que estoy en el ICI ya no puedo hacer ninguna trabajo sin tener el chip este no? de la intervención comunitaria, de que todo tiene que ser desde una organización de la comunidad, y también todo el tema de la convivencia, la visión que tengo ahora del tema de la

convivencia no tiene nada que ver de la visión que tenía cuando estaba, por ejemplo, empecé en Granada Acoge y tal, porque en fin, este proyecto te abre una perspectiva más amplia no? de la temática...

E: ¿cómo ves ahora la convivencia y como la veías antes por ejemplo?

A: Claro, es que yo cuando empecé en Granada Acoge es verdad que (silencio) he tocado la convivencia en algunos aspectos tal y como se entiende en ese proyecto, pero como estaba en una asociación que estaba muy...digamos especializada en temas de inmigración, lo que se trabajaba era sobretodo la interculturalidad pero desde un punto de vista de la inclusión de las personas inmigrantes en la sociedad de acogida y de la aceptación desde la sociedad de acogida a las personas que acababan de llegar. Claro, en ese proyecto la diversidad se percibe no solamente como inmigrante vs autóctono, sino que se percibe con toda la diversidad que hay en el territorio. Y ahí entra el tema de la diversidad física, psíquica, entra el tema de género, entra el tema de lo que es la diversidad cultural, la socioeconómica...entonces es una perspectiva totalmente diferente, porque es verdad que durante muchos años, y yo creo que eso era igual un paso necesario, que como en España llegaban muchos inmigrantes y España no había tenido una experiencia en esta gestión de la inmigración ¿no?, entonces ahí sí que era necesario hacer ese trabajo de acogida y de trabajar un poco lo que era la inclusión. Digo inclusión porque la palabra integración no me gusta ¿no? (silencio), pero es verdad que cuando tu trabajas solamente en un territorio desde determinados colectivos, al final lo que creas es como una exclusión o una guetización, porque al final haces que nunca la gente que comparten el mismo territorio se entiendan no?. Pero con el proyecto sí que he descubierto eso no, que para trabajar la convivencia primero tienes que trabajar con todo el mundo, y tienes que hacer que nos entendamos, y ahí ya te olvidas de si es una persona inmigrante o si es un....sino vamos a ver que toda la diversidad que hay, que tengamos todos la igualdad de oportunidad, que tengamos todos la misma oportunidad y que podamos compartir los mismos espacios ¿no?. Y sobretodo que el trabajo no se base simplemente en que, en la diferencia, o los diferentes colores, sino que se base en objetivos comunes ¿no?, que es lo que compartimos como población que vivimos aquí. Independiente de donde vengamos, de la religión que tengamos, del color de piel que tengamos, o los límites, o las características físicas que tengamos ¿no?, entonces como podemos hacer para que entren todos, trabajemos hacia los mismos objetivos y que entre todos nos entendamos ¿no?, que haya al fin y al cabo una cohesión social de toda la amplia diversidad que vive en esto no? (silencio) por lo menos

eso es, yo no lo llamaría diferencia, sino que es una evolución que he ido aprendiendo con el trabajo, con la realidad migratoria también que ha ido cambiando ¿no? (silencio)

E: Bien, y ¿cómo definirías o como crees que son las políticas de gestión de la diversidad?

A: Puff, ahí yo realmente desde que llevo en España (risas), los quince años que llevo aquí, todavía no tengo muy claro cual es el modelo de gestión de la diversidad que tiene España. Para mi esto tiene algo positivo porque es verdad que en todos los países donde tienen modelos de gestión de la diversidad como el multiculturalismo o que hayan inventado la asimilación, hemos visto que al final son modelos que han fracasado ¿no?, entonces el hecho de no tener muy claro en España, o bien yo soy profano en esto y no tengo claro el modelo que hay, entonces el hecho de no tenerlo por una parte es, yo no se si es porque no hay una apuesta por la gestión de la diversidad, pero yo quiero (risas) creer y entender que es algo que no se quiere definir un modelo determinado para que se trabaje de forma natural ¿no?, entonces en ese aspecto si que seria como positivo, pero si se hace simplemente porque queremos obviar que el tema de la diversidad presente en España, ahí si que seria como algo preocupante ¿no?. Pero desde mi punto de vista lo que si veo a nivel de España de políticas de....gestión de la diversidad no se suele apostar mucho por la inclusión, ya no hablo solamente de personas migrantes, que no se suele apostar por la inclusión de la diversidad sino que se suele, bueno si nos centramos en el caso de la inmigración por ejemplo, se suele apostar mas por el tema del control de la migración, las políticas van encaminadas hacia el control de los flujos migratorios, del control del tema de las fronteras y tal, pero se hace muy poca inversión, muy poca apuesta desde el estado para, es decir, la inclusión de estas personas. Porque una cosas es que vayamos regularizando la situación de las personas que vengan aquí o que vayamos intentando que se incluyan, pero claro eso es una parte, y además es la parte menos importante, lo mas importante es luego cómo vas a hacer que esas personas se sientan bien en este país. Porque hablo por ejemplo los que somos como yo de inmigración de, no les llamaría primera generación porque no me gusta (silencio), pero yo la suerte que tengo entre comillas es que soy una persona inmigrante que tengo referencias culturales, que se de donde vengo, que no he venido aquí siendo un niño y que mas o menos puedo decir que yo soy de Senegal o puedo navegar entre Senegal y España sin tener este...sin que esté con dicotomías que supongan para mi como una alienación o lo que sea no?, porque mas o menos tengo referencias culturales claras en Senegal, y he venido a España y he ido aprendiendo y he intentado incorporar las cosas que he considerado positivas en....en este bagaje personal, pero claro, a nivel de la infancia, los niños y las niñas que han nacido aquí eso si es un

problema, porque no tienen referencia cultural del país de los padres, aunque los padres siempre intentan que los niños se sientan de su país, son de aquí y total, pero esos niños que son de aquí que al fin y al cabo comparten todo lo que hay aquí con los mismos niños y las mismas niñas de su edad, cuando realmente no se sientan acogidas en la sociedad, o que sientan que la sociedad le rechaza, eso sí que puede generar problemas en un futuro. Por eso sí es muy importante que se apueste, que la apuesta para mí tiene que venir desde ahí, no apostar como lo que se suele decir a veces (risas) desde los círculos políticos no?, apostamos por la gestión de la diversidad para que no haya problemas, pero el problema no es que no haya problemas, sino que aunque haya conflicto que la gente tenga herramientas para gestionar eso, pero sí que haya un rumbo claro ¿no? y que se apueste por eso, y yo creo que es España, esto es lo que falta para mí todavía. Que yo no veo una apuesta muy clara de la gestión de la diversidad en ese sentido....el proyecto este de la Caixa de ICI, cuando se puso en marcha, quería trabajar en ese sentido ¿no?, de un poco aportar experiencias de la gestión de la diversidad además desde distintos ámbitos del territorio español, en zonas rurales, en zonas con alto porcentaje de presencia inmigrante, con alto porcentaje de presencia de población gitana y tal, para que este modelo realmente pueda ser como una experiencia piloto que se pueda ir probando además con una...con una metodología científica demostrada o demostrable, que se pueda implementar en el resto del país ¿no?, por lo menos esto es algo, pero claro eso estamos hablando de un proyecto que viene de un...de un recurso privado que es un banco que, de hecho, uno de los asesores que tenemos, Marco Marccioni, no para de decir desde el día uno, además lo ha dicho delante del director general de la Caixa, que le agradece a la Caixa que apueste por eso, porque ese día estaba la secretaria de estado del ministerio, y decía lo siento pero esta apuesta tenía que venir del estado. Por eso te digo que de parte del estado no veo que haya esta apuesta directamente. Luego hay un discurso que siempre suele salir en España (risas) cuando hablamos de esto, que la gente se excusa en que España no tiene una tradición muy...una trayectoria larga en migración. Y yo digo vale, España no tiene una trayectoria larga pero los gitanos, la población gitana lleva aquí cinco siglos y tampoco hay una apuesta clara para que haya una inclusión, que todavía se sigue marginando a la población gitana, que se sigue trabajando con la población gitana como si...respecto a temas de, de como si fueran un colectivo a parte, y en cinco siglos ahí ya no me van a decir que no hay tiempo (risas), que ahí sí que ha habido tiempo suficiente y largo para trabajar eso ¿no?, y eso es un poco lo que me da miedo también, porque viendo lo que ha pasado con la población gitana, si no se hace nada, dentro de 100 años nosotros no

estaremos aquí pero se va a decir lo mismo, entonces.....no se, no se si he contestado porque he dado muchas vueltas (risas).

E: Si, si, vale y ¿cómo crees que se podría mejorar esa gestión, o por lo menos que crees que se puede hacer para hacer “algo”?

A: Si, lo que se, realmente si, lo que se tendría que hacer...el ejemplo es la apuesta que tenemos desde el proyecto de la Caixa de intervención comunitaria, será como un ejemplo de lo que hay que hacer. Además, yo desde que estoy en ese proyecto si que estoy cada vez mas convencido de que el trabajo a nivel local es realmente lo que puede tener mas impacto. Porque es verdad que muchas veces se pueden diseñar políticas desde arriba, pero si no se lleva en cada territorio al fin y al cabo todo se queda en declaración de buenas intenciones ¿no?. Pero a nivel local, sin embargo, cuando trabajas en barrios, en un distrito, en un pueblo, ahí es donde realmente está la gente y que tienen contactos entre ella. Y que ese trabajo que se vaya haciendo ahí puede tener una repercusión, puede tener un efecto dominó, que la misma población sean transmisores no? de lo que vayan aprendiendo y lo vayan transmitiendo a sus hijos/hijas y nietos/nietas. Ahí si que en este sentido....pero claro la apuesta tiene que ser clara, y para mí la apuesta tiene que ser la interculturalidad eso está claro, porque el tema de la multiculturalidad todos hemos visto que es un paso a lo mejor en algún momento necesario pero, llegado el momento tenemos que pasar a algo más...porque no podemos siempre quedarnos en que....siempre, cada uno va a seguir usando sus costumbres y tal, porque ahí es una cosa que no deja de seguir marcando la diferencia ¿no? que hay entre las distintas gentes, porque cuando lo ves ¿no? en muchos países que tienen estos modelos que las instituciones del estado que pueden tener no se, que tu ves a nivel simbólico que se siguen representando digamos costumbres diferentes de una población que al fin y al cabo comparten los mismos valores. Esto para mí está bien siempre y cuando sea una cosa natural, es decir, tiene que ser algo natural que no sea, que tu digas yo como policía voy a ir a llevar no se, una túnica o...pero si yo quiero llevar el velo como mujer, que yo me sienta libre de llevarlo donde quiera, y que nadie me imponga, y que también esto nadie lo vea como algo que soy diferente, sino que ve que es una persona como yo, que está aquí y que a lo mejor le gusta vestirse de tal forma como una persona que le gusta vestirse de otra forma es igual, entonces yo creo que tiene que ser algo natural. Pero claro eso es una apuesta pero también es un trabajo de educación y sobretodo que hay que empezar desde la infancia, para que vayan creciendo un poco con...con esta mentalidad no? porque sino va a ser un poco complicado....pero sin embargo cuando hablamos de interculturalidad, lo que estamos

hablando, al fin y al cabo lo que importa, siempre importan mas las personas, pero lo que importa no es de la trayectoria que tenga cada uno, sino que estamos hablando de que es lo que tenemos en común entre todos y que vayamos hacia eso, es decir, compartimos este barrio entonces en el barrio hay cosas que todos queremos que vayan bien independientemente de que yo haya nacido en Senegal, o que la otra haya nacido en Marruecos, o que tu seas como dicen el vecino de toda la vida de aquí. Es decir, hay cosas que nos gusta porque es de nuestro barrio y queremos todos que vaya bien no? entonces si incidimos en esas cosas si que vamos a lograr mas que la gente se vaya entendiendo hacia esto no? (silencio)

E: Si, bueno pues cuéntame un poco sobre el proyecto ICI, el que estas llevando a cabo, objetivos, población con la que se trabaja, si hay resultados o algo que esperabais no ha ocurrido, cuéntame un poco...

A: Bueno esto (risas) yo no se si en 30 minutos te puedo explicar eso (risas). A ver...el proyecto es realmente como te he dicho, bueno cuando se ha implementado en 2010 en 17 territorios de toda España, el proyecto tiene los mismos objetivos no? que es decir, el objetivo mas grande es contribuir al fomento de la convivencia ciudadana intercultural, entendiendo lo que te he dicho antes, la ciudadanía intercultural como toda la amplia diversidad que pueda estar en un territorio que no se...y eso es algo que al principio hemos tenido que hacer muchísima pedagogía para contárselo a la gente, porque la gente al ver la palabra intercultural, lo asociaba siempre con un proyecto de migración no? y cuando (risas) cuando íbamos a algunos sitios a contar la cosa, la gente nos decía no, aquí no tenemos problemas, no hay problemas con los inmigrantes no? y de hecho en jerez un día lo contaba una compañera que ella es de origen inmigrante como yo, dice cuando iba, no aquí no tenemos problemas con los inmigrantes pero claro tuvo que explicar que su proyecto no es un proyecto (risas) es decir para trabajar la inmigración, sino que es para trabajar con toda la ciudadanía. Y la otra pata digamos del proyecto es lograr una organización comunitaria, es decir lograr sobretodo dinámicas colaborativa entre los distintos agentes que de alguna forma intervienen en el territorio, y claro, ahí empezamos por definir que es lo que entendemos por la comunidad en el territorio, y se divide en este proyecto por tres protagonistas: la ciudadanía, los profesionales, que trabajan y están pagados para eso, y las administraciones que son la gente que esta elegida por las elecciones para dirigir un mandato no?. Entonces en ese proyecto cuando empiezo en 2010, en el territorio, nosotros en nuestro caso de distrito norte es un territorio que llevaba muchos años de intervención, que son territorios como

quemados no? porque hay determinados barrios que son zonas con necesidad de transformación social, entonces llegar con un proyecto así supone, es decir, romper un poco algo que está en el imaginario colectivo que va a ser otra iniciativa mas que al fin y al cabo no va a llegar a ningún puerto no? que va a fracasar no?. Y cuando empezamos el proyecto, lo bueno del proyecto es que no se intentan inventar cosas nuevas, sino que tenemos que intentar potenciar lo que ya existe y que funciona, e intentar incluir en ese proyecto los objetivos que tenemos, que haya una mejor organización comunitaria, con una metodología realmente muy clara y bien definida, y que se trabaje también la convivencia, cada uno lo trabaja desde su ámbito no? y llevamos 7 años, es muy difícil medir ahora mismo los...a nivel de resultados si esta teniendo impactos grandes no? sobre el tema de la convivencia, pero lo que si se puede medir, o que se puede decir así no? es que hay, por lo menos la gente esta empezando a asimilar un poco no? que si queremos trabajar en la convivencia lo tenemos que trabajar con este modelo que se esta proponiendo desde el proyecto. Es decir, que aunque seamos una asociación que interviene en el territorio y que esta especializada a trabajar con el colectivo gitano o a trabajar con la población inmigrante, no puede haber convivencia si solo trabajamos con este colectivo, es decir, tiene que, para que haya convivencia tenemos que trabajar con todo el mundo, podemos tener mas campo de acción con un colectivo determinado, pero claro todas las actuaciones que lleven a cabo todos los proyectos lo tenemos que enfocar a que sea una cosa inclusiva, que no se limite simplemente a hacer lo que hacíamos hace 20 años no? o hace diez...es decir que vamos a crear un recurso específico para población inmigrante, o vamos a tener un proyecto específico para trabajar la inclusión de la población inmigrante son tener en cuenta otra...otros colectivos que están en el territorio no? y eso yo creo que gracias al proyecto ahora mismo son cosas que se van entendiendo no? o incluso la propia participación en la diversidad que existe. Por ejemplo el caso de las asociaciones de vecinos, son asociaciones que se han quedado un poco obsoletas, no en el sentido de por la edad de la gente que lo lleva, sino obsoleto porque es una forma de llevarlo que ya no vale. Porque el territorio igual hace 40 años o 70 años así era la realidad, porque se juntaban hombres y mujeres que la mayoría eran de la misma condición socioeconómica, de la misma condición social, y que tenían muchas reivindicaciones no? que en esos momentos valía...pero ahora ya, conforme van pasando los años la diversidad en todos los barrios va cambiando, ahora hay mas gente diversa, mas personas de otros sitios, hay mas...digamos entonces que ahí si que se tiene que adaptar la asociación o en los recursos. Y nosotros desde el proyecto es lo que intentamos por lo menos desde el día 1 que la gente entienda, es decir, la asociación de vecinos tiene que entender ahora en su barrio

tiene que fomentar la participación del colectivo de jóvenes, la participación de las personas inmigrantes, es decir, la participación de todo el mundo no? pero claro, eso, como los cambios suelen ser lentos, la gente se suele resistir...además la gente para probar cosas nuevas prefiere lo que ya piensa que funciona, porque no sabe lo que se va a encontrar cuando pruebe el cambio. Es verdad que es una apuesta un poco arriesgada en este sentido porque tu dices vale, yo voy a promover la participación de los jóvenes, pero quizás mañana los jóvenes pueden decidir en esa asociación ya no queremos a nadie de lo que estuvieron hace diez años no? pero claro, para eso tiene que estar también, porque nadie tiene que estar ahí eternamente no? entonces son cosas que desde el proyecto se intenta trabajar, y para nosotros en ese proyecto en Granada y en todos los territorios, la forma de trabajar todo es incidiendo sobre las relaciones; es decir, las relaciones es lo único que nos puede permitir, primero que haya dinámica colaborativa entre las asociaciones. En ese sentido por ejemplo el proyecto lo que propone es que ahí si que son resultados que se van viendo no?, antes las relaciones entre recursos se limitaban en relaciones informales entre dos personas, a lo mejor tu estas en una asociación y yo estoy en otra y nos conocemos, cuando necesito algo te llamo por teléfono y me lo solucionas rápidamente, pero que no hay un canal o un protocolo de relaciones establecidas entre las dos entidades porque (silencio) tu estas hoy, yo puedo estar hoy pero mañana ninguno de los dos estamos (risas) y entonces esta relación entre las dos asociaciones se rompen. Y desde el proyecto lo que intentamos justamente es eso, que se vea que las relaciones sean un algo mas formales, que haya protocolos de relaciones y que no dependan de profesionales sino que dependan de las entidades, de la estructura. Por eso, incluso nosotros como equipo de intervención comunitaria, desde el día 1 no paramos de repetir que nosotros somos un equipo que tarde o temprano tenemos que irnos del territorio, y todo el trabajo que estamos haciendo es justamente para que las organizaciones que están en el territorio que vayan asumiendo un papel, el papel y el rol del equipo comunitario no? y a nivel de ciudadanía lo mismo, cuando hablamos de trabajar la convivencia estamos hablando de fomentar relaciones, y eso lo hemos visto por ejemplo cuando hemos hecho la primera acción global en 2012 en Casería de Montijo...ahí si que era como un hito, pero nosotros el hito lo...el numero de personas que vengan el día del hito es lo que menos nos interesa como proyecto, porque lo que si pretendemos que a través de ese hito que se fomenten relaciones, y ahí si que lo vimos. Por ejemplo, el grupo motor de espacio ciudadano que ha ido trabajando un poco este hito, nos hemos visto durante dos meses, pero lo bueno de esto es que en estos dos meses, sin nosotros decir a la gente el primer día que nosotros estamos aquí para que os relaciones para trabajar la convivencia, además sin mencionarlo, la gente de forma natural se

van relacionando. Porque lo que te decía antes, ¿que es lo que tenían en común? el objetivo de que en su barrio, quieren que ese día se lo pase bien todo el mundo y que el barrio (risas) y que en el exterior se hable bien del barrio, que ha habido un acción con impacto mediático y tal. Pero claro, nosotros ahí lo que nos interesaba era todo el proceso de preparación, cómo vamos a juntar a gente que normalmente no hay espacios para que se junten, y ahí vimos un grupo que se consolidó y que al final cuando vamos en la calle o cuando hay un verano y que vamos a la playa y tu ves a la mujer, de mas de 70 años o casi 70 años de la asociación de vecinos, con una mujer rumana-gitana, además vestida de forma tradicional y que van a la playa, y que son dos amigas y que están juntas to el día y tal...eso no se hace si realmente antes no ha habido un espacio...porque realmente antes qué es lo que pasa, la mujer, vecina de toda la vida, va a pensar que...va a tener sus prejuicios y sus estereotipos sobre la mujer rumana vestida con su falda, por lo que ve en la tele y lo que escucha en los medios de comunicación, pero cuando realmente han compartido espacio y se van conociendo, cada una va rompiendo los estereotipos que tienen sobre la otra no? Igual la mujer rumana le pasaba igual, que pensaba que esta mujer nunca la iba a aceptar porque como todas las mujeres de su edad la rechazan entonces...pero claro, cuando han compartido espacio es cuando realmente se van trabajando esos lazos no?, por eso nosotros lo que hacemos es fomentar estos espacios de convivencia y que la gente se relaciona. Pero...en ese proyecto, estas cosas pequeñas que hacemos, que son como ejemplos, lo que también lo intentamos es que esta forma de trabajar que lo tenga de forma natural la asociación de vecinos, es decir, la asociación de vecinos cuando ve a un grupo de chavales que están todo el día ahí en la calle haciendo, lo que llaman ellos, salvajadas, colarse en el parkcour y eso... en vez de denunciarlo o rechazarlo, porque no intenta la asociación de vecinos con los jóvenes hacer un trabajo de relación y de información de todo lo que se hace en la asociación y tal y que se acerque la población joven, entonces ahí es cuando ya se van rompiendo barreras intergeneracionales, culturales y tal no?. Entonces nosotros lo que pretendemos es eso, que haya espacios de convivencia donde la gente tenga la oportunidad de compartir y que sobretodo que vayan hacia los mismos objetivos, que no estamos aquí para que cada uno destaque su cous-cous o su ropa de colores, sino que estamos aquí para que entre todos compartamos lo que tenemos en común no? entonces en esto llevamos...lo fundamental es trabajar la convivencia desde la relación, y también la relación que no sea una relación informal, sino que sea una relación que se pueda mantener en el tiempo no? y esto es lo que nosotros llevamos trabajando desde que estamos en este proyecto. Y mas o menos hay cosas que se van viendo, y con el tiempo se irán viendo mas...pero también hay una resistencia a estos cambios, por una parte de la comunidad,

porque como te he dicho antes como son cambios que suponen cambiar tu forma de trabajar desde hace 20 años o 30 años, entonces la gente suele resistir en estos cambios no? pero poco a poco se van viendo, se va viendo la dinámica y tal y yo creo que es algo fundamental. Y en el proyecto al principio, por ejemplo, hay dos ámbitos que si que se han privilegiado en el trabajo, por dos razones, que son el ámbito de la educación y de la salud, primero porque son de los pocos ámbitos publico que quedan en España; y la segunda razón es donde realmente se suele juntar toda la diversidad, porque tu vas a un centro de salud, ahí va todo el mundo, porque cuando una persona se pone enfermo da igual si tiene dinero o no, si eres mujer, si eres migrante, si eres gitano, si eres negro, si eres lo que sea no? ahí se junta todo el mundo, entonces son espacios para trabajar lo que es la convivencia, y en la escuela lo mismo. Todos los niños y todas las niñas van a la escuela, por las circunstancias de su vida, entonces ahí también se puede trabajar no? Por eso desde el proyecto, el primer año en todos los territorios, ha habido una apuesta muy fuerte en el ámbito de la salud y en el ámbito de la educación. Si que seguimos trabajándolo...pero nosotros aquí en Granada, desde el principio no nos hemos planteado como un trabajo específico en el ámbito ciudadano, es decir, en salud y educación, sino que como también dos ámbitos donde se puede fomentar la convivencia y las relaciones ciudadanas, entonces para alimentar mas bien lo otro, la actuación en el ámbito de las relaciones. Y en esto llevamos trabajando estos sete años (silencio)

E. Y ¿os habéis encontrado alguna dificultad en cuanto a trasladar la idea a, tanto a la población como a otras asociaciones que queréis que sigan manteniendo esa forma de trabajo?

A: Si eso siempre(risas). Esas dificultades creo que las hemos encontrado y las seguimos encontrando no? porque...pero yo creo que la dificultad...bueno, al principio lo que nos achacaban un poco era que como éramos en el equipo de cuatro, tres extranjeros, que no nos entendían cuando hablábamos (risas), pero eso son las excusas granainas. Si...siempre...que hablas mu raro con se acento y tal...pero eso son siempre las excusas que tiene la gente para no...la gente que se pone un poco autista como para no entender (risas) pero que al fin y al cabo porque no quieren entender. Entonces las dificultades que hemos tenido no proceden de...me atrevería a decir que procede un poco de que la gente cuando empieza a entender que esto es un proyecto que esta proponiendo una forma de trabajar que es totalmente diferente a la forma que estaba trabajando, y que es un proyecto que tiene una metodología, que tiene indicadores y que se va evaluando de forma permanente, se va replanteando, es decir,

reformulando el trabajo y tal, entonces claro ahí la gente empezó a entender como si fuera una auditoria externa, como una fiscalización del trabajo que están haciendo, y eso si que la gente lo percibe como una amenaza no? entonces es ahí donde radica toda la dificultad, porque la gente no te percibe como alguien que viene a proponerle una forma de trabajar, además nosotros no paramos de insistir que siempre vamos a intentar fortalecer lo que ya estas haciendo, pero lo que te estamos proponiendo es de qué forma lo que estás haciendo le puede servir a la comunidad, y que lo que esta haciendo la comunidad te puede servir a ti en tu ámbito privado o particular de trabajo no? y eso es verdad que hay muchos recursos que lo han entendido, sobretodo los recursos técnicos de la administración publica, eso lo han entendido, porque también lo recursos públicos de la admón. publica, es decir, ayuntamiento y Junta de Andalucía básicamente; antes en todas las dinámicas que he hecho de procesos comunitarios que ha habido ahí, estaba como excluidos, porque la gente vea a la admón. como el enemigo, entonces eran siempre las asociaciones frente a la admón.. Pero nosotros cuando hemos llegado con este proyecto hemos dicho aquí estamos admón., profesionales y ciudadanía. Pero en esto no percibimos a nadie como el enemigo sino que cada uno de los protagonistas tiene un papel y un rol determinado que la ciudadanía tiene que reivindicar, y que es legitimo que reivindique, pero tu como profesional tu papel no es reivindicar (risas), no es ir a una manifestación, sino que tienes que sistematizar lo que llega de la ciudadanía para que le llegue en un lenguaje técnico, entendible, a la admón.. Y las administraciones, mientras no se cambien la...las leyes, la admón. está aquí para decidir, y nosotros como ciudadanos el mecanismo que tenemos es ir a votar en cuatro años si no nos gusta su gestión. Entonces en este proyecto lo que hacemos, cada uno tiene su papel, y nosotros intentamos trabajar en un proceso en el que cada uno va a aportar desde su papel, es decir la ciudadanía puede reivindicar tener un parque y los técnicos pueden hacer una traducción técnica de ese trabajo no? de que la ciudadanía a través de un proceso participativo con el que hemos trabajado, por ejemplo, con la infancia, ellos han visto que este descampado puede convertirse en un parque para fomentar la salud para tal...y eso llevarlo a la admón., y luego la admón. decide o no si va a hacer ese parque. Pero claro, como es un proceso donde todo lo que se va haciendo es transparente, es publico, cuando la admón. no tiene en cuenta lo que viene de la ciudadanía, es un poco como poner en evidencia no? este...este trabajo, es poner en evidencia que no ha asumido su papel, o no ha hecho lo que tenia que hacer no?. Claro, todo eso cuando lo explicas así(risas) es muy bonito y muy fácil de entender, pero cuando lo explicas a los recurso...lo que le supone, es decir, a nivel cuando tu reflexionas como recurso y dices, entonces eso me va a cambiar mi forma de trabajar, porque yo ya no puedo decir a al

admón. que tu eres mi enemigo, sino que yo tengo un papel, tengo un rol, y yo la ciudadanía con la que trabajo tengo un papel y un rol con esta ciudadanía para que todo lo que vayan haciendo yo de alguna forma lo pueda transmitir no? a la admón.. entonces ahí es donde ves un poco la resistencia, de hecho hay muchas entidades que se oponen o que resisten al proyecto por eso no? porque tienen esa dicotomía de si soy ciudadano o soy...tengo un papel ciudadano, tengo un papel técnico? en fin...entonces claro, cuando explicas eso la gente al final lo entiende, pero sin embargo los recursos de las admón. publica, como el centro municipal de servicios sociales, como en este proyecto han visto que ya hay un proyecto que les dice tú no eres el enemigo, sino que desde lo que estas haciendo tu como recurso, que es lo que puedes aportar a la comunidad para que vayamos trabajando hacia esos objetivos, y qué es lo que te puede aportar la comunidad para que tu lo incorpores en tu trabajo para mejorar la calidad del servicio, entonces claro, ellos lo han entendido y se han metido de lleno en tal. Y también algunos recursos privados lo han entendido porque han visto que el proyecto lo que intenta es revalorizar su trabajo no? es decir, yo trabajo el tema de la diversidad...ah, tu no estuviste en el ultimo encuentro...pero en el anterior por ejemplo, lo que se hizo de tener una parte de formación...es decir, hay determinadas asociaciones como fundación secretariado gitano, granada acoge, granada y media, la fundación....a ver, que como tienen, es decir, están especializados en trabajar determinados ámbitos, que son el tema de la discriminación , la convivencia y tal. En ese proyecto el papel que tienen esas entidades es aportar un poco su sabiduría, bueno su conocimiento, su experiencia en ese ámbito para que se incorporen justamente en la intervención, y que sea una cosa que...por ejemplo, el ultimo encuentro que tuvimos era eso no?, era AMEFA, Granada Acoge y Fundación Secretariado Gitano, tres entidades, uno que esta especializado en temas de interculturalidad, otros en tema de discriminación, Fundación secretariado gitano, y AMEFA que es el tema de mediación. Entonces estas entidades lo que aportan al proceso es que cada uno lo que trabaja, es decir Granada Acoge qué herramientas nos puede aportar para que se trabaje la interculturalidad de forma continua no?, y que se tenga en cuenta en todas las acciones que llevemos no?, fundación SG qué es lo que nos aporta como entidad desde su experiencia? para que cuando se haga una actividad no se discrimine a nadie por su condición...lo que sea no? Y AMEFA que es lo que nos aporta como entidad experta en mediación, para que cuando haya conflicto sepamos como regular esos conflictos no? entonces ahí si que estas entidades también lo entiendes, y se meten en el proceso y siguen en esto no?. Pero lo bueno del proyecto es que se va entendiendo porque llevamos 6 años en el que al principio era el convenio La Caixa, el ayuntamiento y Anaquerando, pero ahora tenemos un espacio técnico

donde hay por lo menos, de forma regular, como doce entidades que están, siempre están, aunque algunos estén en algún momento luego salen...y a nivel ciudadano hay también como siete recursos ciudadanos que de forma permanente están también; y a nivel de admón. lo que he dicho, los que han firmado el acuerdo de colaboración, ahora mismo...porque antes el que había lo habían firmado la Junta, el ayuntamiento, la diputación, fundación SG, Cruz Roja, Anaquerando, la Caixa,...pero ahora se va a sumar la UGR, Granada Acoge, AMEFa, fundación lestonac y Cáritas. Es decir que son...además que se firme un acuerdo de colaboración donde cada una de las entidades que acabo de decir se compromete a aportar recursos no?. Que en el caso de AMEFA, lo que te he dicho, ellos todo lo que es tema de mediación; Granada Acoge todo lo que es en temas de interculturalidad, asesoramiento no? y granada y media también, que todo el asesoramiento en materia de comunicación. Y que el ayuntamiento se va a seguir comprometiendo a aportar todos los recursos que realmente el proceso comunitario requiera no? Y...los centros de salud, por ejemplo, que antes no había ningún espacio formal en materia de salud, se ha creado este espacio y gracias al proyecto, porque antes lo que habían eran relaciones puntuales con las entidades, ahora si. Entonces son las entidades que cuando hemos explicado lo han ido entendiendo no? Y luego esta la otra parte que (risas) todavía sigue sin entender, porqué no se porqué...pero....pienso que eso no? que la gente no quiere entender porque...realmente es una pedagogía y un ejercicio de...cuando tu lo entiendas realmente, es decir, tu tienes que entender que esto supone un cambio en tu forma de trabajar, y esto es lo que nos negamos siempre la humanidad no? a cambiar, nos resistimos a cambiar las cosas no? Y eso le puede pasar un padre a un hijo, que cuando el padre quiere que su hijo haga lo mismo que hacia cuando el era niño, y no es así porque el niño vive en otro mundo, en otra época y es totalmente diferente no? Y...Yo por eso digo que no creo que la gente no lo entienda porque....además....yo...cuando he ido a sitios donde está la ciudadanía, les explicas el proyecto y en 5min lo entienden. Cuando fuimos al centro de inserción social de la cárcel que estaba ahí, el CIE, bueno el centro de gente que están en 3º grado que no están en la cárcel sino como en un régimen abierto, que están todo el día en el centro de rehabilitación de la cárcel, hay uno al lado de la plaza de toros....pero por la noche van a su barrio a dormir y tal, bueno a su casa no? E: AH si, se cual dices...

A: Pero ahora es un centro de inserción social de gente que están en 3º grado, que están a punto de salir, pero como todavía no han cumplido la condena están ahí para terminar su proceso de reinserción social y tal no? Fuimos ahí un día a explicarles el proyecto, Tamara,

Jose Carlos, que es el trabajo social del centro de salud que corresponde a esta zona, y yo. Y JC habló 5 minutos y la gente entendido perfectamente lo que era el proyecto, en 5min, entonces el problema no es de entendimiento, pero es lo que he dicho la gente lo entiende y cuando le interesa...sabe que le supone mas trabajo y por eso se resiste (risas). Pero es verdad que lo que nos falta es la parte de la ciudadanía, que eso si que es un trabajo que hay que seguir haciendo...que se explique más lo que pretende el proyecto o el impacto que tenga para que la ciudadanía también lo entienda, pero claro esto es un papel que tienen las organizaciones que están en contacto con la ciudadanía, y en esto estamos nosotros....pero claro, mientras estas asociaciones o entidades o recursos no cambien su forma de trabajar, difícilmente van a llegar a toda la diversidad. Es decir, si yo soy asociación de vecinos y solamente trabajo con determinados sectores de la población, entonces hasta que no entienda que yo para que...um...la participación sea real tengo que abrirme mas a la diversidad del barrio y que tengo que buscar canales para llegar a todo el mundo, entonces primero lo van a entender lo que haces tu como entidad, y lo segundo no van a...va a ser muy difícil que le transmita a esta población lo que hace el proyecto. Nosotros como equipo no es nuestro papel, es decir lo podemos hacer, pero al final no tiene sentido porque esto tiene que ser una relación continua. El proyecto es una cosa que va durando, entonces si hay una relación permanente, por eso lo que se pretende hacer es esto, que lo que se hace en dinamización de barrios y todo eso es esto, que de qué forma tu como entidad logras establecer un canal permanente de relación con la ciudadanía para transmitirle todo lo que se esté haciendo, tanto a nivel particular como a nivel global de la comunidad no? (silencio) he hablado mucho no? (risas) es que cuando empiezo a hablar no hay quien me pare...(risas)

E: (Risas), vale y cómo describirías la convivencia entre barrios?

A: ¿entre barrios o dentro de los barrios?

E: las dos cosas...

A: Yo dentro de los barrios lo que veo en distrito norte, en los siete barrios que hay, hay algunos barrios que yo (risas) no se si me atrevo...que se hecho, en el ultimo encuentro Joseph de Granada Acoge hizo la pregunta y la gente hizo como que no había entendido....si algunos barrios se estaban guetizando? y yo realmente también me hago esta pregunta, si en algunos barrios de distrito norte lo que se están creando realmente si no son guetos. Porque cuando vas a determinados barrios como Rey Badis o Cartuja, Rey Badis ves a una población en una calle donde hay muchísima población gitana, un 90 y pico %, eso realmente es un

gueto. Ahí naturalmente no puede haber convivencia, porque además son roles determinados que se conocen...pero a mi otro barrio que me preocupa desde hace un año es Cartuja, porque hay muchísima población extranjera y en su gran mayoría marroquíes, que antes vivían en el Zaidín y la Chana, y cuando ha venido la crisis, por el tema de los precios asequibles se ha ido trasladando a esta zona. Pero me preocupa porque lo que veo es, salen del colegio, veo a un grupo de 12 chavales y son todos de padres marroquíes...eso realmente es preocupante, porque cuando en la escuela lo natural es que estos niños se junten con los otros niños, pero claro ahí lo ves, cuando ves a los senegaleses que están en determinados barrios y que, en Casería por ejemplo, y que siempre están entre ellos...Es decir, en algunos barrios como Casería y tal, es verdad que hay...no se si convivencia pero si mas acercamiento entre determinados colectivos, pero en algunos barrios si que se ve como...una guetización no? entre comillas si se puede llamar así...o que se ve que hay determinados colectivos que son los que están ahí en su mayoría, y no se están juntando con los demás no?. Luego hay otros barrios como Campo Verde que también es un barrio donde ... hay población muy mayor, de la población autóctona...y...la mayoría de los jóvenes son...primero que hay muchos jóvenes de Casería de Montijo que pasan el día ahí...que no viven ahí pero bajan a Campo Verde porque es donde tienen un terreno para jugar al futbol gratis, y donde hay un espacio para tal...y también ahí esta la mezquita donde van la mayoría de musulmanes del distrito norte, pero no hay este acercamiento entre la comunidad musulmana, por ejemplo, y la población autóctona que son casi todos el mismo perfil no? de gente muy mayor, que ya son jubilados y tal...claro esto...es una cosa que realmente no se ve en la convivencia, y de hecho cuando hemos hecho allí el verano abierto, ...el año pasado hubo ahí como un incidente no? (risas) no es un conflicto, no es un incidente critico pero es muy revelador de lo que pasa en ese barrio. Porque era una chica con una mujer, no se de que edad, con un chico marroquí...pero claro cuando empezó el incidente la mujer empezó a decirle de todo a los marroquíes...metiéndolos a todos en el mismo saco..

A: ¿Pero que fue lo que pasó?

E: no se que paso...el chico algo le dijo a la mujer, ella diciendo que ya está que estamos siempre en los mismo, que todos los días igual, que vienen aquí los moros y empiezan a insultar a la gente, que se quieren adueñar del barrio no se que...en fin, lo típico que se dice cuando pasan esas cosas no? claro, pero eso es muy revelador de como....de que no hay un trabajo realmente entre...para que haya acercamiento, que se vea de forma natural que estos chicos pueden estar ahí. Pero cuando esa mujer le dice al otro chico que tu por ser marroquí

no tienes derecho a hacer esto porque este es mi barrio, que es de mi padre, de mi madre, de mi abuelo, de mi abuela no se que...eso quiere decir que no hay un trabajo detrás no? entonces es muy revelador. Pero sin embargo, cuando hemos ido al verano abierto, además, los chavales marroquíes que están ahí siempre, juegan juntos entre ellos, y no los ves con los demás chicos. Pero cuando hemos ido al verano abierto este año lo que hemos hecho ha sido meterlos en su terreno a jugar con ellos, pero intentando que haya mas gente no? que haya...alguna chica, que haya alguna hombre del barrio, en fin...que ellos vean esa diferencia. Al principio se resistían pero luego los cuatro días que hemos estado ahí han jugado todos los días...Y eso, que si se hace esteraba de forma permanente al final no va a haber ninguna problema, porque la gente se va relacionando y cuando se van conociendo se van...y luego hay otros barrios como Almanjáyar, que allí también....depende, ahí...yo Almanjáyar porque hay una zona...en la zona donde está la asociación Almanjáyar en Familia, trabajan con muchísima población, con mucha población joven, y con mucha población adulta, pero...que es, no con todo el mundo, es decir, con los “mas trabajables”, los mas fáciles de llevar no? que tienen su disciplina, que cuando llegan ahí saben lo que tienen que hacer, que lo van a respetar todo no? (silencio). Pero luego hay otro sector de la población ahí que solamente van al culto, y los que van al culto no quieren saber nada de Alpha, y Alpha no quiere saber nada del culto, en fin...que son cosas que pasan ahí pero realmente yo creo que todo lo que pasa en estos barrios es para espiar?). En Rey Badis cuando tu vas, o en La Paz, ahí si que ves el poderío de la población gitana (risas), el poder no? de la población gitana, porque suelen ser cuatro o cinco familias que se han unido y viven en la misma calle o en el mismo barrio y que tienen poder, y que este poder lo hacen notar respecto a los que tienen menos poder...esto pasa tanto en La Paz como en Rey Badis no?...Y luego...Campo Verde lo que te he dicho....Cartuja lo mismo...hay muchísima población marroquí y población gitana, pero sobretodo población marroquí y también población que no es gitana, la población paya, como se llaman aquí no? es decir, hay mucha población...pero que no veo que haya esta....ahí lo que veo más bien es el peligro de que se vayan juntando, por ejemplo, la población marroquí que cada vez si sienten mas fuertes y mas numerosos no? y se vayan uniendo y luego tu vayas a la Paz por ejemplo, hay mucha población senegalesa y mucha población nigeriana también (silencio) que normalmente, yo por lo menos de los senegaleses que conozco, que los he visto en la Paz se llevan, por lo menos no se si bien o no, pero tu los ves que se relacionan con la gente del barrio, pero claro eso también tiene una explicación porque mientras que no hay competición por los mismos recursos o por los mismos negocios todo va bien...y como los que están ahí no se suelen

meter en esos negocios entonces...la verdad la población nigeriana que hay ahí yo tengo un menor desconocimiento, pero de lo que he visto cuando he ido y en el verano abierto, veo que los nigerianos por ejemplo, se relacionan menos con la población...con los demás ahí que con los senegaleses. Y de hecho, hay unos nigerianos que viven en la plaza donde hacemos el Verano Abierto, y están siempre ahí encerrados en su casa, con las rejas, los ves...con la reja abierta, eso a mi me extrañó porque normalmente eso no suele ser muy habitual en poblaciones africanas no? de estar ahí encerrado y no salir en la calle. Sin embargo los senegaleses que viven ahí todo lo contrario, tu los ves, están con la gente ahí y tal...por eso digo que hay una relación diferente...Y luego de los demás barrios yo creo que mas o menos...Casería si que hay mucha diversidad, pero casería tiene dos partes, la parte de arriba la parte de abajo, que es donde no se suele ver...es decir se marcan las diferencias pero en menor medida creo yo;...pero ahí también porque hay muchos recursos que trabajan, la parroquia, la asociación de vecinos, donde van un montón de gente, en fin...que es ahí donde se nota realmente no? aunque haya mucho que hacer, pero Cartuja por ejemplo, está AdultosCartuja como asociación, está el InserJoven, el Centro Cívico, pero realmente no se, no veo esta conexión no? porque en InserJoven trabajan jóvenes y tal y luego los colegios que realmente eso....Y entre barrios en Parque Nueva Granada que también tiene su diversidad pero (risas) realmente es un barrio muy diverso pero...no se refleja esa diversidad en la vivencia creo yo no? pero que es un barrio que tampoco conozco mucho, pero ahí si que se ve que hay mucha diversidad, no hay conflictividad como en otros barrios porque yo creo que los niveles socioculturales, socioeconómicos son diferentes y tal, pero si que es otro rollo no? que no se ve lo que se suele ver no? que es como algo más natural, que la gente vive ahí, que no se destaca que hay determinados colectivos que están...sino que ahí hay mas mezcla de gente, y de hecho allí cuando vas en los jóvenes lo ves más no? que se mezclan muchísimo en Parque nueva Granada, yo creo que ahí es el barrio donde más se mezclan, lo que percibo....que ahora estoy hablando sin datos objetivos de nada (risas), es sobretodo de la percepción que tengo a nivel de barrio...Y...qué es lo ultimo que iba a decir? si eso, que entre barrios...ahí si que hay determinados barrios (risas) que no se llevan para nada bien, es decir no es que se lleven bien, que sigue habiendo un montón de barreras. Por ejemplo la gente de PNG para que bajen hacia Rey Badis o a Almanjáyar es muy difícil (silencio) porque sigue existiendo esa barrera de que ahí abajo son los gitanos, los vagos, los que no quieren hacer nada, que...en fin, que no quieren trabajar, ahí es donde se vende la droga, ahí es donde pinchan la luz y tal...pero nosotros no tenemos ninguna problema, somos los mejores no? (risas). Y tu ves por ejemplo la Paz y RB no hay muchos problemas porque

claro, son...hay mucha población gitana por un lado o por otro, además suelen ser muchas veces familia, se suelen...es decir, para que la gente se mueva de la Paz ahí no hay problema, pero de Casería a la Paz es mas difícil también todavía no? de Cartuja a la Paz y RB tampoco es...no es extraño que la gente se vaya moviendo porque suelen compartir características entre barrios. Pero de Campo verde, PNG y Casería es mas difícil que la gente baje a...pero viceversa también, es decir, la gente de Molino Nuevo, de RB, no suelen subir a PNG. Casería si, porque tienen familias ahí, de la población de la parte alta donde hay población gitana, si que ahí suelen subir. Los senegaleses que viven en la Paz van a Casería naturalmente porque como hay senegaleses y tal no? pero luego es verdad que esa cohesión entre barrios, esa convivencia entre barrios todavía no se ve no? que es mas difícil que se vea...en fin (silencio) me estoy enrollando...

E: Bien...

A: Porque también eso sobretodo al principio cuando llegamos y que, bueno en la época del segundo año del proyecto, cuando hicimos el “conocimiento compartido” que para mi es una de las experiencias mas ricas del proyecto. Realmente era cuando percibía lo que la gente, cada uno pensaba del otro no? porque además la gente habla de forma natural, lo mismo creerse que esto no es una investigación que esto es anónimo, lo que vamos a decir aquí la gente no lo va a saber y tal, entonces es ya cuando la gente se sueltan no? y es verdad que ahí, en el conocimiento compartido...yo de lo que...(silencio) es decir, para...el marroquí, el malo es el gitano (risas), para el gitano el malo es el rumano, para el rumano el malo es el marroquí...en fin, era como así no? y yo un día por ejemplo estaba con Isabel, con una familia creo que eran rumanos, no me acuerdo, creo rumanos gitanos...¡Hombre que los marroquíes es que no me gustan, que son gente muy conflictiva no se que...! y yo le decía a Isabel no ha hablado mal de los negros porque estaba yo (risas) pero si yo no estuviera...pero es que era así, era en muchos, muchas veces cuando hablaba con la gente, sobretodo a nivel coloquio individual, era...es que los gitanos son así, los marroquíes son así...y es decir, cuando soy payo los gitanos son así, los marroquíes son así; y cuando soy marroquí lo peor son estos no? entonces ahí te das cuenta un poco no? que ahí todavía hay un trabajo que hay que hacer porque la gente realmente suele generalizar, pero generalizan porque es lo que ven, porque no hay relación, porque cuando tu de verdad conoces tu no puedes decir que todos los marroquíes son así, o que todos los gitanos son así...es decir, tu conocerás a lo mejor un marroquí en tu vida, pero el resto no los conoces no? entonces ahí es cuando realmente la gente...te das cuenta, y ahí si que veas un poco no? los colectivos sobretodo como cada

colectivo intenta estar o cuando un colectivo la cosa va bien, como se defiende ante los demás lo suyo no? yo por ejemplo lo veo incluso con mis amigos senegaleses, que no están en ese mundo de la interculturalidad...cuando los escucho hablar de los gitanos, de los marroquíes y de los rumanos, yo me digo, ¿tú te das cuenta de lo que estas diciendo? porque al mismo tiempo que estas insultando a todos los españoles que no te aceptan, estas haciendo lo mismo pero con otros colectivos, porque no se...porque piensa que es una amenaza a que la sociedad te rechace no? entonces la gente como suele tener este mecanismo de decir, a mi no me gusta que hagan esto porque al fin y al cabo esto me va a afectar a mi no?, entonces cuando escucho a la gente yo digo eso no puede ser, tu te estas quejando de algo y cinco minutos después estas diciendo lo mismo de otras personas pero...y eso yo en la época del conocimiento compartido del proyecto si que se veía no?. Por ejemplo de los senegaleses, todo el mundo dice que los senegaleses son muy buena gente...yo les decía yo soy senegalés pero (risas) eso de que todos los senegaleses son buena gente yo no se de donde lo habéis sacado, porque en todos los países hay gente buena y gente mala, eso no se puede decir que todos los senegaleses (risas) además tu no conoces a todos los senegaleses. Pero como la gente no suele escuchar que un senegalés ha hecho esto o de que hay un conflicto como lo que suele aparecer en medios de comunicación tal...la gente se forma sus prejuicios y sus estereotipos y tal, y claro se lo creen todo lo que escuchan y al final creen que es la verdad absoluta no? y eso suele pasar....pero es verdad, de hecho suele pasar cuando (silencio) ¿donde fue...? la primera vez que fui a un centro de salud, una trabajadora social, yo le presento el proyecto y no me ha dejado ni hablar y a los dos minutos me dice tengo una pregunta para ti, y me dice porqué los senegaleses no vienen al centro de salud. Y digo no lo sé, ve a preguntaremos a todos los senegaleses pero a mi no me lo preguntes, yo primero no vivo en este barrio (risas) y lo segundo que no se porque vienen aquí, a mi no me preguntes, por ser senegalés tengo que saber porqué no van? Y lo segundo, cuando fuimos a la asociación de vecinos de Casería, la primera vez, lo mismo, el Clemente el presidente, la primera cosa que me dijo cuando me escucho hablar y escucho a Isabel, dice y tus paisanos no quieren hacer nada, solamente están ahí todo el día jugando, no quieren participar...y le digo, vamos a ver, ¿tu has hecho algo para que participen? si(efusivo) hombre, que no quieren participar me dice....pero vamos a ver, cuando tu les informas cómo les informas, no hombre...aquí hacemos carteles, y les digo ahí tienes que empezar, tienes que ver primero de todos los senegaleses que hay cuantos saben leer en español, quienes saben leer o preguntarles si queréis enteraros de la actividad de la asociación como queréis que os informe, porque a lo mejor la gente sabe leer pero me puedes poner carteles y paso, porque

no voy por la calle mirando los carteles, hay gente que lo hace pero yo no...pero claro es así que la gente suele decirte eso, que cuando te ven y tal, pero en fin, eso...de los gitanos por ejemplo, todos los demás colectivos hablan mal, pero porque no hay relación, porque nadie conoce a los gitanos y a lo mejor por dos gitanos que conocen meten a todo el mundo en el saco, de los senegaleses todo el mundo habla bien en el distrito, de los nigerianos, yo no he escuchado a nadie hablar de los nigerianos, es como si no existieran, no...y de marroquíes...lo típico, sobretodo suelen hablar de las mujeres, por el tema del velo...que son mujeres...es decir que son gente muy cerrada que no suelen dejar a sus mujeres que salgan, que le coaccionan la libertad, en fin...pero yo les digo pero tú le has preguntado a una mujer que lleva el velo si ella lo lleva porque le gusta o se siente coaccionada, pero no...la gente se saca sus propias conclusiones no? y eso si que se escucha...(silencio).

E: Pues si...vale, bueno y hablando un poco de los colectivos de musulmanes de los barrios, que opinas...bueno explícame también porque no estás de acuerdo con el concepto integración, y que opinas de la integración de los musulmanes y musulmanas y de las relaciones.

A: Yo el concepto de integración no es que (risas), la palabra en si no me chirría, es sobretodo el uso que se hace de la palabra integración. Porque siempre se ha entendido como que se tienen que integrar los que vienen de fuera a lo que...a lo que ya hay en la sociedad mayoritaria no?. Cuando yo digo, lo que tenemos que hacer es que haya inclusión, es decir, vamos a tener...para mí tiene que haber igualdad de oportunidades para todo el mundo, independientemente de donde vengas, de quien es tu padre, tu madre...de quien es tu pareja, de quien es tu animal, tu mascota o lo que sea no? Pero, entonces cuando hay igualdad de oportunidad vamos a...intentar que sea una sociedad inclusiva, que no sea integradora. Porque integrar es decir, siempre hay una parte que integra a los demás, pero cuando es inclusiva es que todos vamos a incluirnos en el mismo, bueno estoy hablando de cosas que tu sabes mejor que yo (risas)...Entonces para mi por eso digo, yo siempre intento decir la inclusión no?, y en cuanto, entonces la integración entendida de la otra forma si, que sea que todos integremos el mismo lugar, el mismo...la misma forma o tal, ahí si...Y, de la población musulmana, yo desde mi experiencia personal como musulmán (risas), lo primero que te puedo decir...yo sinceramente no he tenido problemas de...para integrarme como musulmán en Occidente, en ningún momento, ni en Italia donde vivía antes, ni aquí donde estoy viviendo ahora...Porque? Porque para mi la religión es algo personal, que yo vivo como persona individual, y luego cuando...estoy en el ámbito publico, sin dejar de practicar

mi religión, yo puedo convivir con los demás, porque desde el Islam mismo no te impide, es decir, convivir con los demás y hacer lo que tal. Luego tendrás tus peculiaridades como el hecho de no comer carne de cerdo, de no beber alcohol y eso. Eso si, pero es una cosa individual, eso no tiene porque afectar, porque yo por no beber alcohol eso no me ha impedido nunca salir de marcha con gente que beben alcohol no?. Y el hecho de no comer carne de cerdo no ha sido nunca una barrera para que yo pueda estar en un bar con gente que coman carne de cerdo, porque al fin y al cabo, o incluso el hecho de que haga ramadán no es impedimento. Incluso en ramadán yo puedo ir con gente que mientras están comiendo yo estoy ahí y no como y a mi no me afecta. Ahora bien, lo que ha pasado con el Islam en Europa y en Granada y en particular en Distrito Norte, que es lo que te interesa me imagino (risas), o te interesa todo lo que pasa en granada?

E: Me interesa todo lo que pasa en el mundo (risas)

A: Perfecto, mi punto de vista sobre el problema de la integración de los musulmanes en Europa....viene sobretodo...que la han utilizado tanto musulmanes...han utilizado, es decir, el rechazo que sienten desde...por ser musulmán en la sociedad occidental...Pero eso también tiene su historia detrás no? Por todo el boom mediático que ha habido sobre el Islam, de todo lo que se habla sobre el Islam, y los últimos años con el tema de los atentados y tal...entonces claro la gente, al verse excluido, o al sentirse siempre como los bichos raros de la sociedad no? es como un mecanismo de autodefensa también. De decir yo también voy a escudarme en esto, para demostrar a la gente que yo soy musulmán no?. Y entonces eso lo que ha pasado, la gente para demostrar que soy musulmán entonces....cuando...no me gusta la palabra radical, pero cuanto mas puedas demostrar el hecho de ser musulmán lo vas a demostrar. Y claro, esto es como el juego del gato y del ratón, a cada uno le conviene, a ti te conviene hacer eso para como mecanismo de autodefensa, y a la sociedad que alimenta este rechazo al Islam le conviene para seguir justificando determinadas actuaciones o determinadas políticas no?. Y...a eso si le añades...yo en esto te hablo de gente que son musulmanes, que han nacido fuera de España o de Europa y que han venido a Europa porque....toda la gente como yo que conozco, que somos musulmanes, que hemos nacido musulmanes, no solemos tener estas ideas porque tu has nacido con el islam...es decir, yo por ejemplo nunca he tenido esos problemas porque en mi barrio, de toda la vida ha habido gente que no eran musulmanes, en Senegal, que eran cristianos por ejemplo, y nunca hemos tenido problemas de convivencia entre musulmanes y cristianos; de hecho es mas, se respetaban no?...por eso yo no entendía cuando yo vine a Europa y que la gente te pregunta, tu no comes carne de cerdo, y que te

insistas para que comas, te intentan convencer para que comas carne de cerdo, y yo decía...cuando en mi país, la familia cristiana con la que tenía buena infancia, jamás me han intentado dar carne de cerdo, o me han intentado convencer para que beba alcohol, al contrario...En mi barrio particularmente cuando había un...los musulmanes, cuando era la fiesta del cordero todo el mundo compartir su comida ese día con las familias cristianas, y los cristianos cuando hacían su cuaresma o su pascua, ese día, o cuando tienen un bautizo o lo que sea, hacen comida para los musulmanes y comida para la gente cristiana, y que siempre se ha respetado eso no?. Entonces yo llego a Europa, y que la gente te intente convencer, yo decía, pero vamos a ver, porqué tengo que comer carne de cerdo o porqué tengo que beber alcohol porque simplemente tu piensas que eres mejor que yo, pero yo creo que ahí también (risas) viene un poco en el caso de Europa el tema de la...colonización, que tenemos siempre este aire de superioridad no? que la gente que viene de fuera tiene que acostumbrarse a lo que tenemos aquí no? que es lo mejor, entonces claro ahí...Entonces yo esto si en algún momento me chirría como musulmán, yo también voy a utilizar lo mismo pero al contrario, es decir, cuando pueda demostrarte que yo soy musulmán, a través de la vestimenta, a través de mi forma de pensar, o a través de lo que sea yo lo hago no? entonces este juego peligroso en el que se ha entrado en Europa, ha ido derivando tanto por una parte como por otra, acciones que ya pasan de ahí, que son radicales incluso a gente que se tal, que se pongan a hacer cosas violentas no? pero claro, eso la primera generación, pero cuando ya hablamos del caso de los hijos de estos musulmanes que han nacido aquí; es decir, yo cuando volví a Francia en 200...no me acuerdo si era 2007-2005 con mi sobrino, yo flipaba...porque los vi...que de repente eran musulmanes, pero...(risas) radicales, cuando ni sus padres, ni su madre ni su tío que se yo, que hemos nacido musulmanes y bueno ellas y ellos también, nunca hemos tenido esta radicalidad, pero claro ellos, yo les veía...compraban libros para saber que tal...y yo les decía pero vamos a ver, yo en ese momento no sabía porque lo hacía, pero después cuando he visto todo lo que ha pasado en Francia he entendido un poco porque tenían esa actitud mis sobrinos....Y que yo decía, vamos a ver, ahora entiendo porqué, porque claro ahí el problema ahí es que estos hijos de inmigrantes que están en Francia en Inglaterra y tal, como te he dicho antes se ven rechazados por la sociedad mayoritaria, entonces hay como un problema de identidad que vas buscando siempre. Entonces en algún momento quizás habían encontrado esta identidad a través de la música, del rap por ejemplo, pero en determinados momentos, como el actual, muchos de esos chavales y de chavalas han encontrado en el Islam lo que es su identidad. Esta identidad que los niega Europa, donde han nacido, donde hablan el mismo idioma tienen el mismo acento, y que les niegan el país de sus

padres y de su madre también, porque van ahí y ahí no les van a ver nunca como hijos del país, sino les ven como el extranjero que viene de fuera no? entonces navegas entre dos mundos donde nadie te...y ves el Islam que es mas o menos universal y dices yo me agarro a esto y tengo que expresar esta identidad a través del Islam...Entonces por eso, eso es lo que ha empezado a suponer como un problema de integración en la sociedad, porque al fin y al cabo es el reflejo del problema de integración o de inclusión que hay que se manifiesta a través de la religión como se pueda manifestar a través de otra cosa si la hubiera no?...pero yo creo que si, que el problema de la integración de los musulmanes es el reflejo del problema de integración y de inclusión que hay en general, de toda la diversidad. Yo por ejemplo que no he tenido ese, bueno, problema de integración porque yo tengo muy claro que soy Senegalés, tengo mi costumbre y tal, y tengo una referencia, y yo se que si el día de mañana si me vuelvo a África, tengo una referencia, aunque ahí me va a costar otra vez adaptarme al país y tal porque hay muchas cosas que ya me chirrían cuando voy a mi país no?. Pero yo por ejemplo no he necesitado aferrarme a algo porque yo aquí he dicho mira estoy en esta sociedad, soy musulmán, vivo mi musulmanidad como...como siempre lo he vivido y no va ser para mi ningún problema en ningún momento estar en una sociedad donde agnósticos, donde gente que no cree y tal, pero claro como te he dicho, el hecho de ser musulmán nunca me ha impedido hacer mi vida social normal y naturalmente aquí no? pero sin embargo otros si...puede que les haya supuesto eso no? entonces son cosas que realmente no se entienden. Y yo lo entiendo, es decir, cuando eres mujer y llevas el velo, y te van señalado por donde pases...es normal que en algún momento de la vida, que tu también digas mira, a tomar por saco, (risas) eso no lo tenia que decir...el que digas esto no me parece, es como si cuando yo...es lo que suele pasar. Como si yo voy a distrito norte, y he escuchado que son gente mala, que es peligroso, y yo voy al barrio con aptitud de tener miedo, al final el hecho de que demuestres a la gente que les tienes miedo es...una aptitud ofensiva también. Entonces la gente vamos a utilizar como autodefensa...este miedo que tienes para atacarte, como para defenderte de...porque ellos se están defendiendo de ti cuando tu también te estas defendiendo de ellos. Pero tu siempre piensas que eres el único que se esta defendiendo ante el peligro, pero ellos también ven esta amenaza como un peligro no? y eso es lo que les ha pasado a los musulmanes en Europa...Y...eso es, entonces no se porque...es verdad que...yo por ejemplo de musulmanes que conozco, marroquíes, senegaleses, por estar en contacto con ellos en granada acoge y tal, la mayoría no tienen ese problema, pero sin embargo hay otros que si (risas), que realmente se niegan, o que siempre tienen que demostrar que...es que tienen que demostrar que son musulmanes, porque cuanto mas se le

rechace, tienen que demostrar que son musulmanes, y todo el mundo tienen que saber que son musulmanes...y en España también yo creo que hay un desconocimiento porque muchas veces cuando te hablan del Islam, bueno hablan desde un desconocimiento total, y también a mucha gente, por ejemplo, cuando le he dicho que soy musulmán, como que les extraña, y les digo pero porqué, porque ellos en su imaginario colectivo, en su imaginario lo que tienen como musulmán es un radical, porque es lo que ven...Y de hecho me ha pasado muchas veces cuando la gente me pregunta tu haces ramadán, y digo si, pero tu practicas, y digo si, y la gente no se lo creen....me lo preguntan muchas veces e incluso una vez una mujer...pero yo no entiendo, si tu eres muy abierto, yo no entiendo porque estas haciendo ramadán....eso ya es muy anticuado y tal, y le digo pero vamos a ver, que tiene que ver ser abierto con hacer el ramadán, es que son dos cosas que no tienen nada que ver...que a ti no te parezca eso me parece muy bien, eso es tu problema, yo no me voy a meter en tu pensamiento ni te voy a convencer de que cambies. Pero yo de ahí a que me llames casi tonto o imbécil por practicar algo que a ti te parezca...no lo entiendo. Porque claro, en su imaginario el musulmán que hace ramadán es la persona que no esta integrada en la sociedad, que no puede tener una vida social con los demás, y tienen que demostrar siempre que es una persona radical, y cuando ve un musulmán que es todo lo contrario, que no cumple con ninguno de esos patrones (risas), ya no le cuadra...entonces eso si me llega a pasar a mi a lo mejor en todos los ámbitos, hay un momento que a lo mejor me va a dar la gana de demostrar a los demás, como mecanismo de autodefensa, que yo también soy musulmán no. En fin...no se si he contestado (risas)

E: Si, muy bien, pues...creo que ya hemos terminado la entrevista. Porque...hemos tocado todos los temas...

ANEXO 4. Ejemplo entrevista ciudadana

Esta entrevista fue realizada el 7 de marzo de 2017 en la casa de la persona entrevistada. La persona entrevistada, Ángela (nombre ficticio), es una voluntaria del proyecto ICI que forma parte del equipo comunitario, también es vecina del distrito norte. En el momento de realizar la entrevista ya nos conocíamos, pues mi inmersión en el Equipo Técnico había hecho que tuviésemos varios encuentros previos.

E: Vale, muy bien, vamos a empezar la entrevista, ya me conoces, soy Paula, estudiante de doctorado de la UGR y estoy haciendo un estudio sobre convivencia, integración, interculturalidad...entonces entrevisto a gente que esté relacionada con proyectos que se estén llevando a cabo a nivel local en este sentido. Mas o menos es una hora, es una entrevista anónima, solo yo trabajaré con la grabación y la transcripción. Bueno, si quieres puedes empezar presentándote un poco, donde naciste, tu situación familiar...cómo has llegado a involucrarte en el proyecto...

A: Vale, pues yo he nacido aquí en Granada, en la zona norte de Granada. Y he vivido en Casería de Montijo, en Almanjáyar, y ahora resido en PNG. Ahora vivo independiente con mi novio pero vengo de una familia constituida por un padre, una madre y tres hermanos. Somos dos hermanas y un hermano pequeño, yo soy la mayor de los tres. Y...que más...

E: Cómo te empezaste a interesar....

A: Por esto? Pues cuando me independicé con mi novio, bueno me independicé en PNG que es donde vivía con mis padres y bueno, yo soy una persona que tengo iniciativa y me gusta pues hacer cosas sociales...y no conocía la asociación de vecinos de mi barrio, no sabía qué se hacía, si funcionaba o no funcionaba, y veía que no se trabajan con niños, que no se hacían muchas actividades...entonces lo que hice fue pues un día, después de mucho pensármelo, acercarme a la AAVV y preguntar si hacían algo con niños, si yo podía colaborar en algo...y a raíz de ahí pues creé un grupo de clases de apoyo, pues dándole clases de apoyo a los niños por las tardes, de manera gratuita, y pues estuve el año pasado dándoles clases de apoyo todo el curso...este año no he podido... A raíz de ahí pues ya me metieron un poco más en la asociación, pude meterme un poco más en la asociación, aunque me ha costado tela. Te cuesta que te acepten un montón. Entonces pues ya fui viniendo a las reuniones que tenían con el proyecto ICI, de verano abierto sobretodo, y ya a raíz de ahí pues empecé a conocer el proyecto, trabajé en verano abierto como dinamizadora...y ya pues decidí hacer las prácticas

del máster de mediación que estoy haciendo aquí en el proyecto. Así que a raíz de la AAVV lo conozco vamos...

E: ¿Y qué hacías exactamente en Verano Abierto?

A: Pues dinamizar las actividades, había actividades fijas por la mañana, y luego itinerantes que eran una semana en cada barrio. Eh...y yo lo que hacia era pues crear los grupos de las actividades fijas, dinamizarlas un poco, pues fomentar la participación de la gente, informar pues que estábamos en el barrio, qué cosas se estaban haciendo, involucrar, contar los participantes (risas), mucha tela, y cosas así...crear grupos...

E: ¿y había participación..?

A: Si había, si había, no mucha mucha mucha pero si había participación. Más que si no se hiciera nada (risas)....

E: Y dices que te costó mucho entrar a la AAVV...

A: Si, me costó mucho, no lo decía directamente pero ya empezaban con comentarios de que yo iba en busca de un puesto de trabajo...cosas así muy feas. Como la AAVV siempre....vamos, esa idea que tienen ellos refleja lo que ha sido siempre una AAVV, que tu te pegas a la AAVV y automáticamente o en seguida pues tienes acceso, se te abre un abanico de posibilidades que si no estuvieras dentro pues no las tendrías. Y es verdad, la AAVV, si no llega a ser porque estoy en la AAVV no trabajo en Verano Abierto. Pero si que es cierto que ese abanico de posibilidades se le abre a toda persona que se acerque a la AAVV. Pero bueno que son mentalidades de gente que llevan muchos años en la asociación, y que cuando entra un elemento nuevo pues....y un elemento cañero (risas). Pero bueno ya voy a salpicar de la asociación...porque ya se están mezclando temas personales, por ejemplo de mi novio que cuando yo empecé en la asociación pues en la AAVV hacia falta un jardinero y yo les comenté que mi novio era jardinero, y lo metieron, y ahora están ahí queriéndole hacer una cosa....ya se están mezclando temas personales y es mejor que me vaya, creo.

E: Vale, bueno y una pregunta un poco más amplia... cómo definirías que son las políticas de gestión de la diversidad

A: Puff...pues hipócritas. Porque si, sobre el papel está todo escrito pero luego a la hora de aplicarlas pues no se aplican correctamente o no de la forma...no trabajan desde la raíz, creo...no sé...eh...son hipócritas pues por eso porque no trabajan desde la raíz, no trabajan

con la gente, no fomentan que se quiten estereotipos, que se quiten prejuicios, que se eliminen...Luego, ahora que estoy leyendo sobre el tema de interreligiosidad, mediación...si que es verdad que las leyes pues apoyan la edificación de centros de culto de otras religiones pero no se cumplen...es que no se cumple nada, no dan pie a gestionar la diversidad ni a visibilizarla ni a nada, simplemente es...pues como no pueden decir que tienen que ir en contra de eso pues lo plasman en el papel y ya, pero no trabajan...no sé si me he explicado... hipócritas.

E: Y por qué crees que no se llega a la práctica...

A: Pues yo creo que no se llega a ejecutar en la practica porque la gente de a pie no quiere tampoco, y los que pueden ejecutarla tienen miedo porque están ahí gracias a la gente de a pie digamos no? Por ejemplo, me voy a temas más concretos, en mi barrio, la AAVV tiene el poder y el deber de gestionar la diversidad que hay en el barrio que es mucha. Te voy a hablar de un conflicto en concreto. En las fiestas del barrio, que se celebran gracias al patrón de la parroquia de San Juan, que coincide con las fiestas de San Juan, las fiestas del agua y to eso. Pues en los carteles de las fiestas pusieron de fondo la parroquia. Y yo les dije que si ponían de fondo la parroquia pues que tendrían que poner una mezquita o algo, cualquier símbolo que representara otro tipo de religiones o de culturas que existían en el barrio...Risas...te puedes imaginar...Empezaron a decir que cuando nosotros íbamos a su país que teníamos que adaptarnos a sus costumbres, a sus normas...que lo que no podía ser es que nuestras iglesias y nuestras cruces ahora las tuviéramos que esconder en un sótano, que éramos un país religioso y que era lo que había...Entonces si a gente que piensa así tu les impones unas políticas de gestión de la diversidad que fomenten lo que te acabo de decir pues vale, muy bien, la iglesia está representada, me parece estupendo, pero tiene que estar representada también esta, esta y esta. ¿Qué ocurre? Pues que no mantienen en el poder a los políticos, que es lo que a fin de cuenta les interesa a los políticos, estar arriba. No sé si me he explicado....

E: Si, si... Y cómo crees que se podría mejorar esa situación...

A: Pues trabajando desde la raíz los estereotipos por ejemplo, desde que la asociación...sé que soy una pesada con las asociaciones pero es que es mi realidad. En la AAVV, una persona que se encargue de acercar, que no tenga que ser la gente de fuera la que se acerque a la asociación, sino que la asociación vaya, vaya busque la diversidad, la represente, la escuche, le hable, y que el resto de personas que están en la asociación vean que son gente

normal y que son gente como ellos, que tienen costumbres pues como ellos. Porque en dos casas católicas seguramente no tienen las mismas costumbres, y si las pones a convivir pues seguro que también se enfrentan...pero ellos no lo entienden, ellos creen que las otras culturas pues o son más radicales, más cerradas en fin lo que ven también en la televisión...entonces yo creo que desde las AAVV se puede trabajar esto muy bien, o desde cualquier entidad que trabaje con la gente...que no se hagan publicidad, panfletos, la diversidad no se qué...eso no sirve pan a la verdad, creo que es contraproducente... Y que se eliminen los mitos de...a los inmigrantes que tienen más ayudas sociales que nosotros que tienen más beneficios que no se qué...porque...no sé si respondo...

E: Si, muy bien. Y cuéntame un poco sobre el proyecto que se está llevando a cabo...la población con la que se trabaja, si hay dificultades o no...

A: Yo es que tampoco te puedo hablar mucho mucho porque tampoco conozco mucho mucho, yo soy nueva como aquel que dice y tampoco....bueno yo creo que si están dando resultados en el sentido por ejemplo de AAVV que eran fantasmas o ficticias pues están empezando a involucrarse. Y que están estableciendo conexiones entre los distintos barrios de la zona norte...Con Verano abierto por ejemplo están ocupando zonas de la vía pública que eran consideradas peligrosas y que nadie se atrevía a pasar por ahí, pues el proyecto está contribuyendo a que esas zonas se puedan visitar, se pueda jugar en ellas, se pueda...entonces creo que en ese sentido si que se está cumpliendo. Y se fomentan las relaciones, un poco también la participación, no sé creo que promueve que la sociedad sea un poco más activa, aunque quien no quiere participar pues no quiere participar pero bueno, poco a poco...y eso un poco lento porque los procesos comunitarios pues son lentos...

E: y ves dificultades para llevar a cabo...

A: veo dificultades, las dificultades que veo de que el proyecto siga adelante y consiga sus objetivos es la gente que lleva muchísimos años trabajando aquí, muchísimos, y gente que les planteas cosas nuevas y que te cuestionan o te ponen en duda o bien porque eres mujer, o bien porque eres joven, o bien porque no tienes experiencia o bien porque tienen que cuestionarlo...porque sino no se sienten realizados en su trabajo (risas) yo que sé...entonces esas son las dificultades que veo; y luego también desde mi barrio, mi AAVV...lo que si he observado es como que no tienen claro que los ciudadanos somos parte del proceso comunitario y que tenemos un papel que tenemos que llevar a cabo a cambio de nada, o sea a cambio de no dinero, y eso no lo tienen claro, entonces les cuesta mucho avanzar porque

estamos acostumbrados a que si participamos en algo de esto es porque vamos a recibir algo a cambio, y ese algo a cambio es siempre dinero, y no es así...Entonces eso es una dificultad, que los tienen, al EC, como que son ellos de verdad quienes se tienen que encargar de dar la publicidad...de reunir a la gente, de convocarla, de informar...cuando en realidad somos la ciudadanía que para eso se está trabajando, pero no lo tienen claro. No lo tienen asimilado...Y respecto a los profesionales que están trabajando pues eso hay profesionales que llevan muchísimos años y que no...que están en su zona de confort y que no salen de ella, ya está...(silencio)

E: vale, y...qué significa convivir en el barrio o en los barrios, y cómo describirías esa convivencia....

A: Convivir en el barrio...pues yo creo que es vivir con todas las personas que hay en el barrio, hacer uso de todos los recursos que hay en el barrio, participar en todas las actividades que hay en el barrio, sentirte parte del barrio y trabajar porque el barrio y los vecinos y vecinas salgan adelante, porque crezca el barrio, la zona y las personas que residen en ella...Y bueno la convivencia...en mi barrio, yo soy la primera que no convive, porque no hago uso de los recursos que hay en la zona, no conozco tampoco a muchos vecinos y vecinas, estoy en la asociación pero solo conozco a los de la asociación, si que es verdad que desde que estoy pues algunos más conozco...pero no hago uso de los comercios...luego también el barrio PNG es un barrio que es un barrio dormitorio no? Pues la gente solo duerme y trabaja todo el día y hace vida fuera del barrio, pero si es verdad que hay quien hace uso de los comercios y de la...Casería de Montijo pues por lo que tengo entendido pues si hay convivencia ahí pues porque tienen bastantes asociaciones que trabajan, la AAVV se mueve bastante, los vecinos y vecinas de la zona pues participan mucho en las actividades que hacen en la asociación...una prueba de eso es el carnaval que han celebrado hace poco que había un montón de participación. Sin embargo en mi barrio la gente en el carnaval pues no participó, porque no se trabajan las relaciones desde la asociación, la gente las ve como...no se sienten parte de la asociación la ciudadanía, es por eso, porque la asociación no se acerca a las personas, son las personas las que tienen que ir a ella. Y no...Y en la Paz es que ya esos barrios no se mucho....yo noto que en las zonas más conflictivas que son más...yo noto que es como una olla a presión, yo la defino como una olla a presión que en cualquier momento eso está apunto de estallar. Porque como sabes hay un montón del clanes, tienen armas, tienen pues todo lo que tienen, y eso puf...que cada dos por tres echan a gente de los pisos, los echan de sus casa...entonces la convivencia ahí.... (-Me señala las zonas

más conflictivas-) To eso es muy complicado, la gente ahí ya pues no sé si conviven la verdad o lo mismo hay más convivencia que incluso en mi barrio...es que no lo sé...no lo sé

E: Y en tu barrio qué se hizo en el carnaval me decías...

A: En el carnaval pues na...cuatro disfraces que estaban por parte de la asociación y es que yo no estuve, estoy un poco...porque como me he ido de viaje y todo...pues por lo visto salieron a hacer un pasacalles y la gente pues no estaba disfrazada y no participó, porque ellos pegan los carteles y ala, se creen que con los carteles pues se tiene que informar todo el mundo (risas) y no, es que...vamos, yo que no soy parte de la asociación veo un cartel y digo pues muy bien...que quieren? No trabajan las relaciones, y luego yo cuando entré pues les propuse un montón de cosas...pa que la gente viniera a la asociación..."eso ya lo hemos intentado nosotros y no ha funcionado..." "eso ya lo hemos hecho nosotros..." "que no que por la gente no vale la pena moverse, que por la gente no vale la pena...". Pues coño iros de la asociación y dejad que entre gente que tiene ganas de trabajar por el barrio...A mí una me llegó incluso a afirmar que estaba muy bien que la gente que era de fuera de la asociación que entrara en ella, pero que no pretendiera echar a los demás, a los que había dentro...Y pienso que es que les falta un hervor a la gente...en fin, no sé si te he contestado...

E: si, que se acomodan no?

A: si, se acomodan y tienen miedo a que entre alguien y les quite pues lo que tienen que no es na, o tal vez es mucho, es que no lo sé...porque en las asociaciones de vecinos, y yo creo que en la mía en concreto, hay algo que se cuece ahí...si...algo hay ahí...algo tiene que haber porque ahora, bueno esto queda fuera de la entrevista pero bueno, si algo pasa y yo me muero te doy permiso para que lo destapes (risas) le doy permiso!. Mira, este año hemos cambiado de presidente, ha venido un presidente nuevo que hace poco tiempo, Juan María, el presidente antiguo, pues dijo que había un hombre que estaba interesado en colaborar...eh..que siempre estaba abierto a colaborar con la asociación, no se qué...ese hombre es vecino de mi bloque; y yo le dije JM qué estás diciendo que quiere ser presidente de la AAVV, no...no no, presidente no, que el lo que quiere es colaborar...Pues bueno cuando se ha acercado el tiempo de elecciones, como ellos lo llaman, pues dijo JM, que era el presidente de antes, que se quería ir...y que había pensado que este hombre era el idóneo para estar de presidente de la AAVV. Bueno pues este hombre es militante del PSOE, iba en las listas del PSOE, pero como no tuvieron tantos votos pues no se coló dentro...es sindicalista y al final pues está siendo el presidente de la AAVV. Porque han jugado con la gente de la asociación, conmigo

no...porque yo lo he captado desde el principio. El presidente que ha entrado nuevo, vino antes de las votaciones y antes a presentarse a la junta directiva y dijo que él había aceptado ser presidente siempre y cuando se mantuviera la misma junta directiva que había. O sea, así se garantiza el respaldo de todas las que había allí, de absolutamente todas, porque ellas interpretan que no va con malas intenciones, que las va a mantener ahí...es que son todas mujeres, por eso digo ellas. Entonces digamos que ha jugado muy bien sus cartas. Porque “yo considero que la junta directiva actual es muy importante...”entonces quien va a ir en contra de una persona que te está alabando...pues no...y actualmente pues es el presidente de la AAVV. Y digo que hay algo turbio porque una persona que tiene su puesto de trabajo fijo, que es funcionario del estado, abogado laboralista según él, que tiene su familia, que tiene su vida, con una cierta edad no se yo cuanto le compensa meterse en una AAVV de la que no recibe nada a cambio aparentemente...encima es una persona que está constantemente diciendo que él sabe donde buscar las cosas, que hay que llamar a los despachos...y los puestos de poder en la AAVV se los han repartido entre los hombres. Puestos de poder, de mucho poder porque se maneja mucha información en las AAVV. Con decirte que han creado tres presidentes....Presidente, vicepresidente segundo, vicepresidente tercero (risas). Que por lo visto la Junta de Andalucía les habrá dicho que tres no se puede (risas). Hay una vocalía que es de relaciones institucionales, directamente nos descartaron a las mujeres porque dijeron que bueno, que nosotras estábamos muy ocupadas con nuestras cosas y que por eso...que ellos creían en la paridad (risas) pero que bueno que había descartado a las mujeres porque es que no teníamos tiempo...Yo me iba a revelar ese día que era cuando lo tenía que haber hecho pero perdí el salto porque tampoco digo, al final se me va a echar toda la gente encima...y van a creer que voy a por un puesto de trabajo (risas) y no es eso, lo que yo no quiero es que ellos porque les salga de los cojones decidan sobre mi tiempo. Con el tiempo lo que hice fue, en el grupo de whatsapp, cuando este hombre (antiguo presi) recordó todos los cargos que había, pues les dije que yo quería estar en el de relaciones institucionales. No me contestó por whatsapp, se lo dije un día que teníamos reunión en CM antes de irme se lo dije, que lo tuviera en cuenta y me dijo directamente que iba a pasar de mí...que no me iban a hacer caso, que yo hiciera primero lo que me habían encargado de ser representante de la juventud y de hacer un llamamiento a la interculturalidad para representarlos y traerlos a la asociación y que luego ya veríamos. Que pa qué quería estar yo en las relaciones institucionales, y yo le dije que exactamente para lo mismo que él...que me explicase de qué iba esa vocalía para poder decidir si quería estar o no. Y me dijo que no sabía ni él...que se trataba de llorar a la gente, de llorar aquí y de llorar allí para conseguir

cosas...Y yo le dije que llorábamos juntos, que a mi no me importaba...pero no...no. Entonces pues ha entrado fuerte, ha entrado muy fuerte, con muchas ganas de hacer cosas pero es lo mismo de siempre, las mujeres se encargan del trabajo sucio, porque es del trabajo sucio, porque los cargos importantes de la asociación digamos tesorera, presidencia, secretaria...la tesorera sigue siendo una mujer, la que lleva las cuentas, la que hace el trabajo sucio de cuadrar cuentas, de...pero en los puestos de poder no las tienen. Por eso es una lucha que tengo yo ahí que...pero como tengo eso personal ahí pues voy a salir matá...porque yo he entrado y yo no participo en las actividades típicas, yo paso de participar en baile flamenco, porque primero no me gusta y segundo no me da la gana, porque creo que la AAVV tiene que estar para otras cosas a parte de para divertir a la gente y hacerla tonta, que quieres que te diga. Y en carnaval pues tampoco me da la gana de participar porque no me siento parte, entonces como no participo en nada de eso, y me escondo y si participo en este tipo de cosas (refiriéndose al proyecto) pues ya me tienen entre ceja y ceja. Porque lo noto...se nota, pero me da igual vamos, yo voy a lo que quiero cuando quiero y me da igual. Y opino de lo que me da la gana...Y ya no sé porque te estaba contando esto...(risas)

E: (risas) era por lo de la convivencia en los barrios...y bueno, siguiendo por ahí, que crees que significa estar integrado/a en la sociedad

A: Con los conceptos de integrar, convivir y todo eso todavía me tengo que aclarar bastante...¿estar integrado? Pues no lo sé la verdad...por lo que la población de aquí entiende, estar integrado es que aceptes las normas, la cultura...que te olvides de lo que eres; pero es que no...eso es asimilación, es que no lo sé...que asimiles la cultura; por ejemplo, si tu eres marroquí que te aguantes, que si eres musulmán que te adaptes a lo que hay aquí no? Eso es lo que creo que se entiende por integración....

E: ¿Y para ti qué significa...?

A: Pues significa dejar que la persona mantenga su identidad y que acepte si quiere cosas de la cultura en la que está viviendo, si quiere, que acepte lo que quiera pero no se la impongas...supongo que es eso, no lo sé...integrar es dejar que se mantenga la identidad y que acepte si quiere costumbres, porque al final acabará aceptándolas porque es su día a día, porque está aquí...es como si yo me voy a Eslovaquia o a Polonia, pues me adaptaré un poco a lo que hay ahí...Si...es una tontería pero ya hablando fuera de religiones y todo, pues si ellos se acuestan a las 6 de la tarde pues yo terminaré acostándome a las 6 de la tarde...porque no voy a andar sola por la tarde si es de noche ya. Si se levantan a las 5 de la

mañana pues terminaré despertándome a las 5 de la mañana no? Pues así...pero sigo manteniendo mi identidad. Si allí en Eslovaquia que son súper religiosos, que van a misa que no se qué, pues si yo no quiero ir a misa pues no tengo porqué ir a misa. Si quiero...yo que sé, en fin cosas así. Que los dejes participar en las cosas de la comunidad...que los dejes participar! (resaltando la negatividad de la frase); que fomentes la participación de estas personas en la comunidad y en la vida porque son parte de la comunidad, digo yo...

E: Y cómo dirías que son las relaciones entre los distintos grupos en los barrios....

A: Mira pues en mi barrio por ejemplo donde más se ve presencia de otros grupos es en el parque infantil, otros grupos me refiero a musulmanes, sé que son musulmanes porque las mujeres llevan el velo. ¿Relaciones entre musulmanes y no musulmanes? Pues las justas. Hace mucho tiempo que no visito el parque también te lo tengo que decir, pero se ven mujeres no musulmanas y mujeres musulmanas, se ven enfrentadas, unas enfrente de otras o que no se mezclan mucho...Y luego hasta el propio ex presidente de la AAVV dice que él ha recibido quejas porque (risas)...”porque hay que ver que los moros pues que ocupan todo el parque con sus niños, y que los nuestros pues no tienen espacio para jugar...”. ¿Entonces cómo son las relaciones?, pues no hay relaciones y si las hay pues malas....o si, te acepto, acepto que estés aquí no? Tolero que estés aquí pero no te pases mucho...aguanto porque está mal visto que te lo diga directamente “vete a tu país” por ejemplo, o “no uses el columpio porque es para los españoles religiosos católicos” o...pero...me quejo a las espaldas, si me hablas si, pero luego por detrás voy...falsas e hipócritas y ya está.

En otros barrios pues no sé....cuando hemos visitado Campo Verde por ejemplo es...que ellos se quejan un poquillo también, como que los morillos pues que bajan mucho a su barrio, a las pistas de futbol que tienen allí, que el propio presidente decía que la gente se había quejado porque habían hecho el campo de futbol y solo lo utilizaban los morillos que...y el decía pues coño si es que no hay niños en el barrio pues que más da...si son niños nuestros también. En Casería Montijo pues eso es lo que noto, que si bajan de CM teniendo allí pista de futbol es porque las relaciones no son buenas dentro del barrio. Esto son conclusiones más que estoy sacando, si la gente de una zona se baja a otra es porque no es bien recibida en esa zona...algo pasa, o falta de espacio o es que los echan y no se sienten a gusto, no se sienten cómodos y bajan ahí a CV. Bueno yo te hablo de musulmanes pero si te hablo de gitanos y payos...en CV, en CM y en PNG que digamos que se definen como los barrios más normalizados, a parte de lo que hay abajo, pues hay manifestaciones constantes de “nosotros no somos iguales que los de abajo, ellos tienen sus costumbres, tienen sus cosas...nosotros no

nos metemos ahí, pero que no vengan a nuestro barrio, que no hagan disfrute de nuestras instalaciones porque se las cargan, porque los gitanos tienen su forma de vivir...” Se desmarcan de abajo vamos. “que no que no que nosotros no somos zona norte”...

E: No quieren ser zona norte?

A: Mi presi no. El presi de aquí no, y yo digo pues te jodes porque somos norte. Además que yo he residido en CM, en Almanjáyar y en PNG y tengo familia en todos lados, y cuando dicen los de abajo puf....A ver que es verdad que hay gente que por las circunstancias de la vida, y no ha tenido otra oportunidad ni otros modelos a seguir pues es así, si es verdad, lo estamos viendo, que si que pegan tiros, que...pero que hay que comprender porqué esa persona se comporta así, es porque ha crecido en ese ambiente, pero coño que también hay gente distinta que ha crecido ahí. Yo he crecido en la zona norte y no por eso tengo que ser una cafre ni...pero bueno, no les llega la sangre (al cerebro).

E: Vale, y por qué o cuándo crees que más se relacionan los vecinos...

A: Pues mira cuando hay conflictos, cuando hay conflictos se relacionan si. Cuando ya la gente eh...no aguanta más y ya tienen que decírselo al vecino, ahí hay una relación de conflicto pero si hay relación. ¿Cuándo más se relacionan? Cuando les interesa, cuando tienen intereses en común, por ejemplo en mi barrio –soy una pesada con mi barrio (risas)- pues se relacionan cuando tienen alguna petición, alguien viene a la AAVV cuando tiene un objetivo concreto por ejemplo de pues tengo un problema con las tuberías, pues tengo un problema con no se qué...pues para problemas. Y...es que yo creo que es eso nada más la verdad, relaciones superfluas de comprar o de pasar por el lado pero no hay relaciones de vecinos de perseguir todos una misma meta o un mismo objetivo de pues vamos a...no sé cosas de que no recibas algo material a cambio no....no sé si me estoy explicando...

E: Si si, y cuales crees que son esos intereses comunes...

A: Intereses comunes en mi barrio pues mira, por ejemplo, pueden ser que los jóvenes tengan un lugar donde estar. Porque ha habido problemas de que han quemado colchones, que están venga a saltar venga no se qué...y ahí se ha detectado una necesidad que es que los jóvenes están reclamando un espacio, pues entre todos los vecinos vamos a darles a esos jóvenes que son nuestro futuro un espacio. Eso es un interés común. Otro interés común es fomentar la participación de la ciudadanía, que está dormida, está en un letargo constante...no nos creemos que podemos cambiar las cosas y el poder es nuestro en realidad, ese es otro interés común desde mi punto de vista. Que si, que las fiestas es otro interés común porque hay que

divertirse que si que si. Cosas así...que los barrios crezcan, que los políticos nos hagan caso coño que están a nuestro servicio digamos, ese es otro interés común. Que peten las juntan de distrito, las juntas municipales de distrito, que no las llenan, que no vienen...y los de arriba se aprovecha de eso, de que la gente pues....que crezcan los negocios del barrio, luchar por los derechos de la gente que trabaja en el barrio...cosas así pero hacemos todo lo contrario...

E: Y lo contrario, porqué crees que no se relacionan...

A: Ah, has dicho los grupos del barrio, yo pensaba en todos los vecinos en realidad...Grupos yo pensaba en musulmanes, gitanos, payos no?. Bueno no pasa nada. ¿Cuándo no se relacionan? Es que en realidad creo que hay relación, la relación siempre está con que te digas hola, aunque no sea tan estrecha pero siempre hay relación, positiva o negativa pero siempre hay no? Tu identificas a la gente....¿cuando no hay relación? Pues en el barrio mío pues cuando la gente trabaja todo el día fuera y solo va a dormir, ahí no hay relación, o cuando la gente –como yo- no compra en los comercios del barrio y va a otro lado, pues yo ya no tengo relación con los comerciantes del barrio, entonces si el día de mañana les voy a pedir algo pues me van a decir toma si...(en cachondeo). Eso es cuando no hay relación, cuando no la trabajas, cuando no te preocupas...

E: Vale y antes me has dicho que en la convivencia surgen algunos conflictos, de dónde crees que surgen...

A: Pues surgen de que yo creo que somos individualistas, del individualismo, del yo, lo mejor para mí y para mí, primero yo y después yo. Y no tenemos en mente que si el de al lado crece pues creces tu también. Porque si a él le va bien a ti también. Yo creo que es eso que surgen de que cada vez tenemos una mentalidad más individualista, más por nuestros intereses...y lo de los nuestros y ya está. Pero es que en realidad también....bueno yo considero que no tengo una mentalidad tan individualista sino más colectiva, de venga vamos todos palante, pero cuando ves que la gente no tira y eres tu sola pues dices a tomar por saco, miro por mí y por los míos y a tomar viento. Que por eso me voy de la AAVV (risas). Yo creo que el principal motivo es ese, que no tenemos un interés colectivo, que no nos creemos que de verdad cambiando nuestra realidad cambiamos el mundo, que la gente tiene aspiraciones tiene muy grandes de cambiar el mundo, cambiar la ciudad, y como ves que no lo puedes conseguir pues te desmotivas es verdad, porque no son objetivos realistas, pero si nos planteamos cambiar nuestra realidad, empezar desde nuestra casa y luego ir extendiéndonos poco a poco, pues así si que podemos cambiar las cosas. Yo creo que el principal motivo es el

individualismo, el yo yo yo, y el creernos que no somos capaces de cambiar nada....¿he contestado?

E: Si, bien...y de los conflictos con las personas musulmanas que me has comentado, que opinas de esas relaciones...

A: en mi barrio son nulas. Es que es como si ellos vienen, los dejamos estar aquí pero ya está. No vas y te preocupas por sus intereses, no vas y...mira, un ejemplo, yo tengo un amigo musulmán y es mi mejor amigo y yo he crecido pues con las noticias de TV donde todas las cosas que se dicen de los musulmanes son malas y más últimamente, pues yo he sido racista, yo he sido de decir que los inmigrantes se queden en su país, que vienen a quitarnos el trabajo, que...pues todo eso que piensa la gente, pero luego no tenemos criterio de decir venga voy a comprobar si es verdad lo que dicen de los musulmanes, voy a comprobar venga, voy a sentarme a charlar con esta persona, no le voy a preguntar directamente pero conociéndola voy a ver si de verdad todo lo que dicen es cierto. Nos creemos las cosas y a tomar viento. No sé si he contestado...

Por eso te digo que si hay quejas de que usan nuestros parques los niños de fuera, cuando son niños españoles coño, pues...la integración es...escasa en ese sentido. La gente no, no los ven bien....y ya está....

E: bueno pues muy bien, ya hemos terminado la entrevista, muchas gracias por tu tiempo.



UNIVERSITAS GRANATENSIS
1531
PLUS ULTRA