

Aspectos socioculturales de la inmigración marroquí en España: la familia, el islam. La segunda generación

TERESA LOSADA CAMPO
Asociación Bayt Al-Thaqafa

97

1. INTRODUCCIÓN. ORIGEN SOCIOCULTURAL DE LA FAMILIA EXTENSA

Para llegar a una comprensión real de la familia inmigrante árabe en España hay que tener en cuenta las características sociales anteriores a la emigración que la predisponen a tal o cual tipo de práctica o estrategia.

Un breve vuelo histórico nos permitirá situarnos en los orígenes. La estructura endógama de la familia tradicional echa sus raíces antes del islam y más tarde se generaliza en el mundo árabe y magrebí, como medio funcional para impedir a ajenos apropiarse de los bienes de la comunidad familiar. La observación histórica y sociológica muestra que esta forma de organización social y familiar concierne a un área geográfica de civilizaciones del Mediterráneo. Las tradiciones de la vida comunitaria –familia extensa– en la ciudades y clan en las zonas rurales ha contribuido a mantener de generación en generación una forma de organización familiar de tipo patriarcal y endógamo que sigue hoy vigente.

Este tipo de familia impera, a pesar de todas las transformaciones, y no hay que olvidar que la mayoría de adultos fueron educados en este cuadro familiar y que en los actuales procesos de cambio es difícil encontrar el límite entre lo que es tradicional y moderno.

2. EL CONCEPTO DE FAMILIA

El concepto de familia, *aila*, en su significado tradicional recubre una entidad social mucho más amplia del sentido que tenemos en la sociedad occidental. Esta estructura se extiende a toda parentela e implica la existencia de un modo de relaciones específicas, un estilo de vinculaciones particulares entre el grupo familiar.¹

1. *La famille*. La Grande Encyclopedie du Maroc. Vol. 1. Rabar, 1989. pág. 157-165.

A nivel lingüístico la terminología *aila* connota la acción de subvenir a las necesidades de un individuo o un grupo. Semánticamente *aila* se refiere a un grupo de individuos unidos por lazos familiares, es decir, unidos para producir y consumir en común. Este sistema constituye una realidad que se puede observar todavía en las zonas rurales en la que todos los miembros de la familia, incluidos los niños, participan en actividades que aseguran la subsistencia del grupo familiar. La unidad se basa en la familia extensa, sus miembros viven, producen y consumen en conjunto. La familia es gobernada por una jerarquía estricta en la que cada miembro juega un papel, según la edad y el sexo. En esta estructura la mujer actúa en un segundo plano, sobre todo al principio de su vida matrimonial. Su condición evoluciona cuando tiene hijos y cuando se constituye en dueña de su propia casa.

De uso más reciente es el término *ursa*, que designa a la familia nuclear. Existe una realidad sociológica y familiar reciente correlativa a una evolución obvia y evidente. La familia marroquí está atravesando una fase de transición, aunque viven frente a frente familias tradicionales que observan con gran rigor ritos y costumbres, y familias que se abren a modos de vida y de pensamiento diferentes.

La sociedad magrebí conoce hoy un número de cambios y mutaciones debido a:

- el acceso de la mujer al trabajo retribuido y a la vida pública
- el proceso de industrialización
- el éxodo rural
- los impactos de los medios de comunicación

Estos cambios han hecho emerger familias «modernas» que se distinguen del tipo tradicional por el modo del «hábitat», las relaciones intrafamiliares y los modelos de referencia; pero al mismo tiempo la familia tradicional sigue a la orden del día.

Todo progreso y evolución se verá siempre atenazado mientras las leyes marroquíes sobre el divorcio tengan por base el repudio unilateral de la mujer por el marido y la poligamia como derecho del hombre. La discordancia entre los hechos y las normas se agudizan con relación al estatuto de la mujer.

3. LA FAMILIA Y EL ISLAM EN NUESTRA SOCIEDAD

La ley fundamental encargada de dar forma a la sociedad árabo-musulmana es el Corán, que presta mucha atención a las relaciones individuales y familiares que deben de regir a todos los miembros de la *umma* –comunidad extraterritorial que forman todos los musulmanes.² Así pues,

2. MARTÍN MUÑOZ, Gema. «Del Corán a los códigos de la familia». En: África-América Latina. Cuadernos, 9. Madrid: 1992 (pág. 34-38).

religión, familia y comunidad serán los tres pilares básicos de la cohesión social.

El islam es a la vez religión y ley, que rige las relaciones del creyente en el plan moral, económico y político, centrada en el Corán. Las prescripciones coránicas son a la vez de orden espiritual y material.

Hay que empezar a considerar el islam no como un hecho periférico. Cuando lo provisorio se hace durable, el espacio cultural cerrado y desubicado se ve progresivamente obligado a transformarse en un espacio cultural en la sociedad de acogida. Esta extrapolación no es unilateral, la sociedad autóctona requiere cambiar la mirada frente a una población que no está de paso. Los inmigrantes se han organizado creando redes de solidaridad. Instalan tiendas en donde se vende la carne lícita para el consumo. La vida se estructura en torno a la mezquita, símbolo de un grupo reconstruido, de su unión con la *umma*. En situación de exilio funciona como lugar de autoafirmación, hace recobrar el sentido de la vida y da al grupo de hombres adultos la seguridad de su papel tradicional, puesto en crisis por la emancipación de los hijos y los nuevos papeles de la mujer en el entorno social.³

Las familias se recomponen de forma rápida. El cierre de fronteras hace desaparecer cualquier intención de regresar y aumenta la atracción religiosa, alentada por el viento del islam que sopla en toda Europa.

4. EL PASO DE LA SOCIEDAD DE ORIGEN A LA SOCIEDAD DE ACOGIDA

Al llegar al país de acogida, la familia debe reinventar la vida diaria, habituarse a las nuevas costumbres, adaptarse a una nueva distribución del espacio ambiental. La vida comunitaria en el seno de la familia extensa queda reemplazada por un «frente a frente» marido y mujer. La familia se esfuerza por conciliar sus tradiciones con los códigos de conducta de la nueva situación, variando las respuestas de acuerdo con el nivel cultural, educativo y aspiraciones. La evolución se hace según la vivencia tenida en el país de procedencia en la que influye el medio social, la edad y la vida en la zona rural o urbana.

La familia marroquí en el curso de su estancia en nuestro país se ve confrontada a prácticas sociales diferentes que la empujan a modificar costumbres y opiniones. ¿Se puede calificar este cambio como modernización? El concepto de modernización no significa asimilación integral, sino proceso de préstamos de elementos de la vida cultural y material de cada grupo en presencia. Sin duda alguna, el *modelo familiar se transforma*. Esto se palpa en la segunda generación. En el país de origen en contexto tradicional las personas se casan en función de los intereses de sus familias, aquí esta norma empieza

3. CESARI, Jocelyne. «Catégories identitaires des musulmans à Marseille». *Migrations et Société*, 5-6. París: 1987. DASSETO, Felice. «Euroislam?». En: *El País*, 20 de junio de 1990.

a resquebrajarse, los jóvenes escogen el cónyuge en función de sus exigencias personales.

La familia tradicional que, como hemos visto, se caracteriza por la cohabitación bajo el mismo techo de toda la descendencia paterna en donde todo se comparte, queda sustituida por la responsabilidad conyugal. Allí, las decisiones las toman los padres y aquí la pareja gana en independencia y madurez.

Esta situación nueva tanto para el hombre como para la mujer aporta distintos modos de funcionamiento en donde la mujer/madre toma cada vez más compromiso gracias a la ausencia del clan y le toca hacer la relación entre la familia y el exterior, papel exclusivamente masculino en las sociedades tradicionales de Marruecos. El cambio de familia patrilineal a la conyugal gana en participación y colaboración, que se hace más evidente cuando la mujer es más joven, pero siempre se resiste a la ruptura de la protección de la familia extensa,⁴ que se beneficia de una solidaridad organizada cuyo precio a pagar se manifiesta a través de un control social colectivo estricto y riguroso. En el país de acogida el encuentro de los núcleos familiares de la misma etnia ayuda a remediar la nostalgia y a reconstruir el cuadro original.

La inmigración aleja de la pertenencia a la tierra y al grupo, disloca el control social debido a la ausencia de los mayores y echa los cimientos de la familia nuclear. La mujer gana en autonomía, poder y libertad y ensancha la esfera de su influencia. Esta evolución se opera de manera casi invisible en la integración de la familia marroquí en el círculo público. La desintegración del funcionamiento tradicional permite su adaptación en la sociedad receptora. El coste más doloroso lo sufraga muchas veces el padre ya que su imagen de «jefe» y portavoz de la ley en la familia y en el grupo queda menguado y reducido porque madres e hijas se articulan en torno a un eje que manifiestan posiciones de emancipación personal y retroceso progresivo de la supremacía masculina, y aunque esto no sea la tónica general la tendencia se refuerza de forma significativa y no en pocos casos después de dolorosos acontecimientos, pero siempre la ruptura se lleva paso a paso y el riesgo es calculado.

Hay que añadir, sin embargo, que este hecho tangible y visible contrasta y desentona con el suspense y estancamiento de algunas familias rifeñas que extrapolan sus tradiciones sin dejar lugar a cambio y progreso en el nuevo ámbito social.⁵ En el Rif la mujer ha jugado siempre un papel secundario impuesto siempre por una sociedad patriarcal que la confían a la casa y a las cuatro paredes del hogar.

La evolución que está haciendo la familia inmigrante marroquí podría ser descrita bajo el ángulo de una dialéctica entre familia nuclear y familia extensa.

4. MOZOUZ, Mohamed. *Les Marocains en Ile-de-France*. Paris: CIEMI L'Harmattan, 1990. Pág. 91 y ss.

5. NABORNA REINA, Luis Miguel. *Marroquíes en Viladecans*. Viladecans-Barcelona: Ayuntamiento de Viladecans, 1993. Pág. 109 i ss.

5. EXPRESIONES DE LA NEOETNOLOGÍA: EL ISLAM

España cuenta con un pasado muy floreciente de presencia musulmana y con un porcentaje reciente muy bajo de musulmanes si se compara con otros países de la UE. La razón está en que es la integración la principal fuente que nutre el islam occidental. Unas doscientas mil personas forman el islam «español» frente a seis millones del islam europeo.

La inmigración de miles de trabajadores procedentes del mundo árabo-musulmán nos vuelve a poner en contacto con el islam desde finales de los años 1968-1969.

Un total de doscientos mil musulmanes⁶ viven en España procedentes de Magreb, África subsahariana, Sudeste Asiático y Oriente Medio. La mayoría son inmigrantes y entre éstos el bloque mayoritario lo forman los marroquíes.

Aunque el número de musulmanes es bajo, el islam en España se distingue de otras comunidades europeas por un talante espacial propio:⁷ los nueve siglos de convivencia hispano-árabe (711-1609), huella psicológica que se mantiene viva por el continuo recuerdo de Al-Andalus, símbolo del esplendor máximo de la civilización musulmana en el mundo y de la nostalgia y añoranza de «retorno a la patria perdida».

A parte de un pequeño número de pakistaníes y afganos así como de unos dos mil iraníes que llegaron como consecuencia de la revolución jomeiní, que son de herencia chií, el islam en España es de tendencia sunní.

Las comunidades musulmanas en España en la actualidad forman una variada gama de la que vamos a intentar una aproximación:

- inmigrantes
- musulmanes nacionalizados
- neomusulmanes
- otras comunidades no reconocidas oficialmente como la Misión Ahmadiya y los Bahais

El islam está mayoritariamente presente en España por capas sociales marginadas de los diferentes países de origen de donde proceden los inmigrantes. Un factor importante en la emergencia del islam lo juega la Ley de extranjería, promulgada en 1985 ya que la reacción inmediata es la agrupación familiar. El inmigrante trae a su familia y al abandonar las idas y venidas cambia sus prácticas sociales. Los inmigrantes se han organizado creando redes de solidaridad. Instalan carnicerías *halal*, la vida se estructura en torno a la mezquita. Se cuenta con un centenar de oratorios, salas de reunión, locales donde celebran las fiestas y escuelas donde los niños estudian el Corán.

6. LOSADA CAMPO, Teresa. «Islam, inmigración e inserción en Europa». En: *Itinera*. Anales de la Fundación Paulino Torras, 1989-1990. Barcelona: 1991. Pág. 142-145.

7. GALINDO, Emilio. «Crear un nuevo Al-Andalus». A: *Pliegos de Encuentro Islamo-Cristiano*, 1. Madrid: 1982.

6. EXPRESIONES DEL ISLAM

El islam «trasplantado», según expresión de Felice Dassetto, significa que los musulmanes que viven en Europa no han desplazado aquí su religión, sino que tratan de vivirla en un contexto enteramente nuevo. Sería un error considerar a los musulmanes como una realidad monolítica. Los musulmanes que están en España proceden de diversos paisajes geográficos.⁸ Viven la experiencia en nuestro suelo de su propia universidad: marroquíes, pakistaníes, senegaleses, egipcios...

Si nosotros percibimos unas expresiones religiosas diferentes de las que conocíamos, son también expresiones nuevas para los mismos musulmanes. Hay personas que viven su fe en el marco de la vida privada. Hay formas que son más posibles aquí que en los países de origen, por el hecho de que aquí hemos separado la religión del Estado.

Otra forma es la visibilidad de este islam con las mezquitas, el gran lugar de presencia del islam. Hace veinte años entre Palermo y Estocolmo había de veinte a treinta mezquitas, hoy hay más de dos mil; en veinte años se ha creado una infraestructura impresionante. Esta manifestación del islam también se canaliza a través de las carnicerías *halal*, tiendas étnicas que multiplican la sonoridad islámica.

Este islam trata de regular conductas diarias, regular el día a día porque el islam es una manera de vivir –recordemos el hecho del velo islámico.

El islam hace su aparición pública con una gran variedad de expresiones. En el islam español se pueden distinguir varios grupos: Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas y la Unión de Comunidades Islámicas de España. Junto a estas asociaciones existe un islam autóctono de españoles convertidos, sobre todo en Andalucía. Estos grupos cuentan con personas de países árabes, pero la mayoría están formados por individuos convertidos al islam desde los años 80.

En toda Andalucía el número de musulmanes es alrededor de seis mil personas y cuentan con catorce asociaciones, de las cuales la mitad están en Granada.⁹ ¿Por qué Andalucía es la Meca del asociacionismo musulmán si los musulmanes están en otro sitio?

Todo este islam que acabamos de esbozar poco o nada tiene que ver con los inmigrantes musulmanes. Estas asociaciones y comunidades abarcan el colectivo musulmán mejor situado profesional y socialmente. La inmigración se mantiene al margen del islam oficial de la Comisión Islámica de España. El mapa de asociaciones islámicas coincide muy poco con el de la inmigración musulmana. Hay que señalar que el asociacionismo inmigrante es muy débil

8. DASSETTO, Felice. «L'islam com a nou element de la cultura europea». En: Segones Jornades sobre l'Europa dels Anys 90. Girona-Barcelona: Patronat Català Pro Europa, 1991. Pág. 39-60.

9. ALONSO, Emilia. «De las Taifas a la Federación». En: *Pliegos de Encuentro Islamo-Cristiano*, 222. Madrid: 1990.

tanto en el campo laboral como en el religioso, aunque la tendencia se inclina más por el último aspecto.

Al amparo de la Ley orgánica de libertad religiosa de 1980 existe legalmente un islam en España. El 24 de julio de 1980 se publicó en el *Boletín Oficial del Estado* la Ley orgánica 7/1980, de 5 de julio, de libertad religiosa. En el art. 8 se determina la creación en el Ministerio de Justicia de una Comisión Asesora de carácter estable y entre sus competencias figura el estudio, informe y propuesta para la preparación de acuerdos o convenios de cooperación a la que se refiere el artículo 7.

El Estado, teniendo en cuenta las creencias religiosas existentes en la sociedad española, establecerá, en su caso, acuerdos o convenios de cooperación con las iglesias, confesiones o comunidades religiosas, inscritas en el registro que por su ámbito y número de creyentes hayan alcanzado *notorio arraigo en España*. La Asociación Musulmana en España presenta el 25 de abril de 1989 al Ministerio de Justicia la declaración del islam en España como religión de notorio arraigo y la Comisión Asesora el 14 de julio de 1989 declaró por unanimidad la religión islámica como de notorio arraigo y se pide en interlocutor único. Por lo que se formó la Federación de Entidades Religiosas Islámicas el 17/9/89, seguidamente se inscribió la Unión de Comunidades Islámicas de España el 19/2/91 y finalmente el 19/2/92 se formó oficialmente para las dos Federaciones inscritas en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia «La Comisión Islámica de España» cuyos representantes legales suscribieron el acuerdo de cooperación el 28 de abril de 1992.

Se abordan asuntos para los ciudadanos de religión islámica: mezquitas y lugares de culto, dirigentes religiosos e imanes, educación y enseñanza islámica... En un año como 1992 se devuelve a los musulmanes el Segundo Estatuto Jurídico. El primero termina con la caída del reino de Granada en 1492, pero a diferencia de aquellos mudéjares, estos grupos de personas no necesitan una concesión especial ni sellar un pacto para seguir su religión.¹⁰ Vivimos en una sociedad que se declara laica, por lo tanto nadie necesita un pacto para seguir su religión. Lo que sí es cierto es que aquellas comunidades de mudéjares, como estos nuevos colectivos, viven bajo sospecha, despiertan recelo y causan intranquilidad.

No es posible afirmar que en la legislación de extranjería o en la práctica administrativa española¹¹ puedan detectarse rasgos o gestos que manifiesten una discriminación por motivos religiosos. Ni tan siquiera se puede hablar de un trato diferencial por el hecho de pertenecer al islam; es más, la Ley en sus artículos 23 y 18 da prerrogativas a los iberoamericanos, portugueses, filipinos, andorranos, sefardíes y gibraltareños.

10. CARMONA GONZÁLEZ, Alfonso. «Los nuevos mudéjares. La *sharia* y los musulmanes en sociedades no islámicas». Conferencia pronunciada en el Simposio sobre el Islam en España y en la Unión Europea. El Escorial: 3-6 de marzo de 1993.

11. ADROHER, Salomé. «Situación en España de los inmigrantes procedentes de países de mayoría musulmana». En: *Cuadernos de Acción Social*, 5. Madrid: 1985. Pág. 69-82.

Lo que sí es cierto es que la ley islámica, en cuanto a derecho familiar, no será aplicada si se produce una incompatibilidad entre sus disposiciones y los principios fundamentales del ordenamiento jurídico; «la excepción de orden público» ha sido consagrado por todos los sistemas jurídicos, como mecanismo de salvaguarda de un mínimo de congruencia dentro de los mismos.

La Federación que se creó en España para llevar a cabo la negociación con el islam es poco representativa de los musulmanes de base porque se tenía prisa por llegar a soluciones. Cuando estos asuntos se tratan sólo por la política no salen, ya que la política no se permite tiempos largos, tiene prisa de llegar a conclusiones en tiempos cortos y no se permite espacios largos de reflexión.

Para que el islam sea conocido es necesario que los estudios se desarrollen y se promocionen. El hecho de que la representación oficial que se le otorgó quede en aparente fachada por su poco significado favorece a estereotipos que no hacen distinción entre el islam y el hecho musulmán en España, sus manifestaciones, peculiaridades y especificidades.

7. LA SEGUNDA GENERACIÓN DE MARROQUÍES EN ESPAÑA

La inmigración internacional ya no se puede considerar como un fenómeno secundario y transitorio, sino que se contempla como un factor de transformación y renovación del paisaje cultural, social y político de nuestros grupos.

En el curso de los últimos años se asiste al cambio de una inmigración de trabajo a una inmigración de instalación. La inmigración económica masculina cede el paso a la inmigración familiar.

El fin de una inmigración de hombres solos, dispuestos a establecerse de forma permanente, está dando nacimiento a un nuevo rostro y a una nueva composición interna. ¿Cómo abordar la nueva realidad?

Hay actualmente un número considerable de jóvenes, hijos de la inmigración. Muchos nacieron aquí; otros vinieron en muy corta edad y engrosan «la segunda generación», llamada también «generación cero», con una formación a caballo entre dos culturas, confrontados a dos realidades opuestas conflictivas y a menudo negativas. La identidad que sus padres les proponen está descolgada con relación a la vida.

La religión es evocada de forma ambigua y con frecuencia contrastada. Las chicas sienten en el seno de su familia una situación rígida y bloqueante con relación a sus compañeras de escuela a quienes viven en continua referencia. Los jóvenes de la segunda generación viven en dos universos: el de la familia y el de la sociedad de acogida. Se enfrentan a contradicciones: enfrentamiento vivido con los padres, que quieren mantener las tradiciones del país y no comprenden la evolución de los hijos. En el seno de la familia se percibe el conflicto resultante del cambio de vida, el joven se siente atraído por la sociedad de acogida y ésta, a su vez, le devuelve la indiferencia por el hecho de ser extranjero.

Los términos utilizados de *segunda generación*, cuando no sufrieron ningún trasvase, son contradictorios. Afirmar hoy que pertenecen al tejido de la sociedad española parecería ser evidente. Esto significa que nuestra sociedad integró a los nacidos o venidos en corta edad. Tendríamos que quitar la etiqueta de inmigrado y verlos como una generación de las nuestras. Las chicas no visten, ni piensan, ni actúan como sus madres. Los hijos no tienen ninguna intención de jugar un papel social, político, económico o cultural como lo hicieron sus padres y su estabilización les hace miembros de la comunidad local.

De la capacidad de conciliación entre los «tres saberes» que vehiculan la cultura –familia, escuela y espacio social– dependerá que esta generación no sea una generación híbrida. Con la aparición de esta generación los comportamientos de estos jóvenes tienden a aproximarse a la sociedad de acogida en términos de fecundidad, estilos de vida y hay que pensar que *la práctica del islam siga la misma evolución*.

Es importante la aceptación ya que a medida que la exclusión avanza, se afianza más la identidad de carácter religioso. Cuando se establece un diálogo la conciliación entre ciudadanía e islam se hace visible y afectiva.

La sedentarización es irreversible y habrá que tener en cuenta la vida de estos hombres y mujeres en una sociedad no islámica llegados desde el Magreb a Pakistán y con diferentes tradiciones.

Las comunidades musulmanas residentes en Europa tienen que hacer su estructuración a partir de realidades nuevas. Piénsese, por ejemplo, en la educación coránica de sus hijos. Éstos desconocen la lengua árabe, lengua del Corán. ¿Podrán recurrir a la del país de acogida? El islam ortodoxo no lo acepta. ¿Hacia dónde se orientará el islam en España o el islam de España? Quizá sea pronto para perfilar su futuro y el lugar en nuestra sociedad, paradoja del futuro del islam europeo en un gran acontecimiento de la civilización originado por este grupo de inmigrantes parcialmente desarraigados o en búsqueda de un lugar donde establecer nuevamente sus raíces. El desarrollo de este islam trasplantado se encuentra en una fase inicial e inacabada. Se halla en manos de individuos y familias sometidos a la prueba del fuego del cambio social y cultural que implica cualquier movimiento migratorio.

Con las prácticas religiosas extrapolan el islam del país de origen, signo de permanencia. Los intercambios de personas no cesan. Existe un trasvase continuo matrimonial, que es uno de los factores de estabilización del grupo. Y paralelamente la instalación crea una corriente conservadora y de regresión a los orígenes.

A partir de 1987-1988 se percibe la transformación de identidad y aumenta el número de asociaciones islámicas.

El islam de los jóvenes de segunda generación está todavía sin definir. En general no rechazan ni su cultura ni su religión, pero la adaptan a su nueva situación. El acento se pone en prácticas exteriores: Ramadán y otras fiestas. El matrimonio sigue siendo asunto de los padres, aunque les gustaría más flexibilidad. En un primer momento giran hacia occidente, pero más tarde vuelven hacia su origen.

Con la segunda generación se reactivan los mitos¹² y vuelve a despertar en nuestro inconsciente el imaginario sobre el islam. Hay que tener en cuenta que estos jóvenes muestran capacidad de integración y de entrar en la modernidad y por lo tanto para nuestras sociedades constituyen una doble amenaza: amenaza social porque no quieren quedar relegados en un estatuto de inferioridad y amenaza nacional de entrar en la modernidad sin identificarse con la nación española. No son inmigrantes porque han nacido aquí, ni extranjeros porque tienen nacionalidad española, pero se sienten socialmente excluidos. El rechazo a la alteridad se acompaña de un desprecio por la cultura y la religión.

Hay varios islam en tierra española, sobresale un islam instalado, según la frase de Remy Levau, es decir, comprometido con un proceso de racionalización religiosa, cada vez más orientado a una vivencia privada e impregnado de los valores en vigor en las sociedades occidentales.

Estos jóvenes que se aproximan a los nuestros en comportamientos y estilos de vida ¿serán capaces de producir y crear un discurso propio? ¿Sabrán desvincularse de sus centros? El islam en la actualidad evoluciona y reproduce la trayectoria de los países de origen.

¿Qué será del islam de los jóvenes de segunda generación? ¿Dónde se formarán? El Gobierno español debería de confiar a interlocutores nacionales la gestión del islam en su propio suelo y hacia aquí deberían orientarse sociólogos, políticos, orientistas y religiosos para avanzar en el debate y en las proposiciones.

El islam se hace visible desde hace una década. Está en proceso de construcción y es una novedad para la que no hay una solución instantánea. La transición de una generación a otra será crucial para el futuro de la religión musulmana en España.

La integración de la población marroquí en España pide esfuerzos concretos para eliminar discriminaciones económicas, sociales y culturales.

Los medios de integración son relativamente simples y se pueden reducir a cinco:

- 1) igualdad de trato con los nacionales
- 2) acceso a la nacionalización
- 3) políticas sociales de vivienda, empleo y formación para tener igualdad de oportunidades
- 4) lucha contra las discriminaciones canalizadas por el derecho civil, administrativo o penal
- 5) derecho al voto

La interacción pide acciones diversas y globales, por lo que conviene desarrollar políticas que movilicen y combinen acciones culturales, sociales y políticas.

El método pedagógico de la comunicación intercultural no puede reducirse a una comparación de culturas en contacto. No hay que comparar, sino que hay que analizar las diferencias. La comparación establece una oposición; el análisis, no. La entidad «los árabes» se sostiene por otra entidad «los españoles». Esta homogeneidad es lo que hay que explorar. Un proceso semejante hace emerger la diversidad y desplaza la diferencia.

El objetivo de esta pedagogía no es el de definir las culturas en presencia, sino el de llegar a un proceso de elaboración y de transformación de las identidades culturales. Ninguna cultura está acabada, todas sufren un proceso de incorporación, de modificación y de abandono.

En toda relación interétnica hay convergencias y divergencias y esto nos lleva a considerar que los elementos culturales se trasladan y se desplazan de generación en generación.

12. KHADDER, Bichara. «L'inmigration maghrébine en Europe: une synthèse». En: *CERMAC*, 99-100. Bélgica: 1993.