

**“UNIDOS POR EL SENTIDO COMÚN”.**  
**Identidad(es) cultural(es) y participación política en el 15M: pre-  
guntas para una reflexión etnográfica**

**Ernesto GARCÍA LÓPEZ**

Instituto Madrileño de Antropología (España)  
[ernesto.gar.lopez@gmail.com](mailto:ernesto.gar.lopez@gmail.com)

**“UNITED BY COMMON SENSE”. Cultural identities and participation policy in the  
15M movement: questions for a reflection upon ethnograph**

**Resumen:** Este artículo aspira ofrecer una batería de preguntas analíticas sobre las relaciones interculturales en el seno de los movimientos de indignación (el 15M) que oriente el trabajo etnográfico. Para ello, propone una serie de enfoques teóricos que nos auxilian en la contextualización de dichas relaciones. En este sentido, el encuadre adoptado transita desde la noción psicosocial de identidad y su incardinamiento en los procesos de reconocimiento y construcción identitaria, pasando por la teoría de la identidad social de la conducta intergrupala, hasta llegar a los diferentes modelos de aculturación y convivencia, sin olvidarse de los procesos de ciudadanía, así como de un elemento aparentemente secundario pero que cobra una especial relevancia habida cuenta del carácter internacionalista de tales movimientos, a saber, el concepto de identidad cosmopolita.

**Abstract:** This article intends to study a list of analytical questions about intercultural relations at the heart of the indignation movements and, concretely, the 15M movement, which directs the ethnographic work. In order to contextualize these relations, a series of theoretical approaches are analyzed. In this sense the perspective approached oscillates between the psychosocial notion of identity and its incardination in the processes of recognition and construction of the identity, including the theory of the social identity in the intergroup behaviour, and the achievement of the different models of acculturation and coexistence. Together with this, it is important to bear in mind the citizenship processes and another element which seems secondary but which gains especial importance due to the international aspects of the mentioned movements, that is, the concept of cosmopolitan identity.

**Palabras clave:** 15M. Identidad. Relaciones intergrupales. Ciudadanía. Identidad cosmopolita  
15M. Identity. Intergroup relations. Citizenship. Cosmopolitan Identity

## I. “Ser donde se piensa”. Aproximación al objeto de estudio

La posición del antropólogo tiene, en muchas ocasiones, un carácter fronterizo. A un lado la mirada del analista, dominada por la «supuesta» reflexividad (Hammersley y Atkinson, 1994), consciente del diálogo intersubjetivo, disipativo (Prigogine, 1989) que implica el ejercicio de esta disciplina. Al otro, su existencia ordinaria, enraizada en los procesos sociales y acontecimientos históricos que comparte, los “analizadores” que “se vive colectivamente y que nos marca por su importancia en nuestras vidas” (Villasante, 2006: 381). Uno de los vuelcos fundamentales que la teoría decolonial ha impulsado nos hace comprender que «no somos porque pensamos» (siguiendo la tradición cartesiana), sino que “somos donde pensamos”, es decir, nuestro pensamiento viene dado por una “geopolítica” y una “corpopolítica del conocimiento” (Mignolo, 2010: 17). Declaramos esto porque lo que a continuación sigue se configura desde un lugar atravesado, cuando menos, por dos líneas de fuga: la del investigador comprometido con ese proyecto epistemológico denominado “antropología(s) de orientación pública” (Gimeno, 2008), y la del activista implicado en la Asamblea Popular de Lavapiés (en Madrid), formando parte de ese movimiento de indignación denominado 15M. Y para (in)corporar mejor esa dualidad de emplazamientos, quisiéramos comenzar relatando brevemente tres experiencias que constituyen el detonante del objeto de este artículo, así como el acicate para pergeñar una serie de interrogantes analíticos con implicaciones etnográficas. No olvidemos, en este sentido, que todo trabajo de campo es, antes que nada, una situación metodológica (Ferrándiz, 2011).

La primera experiencia viene dada por una invisibilidad, o mejor dicho, la propia incapacidad para percibir la visibilidad de un fenómeno social. Nos explicaremos. Desde que el 15 de mayo de 2011 dieran comienzo las manifestaciones, acampadas y asambleas barriales características del 15M, muchos «compañeros de viaje» se han sorprendido ante la «aparente» falta de participación de la población migrante en tales movilizaciones. La pregunta parecía obvia: ¿siendo, como son, uno de los sectores más vulnerables respecto de las “políticas de ajuste”, cómo es que no se percibe una mayor implicación por su parte en las distintas luchas sociales que incendian el país? Tras la pregunta (y a falta de trabajos empíricos que refuten o consoliden esta percepción) parecía colarse, en términos heurísticos, una contradicción inquietante. Frente a la “hipervisibilización” de los inmigrantes en el espacio público urbano (Delgado, 2007. Hopkins y Blackwood, 2011), ¿cómo es que en el discurso social descolla la infrarrepresentación de los mismos en las prácticas políticas del 15M? Hay que señalar en esta línea que un elemento medular referido a las dificultades de participación de las comunidades migrantes en la vida sociopolítica en nuestro país guarda relación con los métodos disciplinarios, las implicaciones legales (deportación) que tal participación puede comportar. Si atendemos a los numerosos “dispositivos securitarios” (García, 2009) desplegados durante los últimos años en nuestras ciudades (como, por ejemplo, el impacto en el imaginario colectivo migrante de los CIES, Centros de Internamiento para Inmigrantes), habría razones para pensar que en muchos casos el miedo a las represalias es un potente disuasor de la implicación militante (“se la juegan”). No obstante, dado que ya existe abundante literatura en esta dirección, concentraremos nuestra mirada en las relaciones identitarias.

La segunda experiencia guarda relación con el devenir concreto de una de las asambleas populares del movimiento, la de Lavapiés<sup>1</sup>, inserta en “las dinámicas de convivencia de un barrio multicultural” (Torres Pérez, 2006), donde se vienen produciendo distintos episodios con fuerte protagonismo del «movimiento». Nos estamos refiriendo a las acciones ciudadanas en contra de las supuestas «redadas racistas» que la policía viene realizando en el barrio, así como el papel jugado por parte de la Comisión de Migraciones y Convivencia

1 Para más información consultar la web: <http://lavapiés.tomalosbarrios.net/>

de dicha asamblea en la denuncia de esos hechos. Incluso yendo más allá, en el discurso de algunos activistas se renueva otra perplejidad turbadora: ¿Cómo es posible que muchas de las personas inmigrantes que están implicándose tanto en esa comisión como en las acciones directas de denuncia de redadas, después no acudan a las asambleas abiertas? ¿Son las asambleas semanales un espacio de participación inclusivo, atento a la diversidad cultural, o por el contrario instituyen un modo de hacer política ajeno a las prácticas de esos colectivos migrantes? ¿Por qué la concurrencia de estos grupos «parece» más activa e intensa en el espacio de las comisiones y grupos de trabajo, y más esporádica y débil en las manifestaciones, acampadas y asambleas multitudinarias? ¿Esta presunta diferenciación en el “habitus” (Bourdieu, 2007) de participación es similar a todas las comunidades co-existentes en el barrio (senegaleses, magrebíes, bangladesíes, latinoamericanos) o prelude rasgos espe-cíficos para cada caso? ¿Los distintos modos de participación inmigrante en el 15M por parte responden a variables de carácter identitario o, complementariamente, intervienen otros factores socioeconómicos, jurídicos, relacionales? ¿Tienen estas formas de percepción del discurso social un anclaje etnocéntrico o, por el contrario, responden a una intuitiva constatación empírica? ¿El simple hecho de diferenciar la participación de acuerdo a criterios culturales es o no, en sí misma, una manifestación evidente de esa perspectiva etnocéntrica?

La última experiencia acaba por complejizar el escenario descrito hasta ahora, y sirve como disparadero para la formulación de nuevas preguntas. Las columnas del 15 de octubre de 2011 que recorrieron buena parte de la ciudad de Madrid y supusieron la primera experiencia global del movimiento de indignación (en coordinación con otras iniciativas internacionales recién germinadas entonces como *Occupy Wall Street* en EEUU u *Occupy London* en el Reino Unido), estuvieron protagonizadas por una pléyade latente de historias particulares. Una de esas historias (que pudimos presenciar personalmente) fue significativa en términos del objeto de estudio que intentamos dibujar. Durante los días previos a la celebración de las marchas, se gestó en Lavapiés la posibilidad de apoyar la manifestación por parte de algunas personas senegalesas mediante la creación de un grupo de percusión, una suerte de «batucada» que animara el trayecto y acompañara al colectivo formado por la Asamblea Popular del barrio. La respuesta de la misma fue, de inmediato, el completo apoyo a la iniciativa y así se materializó ese 15 de octubre. Sin embargo, al poco de iniciada la protesta algunos manifestantes (no pertenecientes a la asamblea) comenzaron a increpar a este grupo por considerar que su actitud, lejos de ser reivindicativa como correspondía a una jornada de resistencia global (en los términos de enunciación propios del discurso político de la convocatoria), tenía un carácter puramente festivo. El resultado de tales amonestaciones fue la (auto)exclusión de dicho grupo y su retirada del cuerpo de la manifestación. La perplejidad ante tal acontecimiento nos llevó a reflexionar sobre las relaciones intergrupales, el papel que las distintas identidades culturales juegan (o podrían jugar) en los procesos de participación política dentro de los movimientos de indignación, y cómo esa participación se incrusta, dialoga, con los contextos de diversidad cultural y ciudadanía que traspasan nuestras ciudades. Más allá de ese suceso puntual, si de relaciones intergrupales hablamos, ¿se podría considerar la existencia de un endogrupo, un «nosotros» identitario («los del 15M») y un exogrupo, un «vosotros» diferenciado (las comunidades migrantes)? ¿qué características podrían presentar las relaciones diádicas (en caso de existir) en el seno del movimiento de indignación entre ese endogrupo y esos exogrupos? ¿se puede hablar de un único endogrupo atribuible a una supuesta identidad compartida 15M o, por el contrario, se trata de un conglomerado de identidades? ¿Son las asambleas populares barriales «endogrupos» o, por el contrario, esta categoría conceptualizante resulta ineficaz para su descripción etnográfica?

Nuestra intención no es responder a todas estas disquisiciones. El presente artículo intenta formular un conjunto de preguntas que orienten en el trabajo etnográfico posterior



**Fig.1: Pancarta de la Asamblea Popular de Lavapiés para la celebración de actividades sobre Migraciones y Convivencia el 13 de mayo de 2013 (Plaza Tirso de Molina, Madrid), con motivo del «Mayo Global». [Fotografía del autor]**

sobre las relaciones existentes entre identidad(es) cultural(es) y participación política en los movimientos de indignación y, en concreto, el 15M. Pero para ello consideramos necesario rastrear antes algunos enfoques teóricos que nos ayuden a contextualizar dichas relaciones. En este sentido, el encuadre adoptado transitará desde la noción psicosocial de identidad y su incardinamiento en los procesos de reconocimiento y ciudadanía, pasando por la teoría de la identidad social de la conducta intergrupal, hasta llegar a los diferentes modelos de integración, aculturación y convivencia, sin olvidarnos de un elemento aparentemente secundario pero que cobra una especial relevancia habida cuenta del carácter internacionalista de estos movimientos: el concepto de identidad cosmopolita.

Pasamos ya a recorrer ese itinerario, mas nos gustaría recordar que en ningún caso existe en este texto voluntad alguna de completud, nos conformamos, tal y como recomienda Dora Fried Schnitman (1994), con tomar conciencia de nuestra ignorancia para introducir dudas y avanzar en el conocimiento.

“La pérdida de la certeza que atraviesa la cultura contemporánea lleva a una nueva conciencia de la ignorancia, de la incertidumbre. El poder preguntarse, el dudar sobre la duda introduce, así, una reflexión sobre la reflexividad, un proceso de segundo orden. Las dudas con las cuales el sujeto se interroga sobre la emergencia y la existencia de su propio pensamiento constituyen un pensamiento potencialmente relativista, relacionante y autocognoscitivo. Así, la formulación de interrogantes deviene un medio para resistir la simplificación y construir la complejidad.” (Fried Schnitman, 1994: 24).

## II. Los Repertorios de identidad indignada

Discutir las posibles relaciones existentes entre identidad(es) cultural(es) y participación política en el 15M implica reconocer que estamos ante un dilema epistemológico.

“La identidad es, por encima de todo, un dilema. Un dilema entre la singularidad de uno/a mismo/a y la similitud con nuestros congéneres, entre la especificidad de la propia persona y la semejanza con los/as otros/as, entre las peculiaridades de nuestra forma de ser o sentir y la homogeneidad del comportamiento, entre lo uno y lo múltiple.” (Iñiguez, 2001: 209).

Más allá de concepciones esencialistas en torno a la identidad, y de sus posteriores críticas deconstructivas, el caso que nos ocupa obliga a formularse un primer conjunto de dudas: ¿Se puede hablar de una «identidad indignada» propia del 15M, inserta en las prácticas y discursos de sus activistas, que contribuye a fortalecer solidaridades internas y estrategias de pertenencia intragrupal? ¿En caso de ser así, cómo dialoga esa «identidad indignada» con otras identidades (no sólo las culturales que serán objeto de este artículo) coexistentes en la sociedad española y, en particular, cercanas a los contextos sociodemográficos de las distintas asambleas populares? ¿Es la «identidad indignada» un cuerpo/retrato homogéneo o aparece atravesada por una miríada de repertorios identitarios que varían en función de esos mismos contextos, así como de las distintas situaciones de interacción social? ¿Cómo se plasma en la práctica discursiva de sus actores tal «identidad indignada»? Y dirigiéndonos al foco de atención de este artículo, ¿Cómo conversa tal identidad con otras en un marco de diversidad cultural?

Muchos de estos interrogantes pueden ser contestados gracias a la práctica etnográfica, en el uso de estudios comparativos interculturales (González Echevarría, 1990). Ahora bien, abordarlos supone elicitar el punto de partida desde el cual iniciamos el recorrido. Desde nuestra perspectiva, y a tenor del objeto que nos ocupa, consideramos relevante, al menos, proponer cinco miradas en torno al concepto de identidad. Primero, una noción estratégica, situada y posicional de la misma entendida como “punto de encuentro” o “sutura” entre la realidad social y la realidad psíquica (Hall, 2003: 20). Segundo, entender la identidad como un fenómeno psicosocial, sociohistórico y una práctica cultural, alejada tanto de versiones biologicistas como internalistas (Iñiguez, 2001). Tercero, asumir que esta identidad forma parte del proceso de “presentación de la persona en la vida cotidiana” siguiendo las enseñanzas de la microsociología de Erving Goffman (1971). Cuarto, que todo mecanismo de construcción identitaria es también un modo de construcción discursiva (Marinas, 2001) y de relaciones de poder. Y quinto, si aceptamos que la identidad es un proceso psicosocial, coincidimos con Concepción Fernández Villanueva (2001) en lo provechosas que pueden llegar a ser ciertas aportaciones de la perspectiva lacaniana. Pasamos sucintamente a detallar cada una de estas aproximaciones.

“Uso «identidad» para referirme al punto de encuentro, el punto de *sutura* entre por un lado, los discursos y prácticas que intentan «interpelarnos», hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen subjetividades, que nos construyen como sujetos susceptibles de «decirse».” (Hall, 2003: 20)

Para ciertos autores como Stuart Hall la identidad cultural es, antes que nada, un modo de articulación, de “encadenamiento” o enlace entre el sujeto y ciertas estructuras de sentido. Esta consideración pone el acento en el carácter inestable, estratégico, posicional, en constante cimentación del hecho identitario, alejado de visiones integrales, originarias y

unificadas. Las identidades, vistas desde aquí, “nunca se unifican”,

“están cada vez más fragmentadas y fracturadas; nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagonicos” (Hall, 2003: 17).

Este carácter estratégico nos lleva a repensar la política identitaria en términos de límites, fronteras, acciones, liminalidades, procesos de sujeción/subjetivación (en línea con el pensamiento foucaultiano), prácticas ubicadas en nichos sociohistóricos específicos, tensiones entre las fuerzas disciplinarias y la capacidad de agencia social de los sujetos (autoconstitución subjetiva), en definitiva, ese “punto de intersección” entre “los procesos psíquicos inconscientes y la relación con el otro” (Hall, 2003: 26). Si asumimos esta tesis, la tarea etnográfica en torno a la relación entre identidades culturales y participación en el 15M nos obligaría, en coherencia, a someter a revisión la propia estabilidad de los conceptos utilizados. Asumir entonces que ni las identidades endógenas (la supuesta «identidad indignada» propia del movimiento 15M) ni las exógenas (otras identidades en relación con aquella) solidifican categorías integradas, antes al contrario, todas estarían atravesadas por un conjunto de repertorios identitarios en constante interacción/cambio que remitirían, a su vez, a los procesos de sujeción y subjetivación psicosocial antes señalados. Este aserto presenta fuertes implicaciones para el trabajo de campo, haciéndose imprescindible un mayor acotamiento del objeto de estudio en función de los muchos contextos, dinámicas y prácticas específicas de los movimientos de indignación. ¿Son iguales las prácticas identitarias indignadas en todas las asambleas populares del 15M? ¿Responden a variables psicosociales distintas o, por el contrario, presentan regularidades comparativas? ¿Cómo influyen en la configuración de esos procesos de sujeción/subjetivación las distintas dinámicas comunitarias en las que tales asambleas se encuentran inmersas? ¿Las relaciones identitarias interculturales se comportan del mismo modo en todas las asambleas populares o existen disparidades en función de sus rasgos específicos? ¿Cómo atraviesan, por poner sólo un ejemplo transversal, las identidades de género tales relaciones interculturales? ¿Hasta qué punto, dado su carácter dinámico y polifuncional, «identidad indignada» es una categoría válida para el análisis o, por el contrario, se muestra imprecisa y poco operativa en términos heurísticos?

Siguiendo esta línea de argumentación queremos insistir en la pertinencia de estudiar la importancia del carácter contextual y de constitución sociohistórica de los seres humanos, investigando en las prácticas sociales, justamente, ese proceso constitutivo diferencial en relación a las identidades en juego (la «indignada» y las otras).

“Estos dos datos, el histórico y el cultural, sustentan una visión de carácter socio-histórico: la manera en que nosotros experimentamos nuestro propio yo y la importancia que le conferimos, no es, por difícil que parezca, universal ni puede ser aplicado a culturas no occidentales necesariamente, sino contingente a las condiciones históricas y sujeto a la variabilidad intercultural. [...] Nuestro yo no puede separarse de la sociedad particular que lo produjo ni de las circunstancias históricas que lo van delimitando. Nuestra identidad/*self* no existe independientemente de la sociedad y la historia que lo construye. [...] En resumen, la identidad implica una reflexibilidad lógica de un sujeto (individual o colectivo) □que se ve a sí mismo’ por así decir, y que se ve a sí mismo a lo largo del tiempo. El obstáculo en su conceptualización ha sido ignorar que es un operador (la identidad) contingente en y para una cultura, En definitiva, identidad (social), en realidad, se referiría siempre a cultura, en el sentido de que no puede haber nada fuera de la producción de nuestro propio contexto. Por consiguiente, identidad social es un concepto contingente con

nuestra propia manera de ver las cosas, esto es, una práctica cultural y, por ende, lingüística.” (Íñiguez, 2001: 218, 223)

Precisamente ese carácter lingüístico del fenómeno nos estimula acerca de la naturaleza discursiva de la construcción identitaria. Como ya propusieran George Marcus y Michael Fischer (2000) la comunicación de la experiencia cultural implica la construcción de un relato. Tanto la posición de enunciación como el modo de enunciación se erigen en datos esenciales a la hora de comprender las relaciones identitarias en cualquier entramado social, más aún en el caso del 15M, donde uno de sus pilares metodológicos son las asambleas populares protagonizadas por la palabra pública, las retóricas y narrativas de la acción individual y colectiva. En definitiva, se hace imprescindible buscar los componentes expresivos de la identidad, sus marcadores semánticos, así como las

“tropologías, es decir, las mutaciones, los cambios en los procesos discursivos y los diversos registros que en ellos adoptamos para irnos contando” (Marinas, 2001: 47),

todo aquello que articula los distintos “repertorios de identidad”. Ahora bien,

“la narración de identidad, los relatos del yo, las formas de organizar las propias posiciones tienen que ver con el ‘conflicto’ y la ‘anomia’. [...] Lo importante, a la vista de los procesos concretos, es señalar que se trata de un lugar-doble, o mejor, de un lugar-en-tensión”. (Marinas, 2001: 49).

Sería ingenuo pensar que las relaciones identitarias en el seno del 15M viven siempre en situaciones armónicas. De ahí que también sea relevante mostrar las situaciones de conflicto identitario y el modo en que se resuelven dichas tensiones.

Siguiendo las primeras sistematizaciones que algunos activistas del 15M (Fernando J. Carasa Minguito y Mar Fernández Fayos, 2012) han hecho sobre las características esenciales (¿identidad indignada o prácticas indignadas?) de ese movimiento, podríamos avanzar los siguientes elementos analíticos:

- Desconfianza y rechazo a los partidos políticos por su carácter autocentrado, oligárquico, en el sentido ya clásico de “ley de hierro de la oligarquía” de Robert Michels (2008), es decir, el poder de las burocracias internas y los aparatos para configurar el devenir de la participación política interna.), a la democracia representativa (por su mera formalidad, exenta de toda capacidad real de participación y toma de decisiones por parte del ciudadano/a), y a cualquier adscripción ideológica y/o simbólica (banderas) que encapsule la propuesta.

- La indefinición de su «identidad ideológica».

“Las etiquetas [...] vinieron impuestas desde fuera, ya que los participantes optaron por no usar conceptos que pudiesen encorsetar algo tan dinámico como lo que se está produciendo.” (Fernando J. Carasa Minguito y Mar Fernández Fayos, 2012: 6).

- La inexistencia de unas reivindicaciones básicas imprescindibles y unitarias que orientaran al conjunto del movimiento en una dirección u otra.

- Un mecanismo de autoidentificación y definición basado en un “proceso de construcción sobre la negación”, un conjunto de rechazos comunes, que permiten una mayor flexibilidad en los criterios de adscripción e inclusividad.

- La no identificación con ningún color o programa partidario político, lo cual

no significa que no exista un proyecto político de tintes claramente insurgentes y/o críticos respecto de la sociedad hegemónica.

- Orientación hacia el protagonismo de la participación directa, el “empoderamiento real de las personas de la política manifestándose a través del rechazo a la vía constitucional” (Fernando J. Carasa Minguito y Mar Fernández Fayos, 2012: 7).

- Uso creativo de las formas de protesta clásica.

“El ‘movimiento’ surgido tras la *□*acampada sol’ ha aprendido a no ceder ante la presión social de la determinación política, del etiquetaje limitante, para reinventándose a sí mismo usar esta peculiar característica, la indefinición, como una nueva estrategia de lucha” (Fernando J. Carasa Minguito y Mar Fernández Fayos, 2012: 7).

- No identificación ni reconocimiento de ningún tipo de liderazgo y/o élite representativa.

- Protagonismo de las nuevas tecnologías y las redes en la auto-organización y difusión de las acciones.

- La horizontalidad en la toma de decisiones.

- La ausencia de banderas y del discurso nacionalista.

- Usos creativos en materia de recursos económicos. “Desmercantilización de la vida” (Fernando J. Carasa Minguito y Mar Fernández Fayos, 2012: 8). Desde el rechazo al mismo mediante mecanismos de financiación sustentados en el reciclaje, la autogestión y el intercambio de saberes (bancos del tiempo), hasta «cajas de resistencia» en ciertas asambleas concretas (como la de Lavapiés) orientadas a pagar las multas y sanciones administrativas que la policía está imponiendo a varios militantes por «supuesta» desobediencia y resistencia a la autoridad.

- Protagonismo del “pensamiento colectivo”, la “construcción de acuerdos colectivos” mediante el sistema asambleario.

- La no violencia física como estrategia política.

En definitiva, nos encontramos ante un movimiento caracterizado por definiciones identitarias «blandas» (en el sentido de espectro amplio de adscripción posible), vínculos entre sus unidades «pluriformes» (tanto individual como orgánicamente, aceptando la pluralidad de sus formas de acción militante) y objetivos políticos «duros» (en el sentido de ambiciosos, estructurales y de crítica radical a las bases fundacionales del Estado capitalista).

Cerramos ya esta sección rescatando dos enfoques más que, como se avanzaba al inicio de este capítulo, consideramos relevantes a los ojos de nuestro objeto de estudio. Se trata, por un lado, de visitar la estrategia metodológica de la microsociología goffmaniana, y aprovechar, por otro (teniendo en cuenta el carácter de sutura entre la realidad social y psíquica de la identidad) las aportaciones de la perspectiva lacaniana.

El análisis microsociológico, de acuerdo a Erving Goffman (1971), se muestra más atento a la manifestación de los fenómenos sociales en lugares y tiempos concretos, y a través de personas y sujetos también concretos. Esta aproximación a las dimensiones experienciales, que hace de la microsociología la aplicación del enfoque etnográfico en la sociología, nos conduce a cuestionar una dicotomía fuertemente instalada en el discurso de las ciencias sociales euroamericanas, esto es, entender que la diferencia entre el nivel estructural y el nivel experiencial es equiparable a la diferencia entre el nivel social y el nivel individual. Para Goffman esta diferencia no se distribuye así, sino que teje una arquitectura entre dos órdenes dentro de lo social (a modo de niveles), uno “lo social” (una suerte de orden social estructural) y otro el “orden social de la interacción” (las conectividades cotidianas). Pues bien, a juicio del sociólogo norteamericano, en el nivel de las interacciones es donde

se concretan las prácticas sociales. Visto desde este prisma, el ámbito donde se produce y reproduce la estructura es el orden de las interacciones cotidianas y dicho orden compone, a su vez, un espacio social específico. La estructura se produce y reproduce de acuerdo a una lógica concreta que es, repitámoslo, la de las interacciones, de ahí que se necesite una aproximación epistemológica específica, la microsociología, un tipo de análisis fuertemente cualitativo. Nos gustaría destacar esto porque dicha perspectiva teórica conecta bien con el objeto que nos ha traído hasta aquí. Si lo que deseamos comprender son las interacciones existentes en el seno del 15M entre distintas identidades, se hace necesario (a nuestro juicio) desplegar, entre otros, un aparato metodológico microsociológico que dé cuenta de los modos y prácticas de tales interacciones en contextos determinados. En ese sentido, conceptos clásicos goffmanianos como “actuación”, “fachada personal” (*front*), “medio” (*setting*), “dotaciones de signos” (*sign-equipments*), “apariencia” (*appearance*), “modales” (*manner*), “realización dramática”, encarnan ese marco de rutinas de interacción donde se juega la práctica política y nos resultan de gran apoyo epistémico. Tal y como nos recuerda el propio autor norteamericano:

“Mientras se encuentra en presencia de otros, por lo general, el individuo dota a su actividad de signos que destacan y pintan hechos confirmativos que de otro modo podrían permanecer inadvertidos y oscuros. Porque si la actividad del individuo ha de llegar a ser significativa para otros, debe movilizarla de manera que exprese durante la interacción lo que él desea transmitir.” (Goffman, 1971: 42).

El enfoque goffmaniano se podría, en términos metodológicos, enriquecer además con los aportes de los análisis discursivos entendidos desde la óptica pragmatista de J. L. Austin (1982), por cuanto su estudio del lenguaje como dispositivo de acción permitiría (en el trabajo etnográfico) visibilizar los “actos locucionarios”, “ilocucionarios” y “perlocucionarios” de las distintas asambleas del 15M y cómo en dichos actos se introducen las variables vinculadas a la identidad, las relaciones interétnicas y la distribución del poder y el reconocimiento.

Mas si insistimos en la idea de construcción identitaria (articulación entre la realidad social y psíquica) inserta en procesos de interacción que, a su vez, se encuentran tensionados dentro de procesos de construcción sociohistóricos más amplios, y cómo esos mismos procesos (siguiendo un esquema de niveles recursivos entrelazados) incorporan en su articulación estrategias discursivas, creemos necesario recuperar también los aportes de Lacan en torno a la teoría del lenguaje y sus funciones en los procesos sociales, además de su teoría del sujeto social en la intersubjetividad. No disponemos del espacio para desplegar, con detalle, las implicaciones de estos aportes, digamos tan sólo que como muy bien examina Concepción Fernández Villanueva (2001) ambos enfoques dan cuenta, por un lado, del carácter inherentemente intersubjetivo del discurso, es decir, la función articuladora del lenguaje en toda interacción social; y por otro cómo el modo de construcción del *self* se hace siempre en contextos de socialización, interacción, dominados por criterios de “interpersonalidad intrínseca en la constitución del sujeto”.

“En definitiva, tanto para Lacan como para el interaccionismo simbólico, la palabra desborda las funciones tradicionalmente atribuidas a ella, para entrar a condicionar, estructurar la memoria, organizar los recuerdos tanto en la perspectiva individual como en la perspectiva social.” (Fernández Villanueva, 2001: 191-194).

### III. El Fenómeno de la(s) identidad(es) cultural(es) y la participación política en el 15M visto desde la óptica de las relaciones intergrupales

Hasta aquí un esbozo en torno al concepto de identidad. Sin embargo, deseamos ahora ubicar nuestro objeto de estudio en otro plano. Siguiendo la lógica goffmaniana sobre la centralidad de las interacciones como lugar donde se encarnan las prácticas sociales, intentaremos aproximarnos al fenómeno de las identidades culturales y la participación en el 15M siguiendo la hilatura de las relaciones intergrupales y la práctica de la construcción de categorías. Este recorrido nos mostrará el otro costado de las relaciones interculturales y nos permitirá obtener una nueva batería de preguntas.

“Durante la última década, una de las corrientes principales en el marco de la Psicología Social Europea es la investigación ubicada en la tradición de la «identidad social». Este trabajo parte de la asunción de que, además de definirse a sí mismos de acuerdo a aquellos factores que les distinguen de otros individuos (identidad personal), la gente se puede definir igualmente según categorías sociales de afiliación, lo que les permite distinguirse de otras categorías (identidad social). El comportamiento de grupo se asocia con la saliencia de la identidad social y, por consiguiente, se caracteriza por factores pertenecientes al modo en que la categoría se define como opuesta a las idiosincrasias personales.” (Reicher, 1996: 353)

La idea de “saliencia de la identidad social” representa una aportación que nos puede resultar interesante en el desvelamiento de ciertas facetas. ¿Cómo se manifiesta dicha saliencia en relación a la «identidad indignada»? ¿Qué prácticas serían constitutivas de dicho fenómeno? ¿En qué medida las relaciones interculturales dentro del 15M producen escenarios donde se ponen en juego saliencias distintas? ¿Cuáles son los procesos de afiliación y auto-definición compartida que sus activistas producen? ¿Esta saliencia identitaria responde a una única identidad o, por el contrario, embosca diferentes posibilidades expresivas? ¿Si aceptamos la verosimilitud (dentro de las asambleas populares) de relación intergrupala entre distintos procesos de saliencia identitaria, qué diferencias se gestan en cada uno de ellos y cómo influirían en el propio proceso de relación intergrupala?

Tratar de responder a estos interrogantes supone, *avant la lettre*, perfilar el escenario sobre los varios enfoques que han intentado investigar los fenómenos de categorización endogrupal (identidad social) en conexión con las relaciones intergrupales (endogrupo versus exogrupo). A este respecto podríamos señalar, siguiendo a Dora Capozza y Chiara Volpato (1996), que las perspectivas clásicas y contemporáneas vinculadas se distribuyen en dos grandes territorios conceptuales. Por un lado aquellos que adoptan una óptica intraindividual, por otro aquellos que ponen el acento en la interacción. Las primeras visiones vendrían influidas por el conductismo y el psicoanálisis y cristalizarían en perspectivas psicodinámicas, la teoría del chivo expiatorio y/o la teoría del aprendizaje social (socialización) como elementos explicativos de la conducta grupal. Los rasgos que caracterizarían estos enfoques ponen el foco en las “diferencias de personalidad y en los conceptos psicoanalíticos” (Capozza y Volpato, 1996: 34). No será objeto de nuestra atención este paradigma. Por el contrario, la perspectiva intergrupala, interaccionista (influida fuertemente por la teoría de la Gestalt), señalaría la necesidad para el entendimiento del comportamiento social de

“analizar las conductas de los individuos en el seno del grupo, así como para comprender al grupo hay que analizar las interacciones entre los individuos. [...] Los grupos sociales son así unidades fundadas sobre las interacciones entre individuos que comparten un mismo campo cognitivo; éste incluye la

representación de la estructura del grupo, el conocimiento de los valores, normas y objetivos comunes” (Capozza y Volpato, 1996: 35).

Aquí sí localizamos un marco de referencia más óptimo de cara a nuestro objeto de estudio. En el seno de esta visión interaccionista nos topamos con una multiplicidad de aproximaciones que, a su vez, se podrían recoger dentro de una “contradicción aparente entre una visión del sujeto determinado por la sociedad y una visión del sujeto determinante de la sociedad”, si bien “el yo determinado y el yo determinante son distintos momentos del despliegue de la interacción” (Reicher, 1996: 362-363). Del lado de la determinación por el grupo podemos encontrar los siguientes enfoques (Capozza y Volpato, 1996: 35-47):

- La teoría de los conflictos reales (inspirada en la obra de Sherif), para quien el foco del análisis debe ser el estudio de las “relaciones funcionales entre los grupos”, sus estrategias competitivas y/o cooperativas, de modo que dichas estrategias se deberían a motivos “objetivos” y desatarían los distintos “prejuicios” y “sesgos pro-endogrupales”.

- La teoría de la identidad social de Tajfel (a la que volveremos más adelante), según la cual “los individuos ordenan la realidad social incluyéndose a sí mismos y a los otros en categorías significativas”, de ese modo “la consecuencia de la percepción categorial del yo, de la conciencia de pertenencia, es la formación de la identidad social”. (Capozza y Volpato, 1996: 41)

- La teoría de la categorización del yo de Turner, también denominada Auto-Categorización (*Self-Categorization Theory*, SCT, derivada del enfoque de Tajfel) para quién el núcleo de atención debe situarse en las “condiciones de la constitución espontánea de dicotomías endogrupo-exogrupo”, así como “las condiciones que, en un contexto dado, hacen saliente una pertenencia de grupo, determinando la transición de la percepción del yo en términos personales a la percepción del yo en términos categoriales”.<sup>2</sup> (Capozza y Volpato, 1996: 46)

- La teoría de los cinco estadios (propuesta por Taylor y McKirnan, y también heredera de la de Tajfel), de marcado carácter historicista, cuya propuesta se orienta en la vía de “definir las condiciones que determinan la aceptación o el rechazo de la posición del endogrupo entre los miembros de un grupo desfavorecido.” (Capozza y Volpato, 1996: 46)

Del lado del carácter agencial del sujeto en la propia autodefinición de su identidad descubrimos ciertas posiciones mantenidas por la psicología discursiva, que direcciona su interés en el “aspecto performativo del uso del lenguaje para la construcción de la realidad social” (Reicher, 1996: 358). Como algo hemos abundado ya en este aspecto al hablar de los distintos repertorios identitarios y las aportaciones de Lacan, pasamos a concentrarnos en la teoría de la identidad social y su importancia para el asunto que nos ocupa.

“La hipótesis básica es, pues, que las presiones para evaluar positivamente al propio grupo a través de las comparaciones endogrupo-exogrupo llevan a los grupos sociales a intentar diferenciarse mutuamente entre sí. [...] Existen al menos tres clases de variables que deberían influir en la diferenciación

---

2 “De acuerdo a la SCT, la categorización es un juicio social verídico ya que está en función de la «adecuación» (a pesar de la accesibilidad), definida como la predisposición de los individuos para el uso de una categoría dada en función de sus experiencias pasadas, expectativas presentes y los motivos, los valores, las metas y las necesidades actuales.” (Reicher, 1996: 355)

intergrupales en situaciones sociales concretas. Primero, los individuos tienen que haber internalizado su pertenencia grupal como un aspecto de su concepto del yo: tienen que estar subjetivamente identificados con el endogrupo relevante. No es suficiente que los otros los definan como un grupo, aunque las definiciones consensuales de otros pueden convertirse, a largo plazo, en uno de los factores causales más poderosos que determinan la autodefinición de un grupo. Segundo, la situación social debe ser tal que permita que las comparaciones intergrupales hagan posible la selección y evaluación de los atributos relacionales relevantes. No todas las diferencias entre los grupos tienen significado evaluativo y, aquellas que lo tienen, tienen significado evaluativo. [...] Tercero, los endogrupos no se comparan a sí mismos con cada exogrupo cognitivamente disponible: el exogrupo tiene que ser percibido como un grupo relevante de comparación. La similitud, la proximidad y la saliencia situacional son algunas de las variables que determinan la comparabilidad exogrupal y las presiones hacia la diferencia endogrupal deberían incrementarse como función de esta comparabilidad.” (Tajfel, 1984: 241).

Con estas palabras Tajfel resume los elementos esenciales de la identidad social sustentada en la relación intergrupales. Si bien vamos a volver a ella inmediatamente con el ánimo de conectarla con otra serie de preguntas analíticas, adelantemos ahora algunas de las claves que abocetan esta teoría:

Uno, rechazo de las interpretaciones generales e individualistas de las relaciones intergrupales. El conocimiento de las mismas pasa por reconocer el carácter diferenciado del comportamiento social respecto de la subjetividad individual, es decir, “el comportamiento social presenta caracteres propios, que no pueden reducirse a las motivaciones y a las cogniciones de base” (Capozza y Volpato, 1996: 38) de los sujetos. Igualmente,

“las uniformidades que caracterizan el comportamiento social, en el plano intra e interindividual, pueden no caracterizar el comportamiento guiado por las pertenencias al grupo” (Capozza y Volpato, 1996: 39),

de modo que dicho comportamiento se halla también influido por las normas y los valores de un medio dado.

Dos, dadas las insuficiencias de esas perspectivas individuales, los conceptos clave del enfoque de Tajfel serán “identidad social” y “continuum interindividual-intergrupales”. Por “identidad social” se sobreentiende la “estructura psicológica que establece el vínculo individuo-grupo y permite los procesos y los comportamientos categoriales de identidad social” (es decir, la percepción de sí como ejemplar de categoría), mientras que por “continuum interindividual-intergrupales” se reproduce “las diferentes modalidades de interacción humana”.

Tres, la identidad social tiene un carácter recursivo en sentido moriniano, es decir, “un proceso recursivo es aquél en el cual los productos y los efectos son, al mismo tiempo, causas y productores de aquello que los produce” (Morin, 1997: 106), de modo que el individuo se define miembro del grupo al mismo tiempo que ese grupo forma parte de su «yo», de ahí la homogeneidad en las percepciones y acciones colectivas. Esta visión de la identidad “hace del individuo un sujeto histórico y permite la vida de los grupos” (Capozza y Volpato, 1996: 40).

Cuatro, dicho esto, para

“definir y construir el valor del endogrupo, los individuos escogen: 1) exogrupos

percibidos como semejantes al endogrupo por su estatus, sus competencias, su actitudes; 2) exogrupos superiores o inferiores, si la diferencia de estatus es considerada como ilegítima e inestable” (Capozza y Volpato, 1996: 42).

En otras palabras, el valor del endo-grupo depende de la comparación con otros grupos. Es lo que el psicólogo social británico denominó “pertinencia de la comparación social”.

Cinco, tomando en consideración estos elementos, el comportamiento social vendría dado por la necesidad de alcanzar una identidad social positiva, para lo cual

“1. Los individuos se esfuerzan por conseguir o mantener la identidad social positiva. [...] 2. La identidad social positiva se basa en gran medida en las comparaciones favorables que puedan establecerse entre el endogrupo y algunos exogrupos relevantes: se debe percibir el endogrupo positivamente diferenciado o distinto de los exogrupos relevantes. [...] 3. Cuando la identidad social es insatisfactoria, los individuos se esforzarán por abandonar el grupo al que en ese momento pertenecen y por entrar a formar parte de un grupo diferentes y más positivo y/o por hacer que el grupo al que en ese momento pertenecen sea diferente y más positivo.” (Tajfel, 1984: 240).

Como se puede observar, en el enfoque de la teoría de la identidad social cobra una especial relevancia las distintas estrategias posicionales que se elaboran con el fin de alcanzar identidades positivas (Tajfel, 1984: 245-251). Así pues, posibilidades como la movilidad individual (cuando se quiere abandonar un endogrupo o disociarse de él, es decir, desidentificarse), la creatividad social (para buscar la “distintividad positiva para el endogrupo redefiniendo o alterando los elementos de la situación comparativa”), o la competición social (competitividad directa con el exogrupo), se erigen en alternativas factuales inscritas en la acción individual y colectiva.

Si recuperamos nuestro objeto de estudio al calor de esta teoría, podemos vislumbrar un nuevo escenario de preguntas etnográficas. ¿Cuáles serían los rasgos/procesos distintivos de autoestima que la «identidad indignada» proveería a los individuos adscritos a la misma? ¿Qué estrategias de diferenciación y/o comparación integrupal se estarían produciendo entre los endogrupos (las asambleas populares) y los exogrupos circundantes (otros colectivos sociales, partidos políticos, sindicatos, asociaciones de la sociedad civil, grupos informales, etc.)? ¿Hasta qué punto la interacción intergrupal entre colectivos migrantes (en un escenario como Lavapiés) y las asambleas populares del 15M no reproduce también esta clase de estrategias de comparación? ¿Hasta qué punto la «identidad indignada» no representa un ejemplo de redefinición de atributos y competición social (en pos de una identidad social positiva) respecto de otros sectores de la sociedad española afines a las “políticas de ajuste” impulsadas por los gobiernos de turno? ¿Qué elementos del “conflicto intergrupal” (dentro de ese continuum interindividual-intergrupal del que ya hemos hablado) se plasman en las propias prácticas políticas de las asambleas populares? ¿Qué dimensiones y atributos de pertenencia grupal han sido internalizados por los activistas del 15M como un aspecto de su concepto del «yo»? ¿Qué procesos específicos de comparación intergrupal (en función de los distintos contextos y los distintos grupos) se dan entre el endogrupo («los del 15M») y los exogrupos («los que no pertenecen al 15M»)? ¿No sería la experiencia de la «batucada senegalesa» un ejemplo puntual de conflicto/competición intergrupal, sustentado en la idea de la autocategorización («ellos, los festivos», «nosotros, los reivindicativos»)? ¿Estarán influyendo algunos de estos elementos en los modos y densidad de la participación de las comunidades migrantes en el 15M? Como podemos intuir, el uso de esta teoría nos obligaría a escudriñar un abanico importante de cuestiones de cierta relevancia etnográfica.

Terminamos este apartado rescatando una idea que se nos antoja importante a la hora de

abordar el fenómeno de la(s) identidad(es) cultural(es) y la participación política en el 15M, visto desde la óptica de las relaciones intergrupales:

“Al analizar las relaciones entre el sujeto y el contexto, por consiguiente, estamos analizando las relaciones entre distintos actores sociales, bien sean estos actores directos o mediados por las instituciones y las tecnologías. La habilidad de los actores para estructurar su mundo de acuerdo a sus categorías, o incluso la necesidad de adaptar las categorías a estructuras dadas del mundo, son realmente observaciones sobre la naturaleza de las luchas intergrupales. Por consiguiente, para comprender la categorización, la tenemos que ubicar en las luchas entre los grupos sociales.” (Reicher, 1996: 362).

Para no caer en ningún tipo de esencialismo y/o «buonismo intelectual» respecto de nuestro objeto de estudio, consideramos fundamental investigar también las relaciones identitarias e interculturales en el seno del 15M dentro de una concepción de lucha simbólica entre grupos sociales. Esto es algo que abordaremos sucintamente al final del capítulo siguiente cuando introduzcamos algunas categorías epistemológicas del enfoque decolonial aplicado a este asunto.

#### **IV. Procesos de integración/aculturación e indignación política**

Hasta este momento el recorrido ha transitado por la psicología social y la microsociología, entendidas ambas como un lugar intersticial donde lo personal y lo social se cruzan de forma dialógica, convirtiéndose en insumos imprescindibles para la labor etnográfica. Quisiéramos descender a continuación por otra malla de posibilidades analíticas, esto es, incardinar nuestro objetivo no tanto como un problema referenciado por los procesos de identidad social, sino por los modelos de aculturación en contextos de diversidad cultural. Las razones que nos llevan a ello son dos. En primer lugar, porque la comprensión de las relaciones entre el 15M y otras identidades culturales implica reconocer que dichas relaciones se encuentran subsumidas dentro de dinámicas sociales más amplias, estructurales y conflictivas. El fenómeno migratorio constituye uno de los principales desafíos de nuestras sociedades, y los mecanismos y actitudes generadas en el seno de esas sociedades de acogida respecto de las poblaciones de llegada son medulares a la hora de dimensionar nuestro objeto de estudio. No hay que olvidar (siguiendo todo lo expuesto en los capítulos anteriores) que la configuración identitaria de los endogrupos pasa, entre otros factores, por el establecimiento de comparaciones sociales y estrategias de autoestima (sea a través de anclajes competitivos y/o cooperativos), por eso se hace necesario también aplicar esquemas analíticos de aculturación sobre la relación entre grupos culturales y asambleas populares del 15M. En segundo lugar, porque esta perspectiva nos puede ayudar a desvelar otro tipo de preguntas conectadas con los ámbitos de integración de la población inmigrante en las prácticas políticas indignadas. No en vano, una de las máximas de este movimiento ha sido la inclusividad y la apuesta democrática por la horizontalidad en la toma de decisión ciudadana (“Ningún ser humano es ilegal”).

Antes de adentrarnos en esos modelos posibles de aculturación que, en nuestra opinión, mejor se prestan al empeño epistémico que nos compromete, queremos aclarar el concepto de «aculturación» tal cual será utilizado aquí. Me estoy refiriendo al rescate que hace Navas Luque (2004) de las definiciones de Redfield, Linton y Herskovits (1936) que posteriormente fueron asumidas por la UNESCO, a saber:

“la aculturación comprende los fenómenos que resultan de un contacto continuo y directo entre grupos de individuos que tienen culturas diferentes,

con los subsecuentes cambios en los patrones culturales originales de uno o ambos grupos” (Navas Luque, 2004: 40).

Partiendo de esta visión sustentada en la idea de contacto e interacción, coherente a su vez con la máxima goffmaniana, consideramos relevante aprovechar cuatro modelos de aculturación (dos procedentes de contextos socioculturales anglosajones y otros dos hispanos) que nos permitirán formular esos nuevos interrogantes analíticos, nos estamos refiriendo a: el modelo clásico de aculturación de Berry; el modelo de aculturación interactiva de Bourhis, Möise, Perreault y Senécal; el modelo de aculturación relativa de Navas Luque; y al modelo multifactorial de mediación intercultural de Carlos Giménez. Sin pretensión alguna de completud, pasamos a rastrear algunos de sus rasgos esenciales.

El modelo de Berry

“considera que el proceso de aculturación se da en las dos culturas que entran en contacto, aunque normalmente una de ellas –la subordinada o minoritaria– recibe más influencia que la otra –la dominante o mayoritaria–” (Navas Luque y otros, 2004: 42).

Esta perspectiva coloca su atención en las actitudes/estrategias (psicológicas) de aculturación de las comunidades migrantes, realizando al mismo tiempo sendas preguntas guía: ¿Se considera valioso mantener la propia identidad y características culturales? ¿Se considera valioso mantener relaciones con otros grupos de la sociedad de acogida? Los distintos modos de respuesta simultánea producen cuatro patrones básicos de aculturación que irían de la “integración” (sí al mantenimiento de la identidad cultural y sí al establecimiento de relaciones con otros grupos), a la “separación” (sí al mantenimiento de la identidad cultural y no al establecimiento de relaciones con otros grupos), pasando por la “asimilación” (no al mantenimiento de la identidad cultural y sí al establecimiento de relaciones con otros grupos) o la “marginalización/exclusión” (no al mantenimiento de la identidad cultural y no al establecimiento de relaciones con otros grupos). No obstante, hay que distinguir entre “estrategias” y “actitudes”, pues una cosa es lo que las personas dicen hacer y otra muy distinta lo que les gustaría realizar si los contextos sociales específicos fueran distintos. El esquema de Berry, aún siendo incompleto y ciertamente mecánico, nos ayuda a asentar un campo de análisis donde interactúan intencionalmente ambos extremos del continuo relacional (endogrupo-exogrupo).

El modelo de Bourhis, Möise, Perrault y Senécal introduce una nueva variable, esto es, la perspectiva del grupo de acogida o receptor.

“El modelo de Bourhis defiende que tanto las orientaciones de los inmigrantes como las de la población de acogida dependerán del origen etnocultural de los inmigrantes.” (Navas Luque y otros, 2004: 45)

Asimismo dichas orientaciones guardan una intensa relación con las políticas estatales de inmigración e integración, de ahí que sea imprescindible conocer antes las peculiaridades de las mismas si queremos comprender la forma de cristalización en el discurso social de prejuicios y/o estereotipos etnocéntricos que luego inciden en la relación intercultural. Detengámonos un instante en esa hipótesis. Según sus autores, las políticas públicas en esta materia pueden ser agrupadas en dos grandes tipos (Bourhis y otros, 1997: 370-375): “políticas estatales de inmigración” y “políticas estatales de integración”.

Las primeras articulan sus estrategias en función de dos parámetros: los límites externos del estado (*external boundaries*) y los límites internos de la ciudadanía (*internal boundaries*) que delimitan quién puede y/o debe ser aceptado como miembro de pleno derecho.

Los límites externos son el territorio de la frontera, la categorización como «extranjero», las políticas de regulación de contingentes, la legislación en materia de gestión de flujos migratorios, permisos de trabajo, residencia, etc. Los límites internos, por el contrario, constituyen el telón de fondo de la realidad psicosocial, el mundo de los prejuicios y estereotipos según los ojos de la “sociedad mayoritaria” o de acogida (*host society*). Si bien la presencia de población inmigrante debería, según estos autores, redefinir el conjunto de la identidad colectiva, criterios como “ciudadano/a” en tanto que precondition para la igualdad, desafían esta presunción y hacen necesario atender el rol jugado por la sociedad de acogida en la materialización de las distintas estrategias de relación y aculturación. Este asunto será abordado de manera más amplia en la siguiente sección.

En sentido complementario, las políticas de integración configuran un conjunto (*clusters*) de ideologías estatales orientadas a definir las estrategias públicas para la integración de los/as inmigrantes. Según Bourhis en Occidente nos encontramos con cuatro grandes descripciones al respecto (*ideological continuum of state integration policies*):

- Ideología pluralista. Aquella que espera que los inmigrantes incorporen los principales “valores públicos” de la sociedad mayoritaria, aunque defiende que el estado no tiene potestad para regular los “valores privados” de sus ciudadanos. El dominio de las libertades individuales en las esferas privadas debe ser respetado e, incluso, apoyado económicamente, esto es, se generan políticas dirigidas a fortalecer la diversidad cultural y el mantenimiento de las propias identidades. Este modelo recibe también la denominación de “multicultural” y el país que ejemplifica de un modo más acendrado dicha perspectiva sería Canadá.

- Ideología cívica. Al igual que el modelo anterior sobreentiende que las poblaciones de llegada deben asimilar los valores públicos de la sociedad de acogida, mas se respetan los valores privados y se incapacita al estado para que regule las libertades individuales. No obstante, a diferencia del modelo anterior, si bien se acepta la auto-organización de la diversidad cultural, la principal característica de las políticas públicas debe ser la “no intervención”. No se apoya financieramente la filiación cultural, lingüística, étnica o religiosa. Cada comunidad debe proveerse de sus propios recursos para sostener dicha diferenciación. El principal ejemplo lo tenemos en el Reino Unido.

- Ideología asimilacionista. Para esta tendencia los inmigrantes tienen la obligación de incorporar los valores públicos de la sociedad de acogida y, además, el estado puede arrogarse la capacidad de intervenir en la regulación de ciertos dominios de los valores privados. La tendencia asimilacionista espera que las comunidades migrantes abandonen progresivamente sus identidades culturales en pos de una adopción total de los rasgos identitarios de la sociedad mayoritaria pues constituyen el corazón de la “nación”. En este caso suelen generarse leyes específicas orientadas a regular y/o limitar las manifestaciones lingüísticas, culturales o religiosas de la población inmigrante. El país que tradicionalmente ha asumido esta perspectiva es Francia. Su concepción “universalista” y “ciudadanista” del ser humano, y la “ideología republicana” sustentada en la centralidad del estado-nación, constituyen los dos engranajes ideacionales sobre los cuales se configura tal aproximación.

- Ideología étnica. Este enfoque presupone, como el resto, que los inmigrantes deben asumir los valores públicos de la sociedad de acogida, pero se diferencia del resto en el supuesto que el estado no sólo puede sino que también debe limitar la expresión de los valores privados distintivos de estas minorías. Esta ideología define quién puede o no ser ciudadano de pleno derecho siguiendo

critérios jurídicos esencialistas (*ius sanguinis*), emboscados tras el mito de del “parentesco” de toda la nación cultural. El ejemplo máximo de esta clase de configuración lo encontramos en Alemania e Israel.

Tomando como punto de partida estas distintas configuraciones de política pública (inmigratorias y/ de integración), la propuesta de Bourhis procura desbordar la perspectiva de Berry (sustentada en una visión bidimensional). El cruce de orientaciones tanto de la comunidad inmigrante (integración, separación, asimilación, anomia, individualismo) como de la comunidad mayoritaria (integración, segregación, asimilación, exclusión e individualismo) daría como resultado la existencia de seis intensidades relacionales (integración, asimilación, segregación, anomia, exclusión e individualismo) que, cruzadas entre sí, producirían polos consensuales, problemáticos o conflictivos en las relaciones interculturales.

Por “individualismo” (individualism) sitúa aquellas

“orientaciones por medio de las cuales los miembros de las comunidades se definen a sí mismos y a los otros como individuos, en lugar de miembros categorías de grupos. Es decir, la autocategorización identitaria no tendrían un anclaje colectivo.” (Bourhis, 1997: 381) [Traducción del autor].

Por “exclusión” (*exclusión*) se entiende aquellas

“orientaciones procedentes de la sociedad mayoritaria que no sólo son intolerantes respecto del mantenimiento de la cultura de los inmigrantes, sino que también rechazan permitir a los inmigrantes la adopción de los valores de la cultura mayoritaria.” (Bourhis, 1997: 381).

Para Bourhis el modo en que se correlacionan estas intensidades respecto de las políticas de integración vendría dada por el siguiente esquema: actitudes integracionistas = ideología pluralista; actitudes asimilacionistas = entre las ideologías cívica y/o asimilacionista; actitudes segregacionistas = entre las ideologías asimilacionistas y/o étnicas; actitudes de exclusión y anomía = ideología étnica; actitudes individualistas = entre las ideologías pluralistas y/o cívicas. (Bourhis y otros, 1997: 380-381).

Veamos en este esquema del propio Bourhis dicha interconexión de variables:

Comunidad de acogida: baja, media alta vitalidad grupal	Comunidad Inmigrante: baja, media vitalidad grupal				
	Integración	Asimilación	Separación	Anomia	Individualismo
<b>Integración</b>	Consensuales	Problemáticos	Conflictuales	Problemáticos	Problemáticos
<b>Asimilación</b>	Problemáticos	Consensuales	Conflictuales	Problemáticos	Problemáticos
<b>Segregación</b>	Conflictuales	Conflictuales	Conflictuales	Conflictuales	Conflictuales
<b>Exclusion</b>	Conflictuales	Conflictuales	Conflictuales	Conflictuales	Conflictuales
<b>Individualismo</b>	Problemáticos	Problemáticos	Problemáticos	Problemáticos	Consensuales

**Fig.2: Resultados relacionales de la comunidad anfitriona y orientaciones de aculturación inmigrante: el Modelo Interactivo de Aculturación (IAM) (Bourhis, 1997: 382). [Traducción del autor]**

Por consiguiente, más allá de este esquema, la conclusión a la que llegan estos autores se resume conque las distintas orientaciones que la sociedad de acogida produce son el resultado de las ideologías dominantes en la política pública y el origen etnocultural de cada grupo inmigrante. No sería, pues, lo mismo un proceso de interacción (en línea con todo lo expuesto hasta ahora) con comunidades magrebíes, por poner un ejemplo, que con grupos de población senegalesa, bangladesí, latinoamericana. La tesis defendida pone el acento en la necesidad de contextualizar cada relación en función de dichas orientaciones e ideologías, y en función también del tipo de grupos involucrados en la interacción (Bourhis, 2010). Bajo este prisma, ciertas identidades culturales producirían, de facto, un mayor rechazo en las sociedades de acogida que otras, fruto a la construcción histórica de prejuicios y estereotipos y a la solidificación de relaciones coloniales de poder. No se trata de un juicio de valor ontológico sobre las mismas, sino de un reconocimiento sociológico derivado de la práctica sociológica.

“La primera premisa del modelo es que diferentes orientaciones de las configuraciones de comunidades y grupos de inmigración anfitriones deben estar determinadas para cada grupo de inmigrantes dependiendo de su origen etnocultural y nacional. La orientación acultural de las comunidades anfitrionas no es uniforme: pueden variar dependiendo del origen etnocultural de cada grupo de inmigrantes que esta siendo evaluado.” (Bourhis, 1997: 381)  
[Traducido por el autor]

Si nos detenemos aquí un instante y aprovechamos los modelos de aculturación de Berry y Bourhis para revisar nuestro objeto de estudio, podemos formular varias preguntas etnográficas: ¿Más allá de la retórica del discurso político del movimiento 15M (que iría, lógicamente, en dirección contraria de las orientaciones segregacionistas y/o asimilacionistas), se ven influidas sus prácticas por las ideologías hegemónicas en materia de inmigración e integración? ¿En qué medida y cómo se ven contaminadas dichas prácticas por tales ideologías? ¿Qué orientaciones y/o actitudes podemos describir en las distintas asambleas populares respecto de las comunidades migrantes? ¿Se observan diferencias en función de los contextos territoriales (los barrios), y las distintas procedencias étnicoculturales de los grupos en interacción? ¿En qué medida los modelos políticos organizativos (y sus prácticas) de cada asamblea (comisiones, grupos de trabajo, reuniones grupales, etc.) presentan actitudes integrativas, segregacionistas, asimilacionistas, individualistas y/o de exclusión respecto de los grupos migrantes? ¿Encontramos ámbitos consensuales, conflictivos y/o problemáticos en los modos de relación entre las asambleas y los diferentes grupos migrantes (ya estén organizados o no políticamente)? ¿Podemos calificar, en términos identitarios, a los activistas de una asamblea como «sociedad de acogida» en relación a otros grupos culturales? ¿Sería necesario introducir en este esquema de interacción cultural otras variables vinculadas con la categorización de género y/o clase social?

Avancemos hacia dos nuevas aportaciones confeccionadas en el contexto hispano que, quizá, se adecuan más a las peculiaridades e isomorfismos de nuestro objeto de estudio. Me estoy refiriendo al “Modelo Ampliado de Aculturación Relativa (MAAR)” de Navas Luque (2004) y otros (implementado en Andalucía y, en concreto, en la zona de Almería tras las agresiones racistas a inmigrantes en El Ejido por parte de la población autóctona) y la propuesta metodológica de mediación intercultural de Carlos Giménez (2009) desplegada, entre otros, en el Proyecto de Intervención Comunitaria Intercultural (ICI) que viene realizando el Instituto Universitario de Migraciones, Etnicidad y Desarrollo Social (IMEDES) de la Universidad Autónoma de Madrid.

Las principales contribuciones del MAAR respecto de los modelos anteriormente detallados son (Navas Luque y otros, 2004: 47-48):

- Tener en consideración de manera conjunta, como ya hiciera Bourhis, tanto “las estrategias y actitudes de aculturación de los colectivos inmigrantes” como de la población “autóctona”.
- “La diferenciación de distintos colectivos de inmigrantes”, por cuanto la variable etnocultural parece constituirse en un factor decisivo en el modo de afrontar los procesos de aculturación.
- La incorporación de variables psicosociales (como, por ejemplo, “sesgo endogrupal”, “enriquecimiento grupal percibido”, “similitud endogrupal-exogrupal percibida”, “contacto intragrupal”, “actitudes prejuiciosas hacia el exogrupo”, etc.) e indicadores comportamentales (“prácticas lingüísticas”, “pertenencia a asociaciones”, etc.).
- “El Modelo Ampliado de Aculturación Relativa” propone la distinción entre las actitudes de aculturación preferidas por ambas poblaciones y las estrategias finalmente adoptadas por los inmigrantes o percibidas por los autóctonos, es decir, el paso del plano ideal al plano real en el proceso de aculturación.
- Se proponen diferentes “ámbitos de la realidad sociocultural en los que pueden darse diferentes estrategias y actitudes de aculturación” como son: las formas de pensar (principios y valores), las creencias religiosas, las relaciones familiares, las relaciones sociales, el ámbito económico y laboral, el tecnológico y el sistema político y gobierno. Este conjunto de ámbitos, a su vez, podría dividirse en zonas más “periféricas” de la cultura (lo político, lo tecnológico y lo económico) donde es de suponer que se produzcan mayores procesos de integración, y zonas “duras” (creencias religiosas, relaciones familiares, relaciones sociales) donde es de prever un mayor grado de separación.

El horizonte de este modelo apuesta por comprender los procesos de aculturación de un modo dinámico, dialéctico, donde conviven distintas estrategias de aculturación que tienen, por objetivo, generar recorridos de adaptación selectiva por parte de la población inmigrante respecto de la sociedad de acogida, en función de cada uno de los principales ámbitos de la sociedad, y en función también de variables psicosociales, sociodemográficas y comportamentales.

“No obstante, desde el MAAR se considera que no existe una única estrategia y/o actitud de aculturación, sino que el proceso adaptativo es *complejo* (se pueden adoptar y preferir diferentes opciones a un tiempo) y *relativo*, dado que generalmente no se emplean las mismas estrategias o no se prefieren las mismas opciones cuando la interacción con personas de otras culturas se sitúa en diferentes ámbitos (p.e., relaciones laborales, relaciones familiares, creencias y costumbres religiosas, etc.) Así, aunque la realidad cultural, como la vida de un individuo, se da de manera total y no es posible seccionar las partes del sistema, al menos para su análisis puede resultar interesante subdividir el espacio sociocultural en diferentes ámbitos, dentro de los cuales las personas pueden optar por diferentes estrategias y actitudes de aculturación.” (Navas Luque y otros, 2004: 49)

Este modelo también nos resulta útil para el análisis del fenómeno que nos ocupa. ¿Podemos identificar etnográficamente distintas estrategias de aculturación por parte de la población migrante dentro de las asambleas populares? ¿Qué características psicosociales tienen dichas estrategias? ¿Cómo se manifiestan? ¿Qué resultado obtienen? ¿Poseen las variables psicosociales y comportamentales esbozadas por Navas Luque pertinencia empírica de cara a nuestro estudio? ¿Podemos concluir que el ámbito de la participación política en el 15M

entra, en la práctica etnográfica, dentro de la “zona periférica” de la cultura de los grupos en relación? ¿Se verifica entonces la tesis por la cual este ámbito presenta una especial inclinación hacia la integración? ¿Encontramos diferencias en las estrategias de aculturación según sea el origen etnocultural de los grupos identitarios en relación dentro del 15M?

La aproximación del antropólogo Carlos Giménez (2009) viene fundamentada por una delimitación epistemológica de las situaciones de sociabilidad intercultural que se reportan en las ciudades europeas. Carecemos del espacio suficiente para detallar dicha delimitación, pero sí queremos insistir en la idea de que tal aproximación intenta, antes de nada, dimensionar la categoría “convivencia” para después ponerla en relación con el marco de la democracia, la ciudadanía y la interculturalidad. Tomando en cuenta distintas dimensiones relacionales, normativas, axiológicas, participativas, comunicacionales, conflictuales, actitudinales, identitarias, el resultado de este anclaje teórico produce un escenario de aplicabilidad sustentado en las nociones de “convivencia” (relación intercultural intensa, creativa y bidireccional), “coexistencia” (coincidencia en el espacio y en el tiempo, pero sin un intercambio denso y, por extensión, sin que tengan porque existir buenas relaciones de vecindad; es lo que Francisco Torres Pérez denomina “co-presencia residencial” y/o “proximidad física y distancia relacional”), y “hostilidad” (cuando se constata la existencia de malas relaciones entre sujetos “etnoculturalmente diferenciados”) (Giménez, 2009).

Dicha aplicabilidad se materializa en un planteamiento multifactorial para la mediación e intervención en contextos multiculturales donde entran en juego tanto factores “personales” (autopercepción, percepción del otro, actitudes básicas del individuo, pautas habituales de comportamiento, talante, habilidades sociales, sentimientos y estructura afectiva, axiología o “escala de valores”, filosofía particular de vida), como “situacionales” (familia, residencia, trabajo, género, edad, clase social, prestigio social, poder e influencia, estatuto jurídico, nivel de ingresos, compromiso económico con familiares residentes fuera del país de acogida, condiciones de trabajo, desarrollo escolar, salud, proyecto migratorio, etc.) y “culturales” (normas, estructura y jerarquía de valores, roles y estereotipos de edad y género, sistemas de parentesco, prácticas de intercambio, reciprocidad y redistribución, sistemas de jerarquía, autoridad y prestigio, lengua y pautas de comunicación verbal y no verbal, creencias y prácticas religiosas, otras concepciones espacio temporales, rituales y ciclos festivos, identidad étnica). El modo de operativizar estos factores en el diseño de una intervención mediadora se haría mediante la elaboración de sistemas de indicadores cualitativos de convivencia, coexistencia y hostilidad, la realización de análisis DAFO relacionados con la convivencia ciudadana e intercultural, y la elaboración de matrices y protocolos específicos orientados a promover dimensiones de convivencia con el fin de suprimir y/o evitar aquellas otras vinculadas con actitudes de hostilidad y racismo.

Desde nuestro punto de vista esta perspectiva también resulta pertinente para el asunto que nos compete. Por poner sólo algunos ejemplos: ¿Son las categorías de “convivencia”, “coexistencia” y “hostilidad” aplicables también al estudio etnográfico de las relaciones inter-culturales en el seno de las asambleas populares del 15M? ¿Podemos identificar y registrar los factores ofrecidos por Carlos Giménez en las prácticas concretas relacionales del 15M? ¿Hasta qué punto las asambleas barriales están introduciendo mecanismos dirigidos a la mediación y al fomento de la convivencia? ¿La implicación en la lucha contra las «redadas racistas» policiales en el barrio de Lavapiés son un ejemplo de compromiso con las actitudes de convivencia? ¿Se podrían etnografiar diferentes actitudes relacionales en función de los distintos espacios de participación existentes dentro del modelo asambleario del 15M? ¿Cómo influyen cada uno de esos factores situacionales, personales y culturales en los distintos colectivos migrantes que mantienen relaciones con las asambleas barriales?

Ahora bien, la contemplación del fenómeno desde la óptica de los modelos de aculturación supone privilegiar (consciente e inconscientemente) los límites del mismo a partir solo de un tipo de mirada, aquella que se instala en la lógica de la modernidad occidental y de sus



**Fig.3: Cartel utilizado durante la asamblea temática de Migraciones y Convivencia el 13 de mayo de 2012 (Plaza Tirso de Molina, Madrid) por parte de la Asamblea Popular de Lavapiés con motivo de las acciones del «Mayo Global». [Fotografía del autor]**

procesos de acogida/segregación/integración. Para desbordar, sin embargo, estas categorías se hace necesario, a nuestro juicio, aplicar también las orientaciones impugnatorias que la teoría decolonial propone. Deconstruir la categoría “aculturación” y conectarla con los procesos estructurales de “colonialidad del ser” del sociólogo peruano Aníbal Quijano (Castro-Gómez y Grosfogel, 2007). Para este enfoque, los modelos de aculturación presentarían una ausencia de atención crítica a las relaciones de poder, la distribución de la hegemonía tomando como sustrato criterios racializados y la xenofobia como hechos constitutivos de la modernidad eurocéntrica (y, por extensión, de sus sociedades). En este sentido, el rechazo a ciertas comunidades migrantes no sería tanto una cuestión de prejuicios y políticas correctivas como una más de las manifestaciones excluyentes que articulan las sociedades europeas, una más de las señas de identidad del modelo de ciudadanía/reconocimiento de derechos (algo en lo que profundizaremos en el apartado siguiente). Por eso, el análisis de las relaciones interculturales dentro del movimiento 15M requeriría, además, de una deco-

lonización previa del pensamiento para poder atender con rigor las conexiones en términos de subalternidad que operarían dentro de tales relaciones.

“La torcida retórica que naturaliza a la modernidad como un proceso universal, global y punto de llegada oculta su lado oscuro, la reproducción constante de la colonialidad. Con el fin de descubrir la lógica perversa –que Fanon señaló– en el dilema filosófico de la modernidad/colonialidad y la estructura política y económica del imperialismo/colonialismo, debemos considerar la forma de descolonizar la “mente” (Thiongo) y el “imaginario” (Gruzinski), es decir, descolonizar los conocimientos y el ser.” (Mignolo, 2010: 9)

Habida cuenta de esta perspectiva podríamos preguntarnos: ¿Se hallan en el 15M prácticas y discursos decoloniales? ¿En qué medida tales prácticas y discursos conectan las luchas sociales indignadas con las luchas sociales de las comunidades migrantes? ¿Sus modelos organizativos responden a intentos de superación de las relaciones políticas de subalternidad? ¿Es la «identidad indignada» un modo de decolonizar pensamiento? En definitiva, ¿cómo interactúan las reivindicaciones y movilizaciones del 15M con las distintas iniciativas de lucha decolonial y anticolonial existentes en Europa?

## V. Desplazando la mirada: ciudadanía, identidad y reconocimiento

Cuando abordábamos el “Modelo Ampliado de Aculturación Relativa” de Navas Luque, se indicaba que todo proceso de contacto cultural debería reconfigurar no sólo las relaciones entre los grupos, sino también la propia identidad de los mismos. El intercambio intercultural, visto desde esta tesis, operaría como un potente motor de cambio, un revulsivo para la (re)significación de las propias sociedades y la (re)negociación de su «contrato social».

Llevado al ámbito de este artículo, ¿podemos afirmar que las relaciones interculturales entre colectivos migrantes y asambleas del 15M están (re)estructurando sus propias prácticas e identidades? Y más aún, ¿se puede constatar que esta reestructuración interna, a su vez, avanza también en la dirección de (re)pensar la sociedad en términos de ajuste del contrato? Para intentar dilucidar estas preguntas desplazaremos el objeto de estudio en otra dirección. Transitaremos hacia los procesos estructurales que configuran eso que en Occidente se denomina «ciudadanía». Esta decisión nos permite vislumbrar el asunto en tanto que proceso de asignación de derechos/deberes y, por extensión, delimitador de legitimidades; en tanto que proceso psicosocial de reconocimiento/exclusión diario, y en tanto proceso de inclusión/expulsión de las identidades nacionales superpuestas (en un contexto de debilitamiento por los envites de las políticas transnacionales neoliberales del Estado-nación). En otras palabras, sugerir la relación entre identidades culturales y ciudadanía (en el marco de sociedades multiculturales), supone aceptar que esta categoría, la ciudadanía, nos impone tres desafíos a elucidar etnográficamente: el supuesto vínculo homogéneo entre territorio y cultura (cuestionado ya por teóricos como Gupta y Ferguson, 1997), la práctica del reconocimiento identitario y las dificultades que socialmente comporta, y el anclaje de todas estas cuestiones dentro de las dinámicas de los estados-nación donde dichos procesos se incrustan.

¿Qué razones nos movilizan en esta senda? Pues fundamentalmente dos. La primera, porque una de las luchas más visibles de los movimientos de indignación como el 15M (con especial énfasis en el barrio de Lavapiés) ha sido el rechazo de las políticas antiinmigratorias y el reconocimiento de derechos para todos los colectivos migrantes; y la segunda que, en buena medida, el proyecto político del 15M mantiene una aspiración ciudadanista inclusiva, lo cual es necesario contrastar en el trabajo de campo, identificando de qué mecanismos se dota, cómo se materializa, qué retóricas discursivas incorpora, y cómo se refuerza



**Fig.4: Detalle de la manifestación del 1 de mayo de 2012. Paseo de Recoletos (Madrid).  
[Fotografía del autor]**

o se ve contrastado a la hora del contacto cultural con otras identidades tal proyecto político.

Quisiéramos comenzar recordando (y haciendo nuestras) unas palabras del antropólogo chicano Renato Rosaldo:

“Lo siguiente arguye que la ciudadanía puede verse como un proceso cultural en el sentido de que los marginados y excluidos tienen una visión particular de lo que sería la pertenencia y hay que considerar esa visión al renegociar el contrato nacional con tales grupos” (Rosaldo, 2000: 1)

A esta perspectiva la denomina “ciudadanía cultural” y constituye una buena base epistemológica para acercarnos al objeto de estudio. Esta concepción se asienta sobre el reconocimiento de dos elementos:

- La «ciudadanía» lejos de ser un concepto inclusivo, universalista, ha sido, históricamente, un proceso excluyente. Por eso, las distintas luchas sociales que han tomado como base el discurso ciudadanista han intentado desactivar sus criterios restrictivos en beneficio de sus posibilidades expansivas (como fue el caso del movimiento de los derechos civiles en EEUU durante los años sesenta).
- La “expansión de la ciudadanía” se ha producido como resultado de dos “ejes de cambio”: la “redistribución” (que “tiene que ver con los recursos económicos y, sobre todo, con la lucha de clase”) y el “reconocimiento” (de nuevos derechos tomando como base factores identitario-culturales y de

diversidad sexual).

“La expansión de la ciudadanía implica no solamente la relación Estado-ciudadano, sino también la relación ciudadano-ciudadano” (Rosaldo, 2000: 5).

Estos argumentos esclarecen desafíos a todo aquello que observábamos en el capítulo anterior desde el enfoque de los modelos de aculturación. Si recordamos, el concepto de integración en los enfoques de Berry y Bourhis pasaba, sí o sí, y ya fuera tanto desde la perspectiva del exogrupo (los inmigrantes) como del endogrupo (los autóctonos), por la aceptación sin reservas de los valores públicos de la sociedad de acogida. Frente a esta perspectiva la tesis que Rosaldo defiende (y a la que también nos adscribimos) es que cualquier intentona de integración debe asumir la propia renegociación de las normas y códigos sociales, su propio concepto de ciudadanía.

“El contrato nacional siempre está, y debería estar en un proceso de renegociación, de un lado, por largos procesos de cambio, y de otro lado, porque en cada nueva generación emergen nuevos actores sociopolíticos” (Rosaldo, 2000: 7)

De lo que se trata aquí, entre otras muchas cosas, es constatar etnográficamente si el movimiento 15M está en línea con dicha visión, si se está convirtiéndose en un actor con capacidad para impulsar dentro de la agenda política tal (re)negociación del contrato en términos culturales e identitarios, y si en el seno de sus prácticas discursivas y operacionales existe coherencia con tal tentativa de reestructuración constante.

Para poder abordar un trabajo de campo en este sentido, se impone tomar conciencia del legado eurocéntrico del modelo de ciudadanía planteado por Rosaldo, a saber, el carácter intrínsecamente diferenciador del mismo, su utilización como mecanismo de exclusión. Para ello seguiremos las tesis aportadas por la antropóloga española Liliana Suárez Navaz (2005):

“La esquizofrenia del modelo de ciudadanía radica desde sus orígenes en la construcción de la diferencia como perturbadora a la vez que inevitable (por ser naturalizada como anterior al contrato social). Este legado es pertinaz, quizás porque se ha mostrado como un remedio eficaz para justificar las diferencias socioeconómicas que coexisten con la igualdad formal. Además de cumplir esta función, encontramos que todos aquellos sujetos ‘diferenciados’ se ven ante el ‘dilema de la diferencia’: construido el ámbito público como independiente de los condicionamientos de clase, sexo, género, y etnicidad o cultura, toda reivindicación de derechos que atienda a estos condicionantes se percibe como propio de minorías, de grupos con necesidades ‘específicas’. La reivindicación de la inclusión y consideración de las diferencias en el espacio público tiende pues a profundizar en la caracterización como ‘diferentes’. En otras palabras, el propio modelo de ciudadanía crea y mantiene la diferencia, pues se vertebra a través de la antinomia ‘nosotros’/‘otros’”. (Suárez Navaz, 2005: 32).

Tomando como punto de partida esta antinomia tres serían las concepciones clásicas de «ciudadanía» (Suárez Navaz, 2005: 33-34). La primera guarda relación con una posición “republicana” y pone el acento en el consenso, la preponderancia de los (supuestos) valores universales y la necesidad de relegar a un segundo plano las “identidades comunitarias etnoculturales”. La segunda sería la perspectiva de la “ciudadanía social”, que asume la

tarea correctiva de las desigualdades mediante la redistribución del beneficio y la movilización de ayudas. La tercera profundiza en la “ciudadanía multicultural” y constituye una miríada de posiciones que intentan debilitar la aparente conexión entre territorio y cultura, entre pertenencia a la comunidad e identidad nacional. Para esta visión lo importante es reconocer la diversidad como elemento constitutivo de la identidad y, por extensión, de la propia ciudadanía. “La comunidad política es multicultural, y de hecho lo ha sido siempre, pese a los esfuerzos de homogeneización realizados por los aparatos del estado”. Como podemos observar existe un cierto paralelismo entre estas tres concepciones y las políticas de integración estatales referidas por Bourhis. Ahora bien, ninguna de ellas parece vacunada contra la exclusión. La “republicana”, simple y llanamente, asume la asimilación como único camino posible, quedando todo lo demás relegado al campo de la marginalización, la estigmatización y/o la invisibilidad. La “social” institucionaliza las ayudas como principal mecanismo compensatorio pero en ningún caso reformula los dispositivos de exclusión, antes al contrario, los cronifica, manteniendo desmovilizados a los *damnés* (Fanon, 1963) de la sociedad. El caso de la propuesta “multicultural” es más complejo. Muchas de las experiencias históricas que asumieron dicho horizonte han acabado esencializando la diferencia y haciendo de la desigualdad un hecho constitutivo. El desafío, por tanto, que se nos plantea es considerar y llevar a la práctica la posibilidad de repensar la ciudadanía desde otra perspectiva, un lugar-otro que dé cuenta de la diversidad, que rompa con la separación público/privado, que descomponga definitivamente la supuesta estabilidad relacional entre territorio y cultura, que no esencialice la diferencia cultural, que reconozca la posibilidad de “identidades transnacionales” (Suárez Navaz, 2008. Vertovec, 2001) “atravesadas en su centro mismo por sentimientos de pertenencia múltiples y no exclusivamente culturales, y caracterizados por su alta movilidad y dispersión” (Suárez Navaz, 2005: 43) y, en definitiva, que tome para su génesis a los propios sujetos y comunidades divergentes. Llegados aquí las preguntas etnográficas se nos imponen: ¿Qué modelo(s) de ciudadanía albergan las prácticas políticas del 15M? ¿En qué medida las asambleas populares están incorporando las prácticas transnacionales de los migrantes? ¿Se puede hablar de “fortalecimiento de la participación interétnica” dentro del 15M? ¿Qué complementariedades o disfunciones encontramos entre los discursos y las prácticas de las asambleas populares en materia de ciudadanía cultural?

Terminamos este apartado silueteando otros dos aspectos vinculados con el concepto de «ciudadanía» e identidad que, a nuestro juicio, constituyen campos analíticos interesantes para el reto etnográfico que nos ocupa. Nos referimos, por un lado, a las implicaciones psicosociales del reconocimiento de la identidad, y por otro a los solapamientos que este hecho produce con respecto a las identidades nacionales.

«Ciudadanía» e «identidad» son algo más que constructos teóricos. Hunden su realidad en la experiencia matérica individual y colectiva, las emociones cotidianas. El reconocimiento o no de tales identidades y, por extensión, la ampliación o achicamiento de los criterios de ciudadanía, tiene unas repercusiones inmediatas en la calidad de vida de las gentes, en sus condiciones objetivas, hasta el punto de que ciertos teóricos alertan ya sobre los efectos psicosanitarios que tales procesos comportan (Pérez-Álvarez, 2012). En ese sentido se puede afirmar que el concepto de ciudadanía no sólo incorpora significaciones legales y/o políticas, sino también dimensiones psicológicas que debemos reconocer e investigar (Sindic, 2011). Esto nos conduce a la idea de una “ciudadanía cotidiana” (Hopkins y Blackwood, 2011) donde se dirimen auténticamente los espacios de identidad y reconocimiento. El modo en que unos grupos se encuentran posicionados respecto de los otros (en línea con los argumentos desplegados en el capítulo dedicado a las relaciones intergrupales), cómo ese proceso compromete la propia autocategorización de tales grupos, los daños psicológicos del no reconocimiento, la forma en que la percepción de las (supuestas) mayorías condiciona la propia experiencia identitaria de las minorías, el papel jugado por los prejuicios y

estereotipos en el debate políticosocial, la difícil gestión de la minusvalorización social, las limitaciones de los grupos minoritarios a poder hablar y ser escuchados en la arena pública y, en resumen, las discrepancias de percepción existentes entre unos grupos y otros, nos llevan a recomendar (otra vez) la necesidad de identificar en el trabajo etnográfico la esfera de las interacciones diarias para la construcción del *self*, y el modo en que estas interacciones encierran dentro de sí las condiciones reales de ciudadanía.

Ahora bien, esta “ciudadanía cotidiana” se halla incrustada en sociedades cuya arquitectura jurídica se corresponde con el Estado-nación y su correlato cultural, esto es, la identidad nacional. El contraste de identidades culturales muchas veces adquiere el rostro de un choque entre diferentes identidades nacionales, todo lo cual simplifica las cada vez más intensas identidades transnacionales (desterritorializadas) tal y como hemos apuntado anteriormente. Por todo ello creemos interesante no descuidar en nuestros trabajos etnográficos los elementos que, a la hora de comprender la relación intercultural en el seno de los movimientos de indignación, guardan relación con los criterios de adhesión/entrada a ciertas concepciones nacionales. La demarcación de los límites grupales respecto de colectivos migrantes, tal y como nos enseñan Perhson y Green (2010), tiene mucho que ver con las relaciones entre los criterios intragrupales (en términos de definición de identidad nacional) y los criterios exogrupal (aceptación o no de criterios de entrada a esa identidad nacional). Esto se traduce en que los modos de construir el discurso de identidad nacional/transnacional (Grad, 2008), los significados personales que las gentes otorgan a esas identidades nacionales (Grad, 2001), así como la construcción de categorías sociales adscritas a las mismas en procesos de cambio social (Hopkins y Reicher, 1996) son altamente significativas para nuestras sociedades europeas. Así, nuevas preguntas nos asaltan respecto de nuestro objeto de estudio. ¿En qué medida el movimiento 15M cuestiona o reifica desde un paradigma-otro la identidad nacional? ¿Hasta qué punto las reivindicaciones del 15M en defensa del Estado del Bienestar, de la soberanía económica contra los «poderes supranacionales», son o no modos alternativos de plasmar esa misma identidad nacional? ¿Qué importancia juegan en las asambleas las distintas identidades nacionales de los grupos migrantes que participan en ellas? ¿Cómo se desterritorializa la «identidad indignada» respecto de la identidad nacionalista hegemónica y también respecto de las identidades nacionales de las poblaciones migrantes en interacción? ¿Qué articulación tienen los modos de representación de la identidad nacional dentro del movimiento 15M? ¿Hasta dónde dialoga esta articulación con concepciones más cosmopolitas de la indignación (en línea con las convocatorias de lucha global del 15 de octubre de 2011 o la más reciente del 12 de mayo de 2012)?

## VI. Epílogo: ¿El 15M como experiencia identitaria cosmopolita?

Uno de los rasgos más innovadores del 15M ha sido su decidida vocación internacionalista. Las redes sociales y el uso de las tecnologías de la comunicación permitieron al movimiento, desde su génesis, mantener una densa red conectiva con otras experiencias «indignadas» de todo el mundo, así como un rápido contagio de las estrategias e iniciativas militantes. Al principio fueron las Primaveras Árabes y las revueltas de los estudiantes chilenos, luego las concentraciones griegas en la Plaza Sintagma (frente al Parlamento), más tarde la irrupción del 15M en España y su fortísima visibilidad en los medios de comunicación mundiales, después le siguieron los disturbios de Londres, la emergencia de los distintos *Occupy* en EEUU y Reino Unido, las movilizaciones portuguesas, para finalizar en las protestas rusas contra Putin. Un auténtico semillero global de luchas sociales. El resultado de esta conexión transnacional indignada dio como resultado, por primera vez en la historia, la convocatoria simultánea de una manifestación en distintas zonas del planeta. El 15 de octubre de 2011 supuso un hito en el devenir de los movimientos sociales tal cual se entendían hasta ese momento. Una nueva forma de acción social parecía emerger de entre

los rescoldos de una ciudadanía aparentemente desactivada. El 12 de mayo de 2012 se vuelve a repetir el experimento con otra convocatoria mundial de movilizaciones.

A la luz del objeto de estudio que nos convoca, resulta interesante indagar si este carácter internacionalista alberga también un cierto potencial identitario. ¿Es la «identidad indignada» (de existir) un ejemplo de construcción universalista? ¿Qué rasgos de eso que se conoce como «identidad cosmopolita» están presentes en las prácticas políticas y relacionales del 15M? ¿Cómo se conectaría esa «identidad cosmopolita indignada» con las otras identidades culturales de las que venimos dando cuenta a lo largo de este artículo? Antes de avanzar en la resolución etnográfica de tales disquisiciones tendríamos que ubicar conceptualmente este asunto. Para ello nos valdremos de los presupuestos operacionalizados por Vince P. Marotta (2010) en torno a la idea del “extraño cosmopolita”.

En síntesis el argumento principal es que «lo cosmopolita» desestabiliza la lógica binaria de representación (territorio = cultura), el esencialismo sobre la identidad nacional, propugnando una “imaginación dialógica” orientada al reconocimiento de la otredad, la coexistencia de modos de vida, la “ironía distante” que la permiten alejarse de los grandes relatos y el fortalecimiento de la hibridez. Tomando como puntos de arranque la “sociología de la extrañeza” de Georg Simmel (*sociology of strangerhood*) y las aportaciones de Zygmunt Bauman sobre el «extraño» como un «no miembro», una suerte de tercer elemento que viene a ocupar una posición ambivalente, intersticial, entre la adscripción y la impugnación; la sospecha de Marotta reconoce al “extraño cosmopolita” como un sujeto social que acumula la posibilidad de desbordar el conocimiento situado, generando perspectivas objetivistas con un intenso sustrato subjetivo. De ese modo, este nuevo actor se hallaría ubicado en mejores condiciones que otros para identificar comunes subyacentes, lugares de interconexión superadores de las aparentes diferencias. Si tomamos en cuenta la realidad de los movimientos de indignación tal cual los hemos descrito hasta ahora, resulta provechosa tal consideración. ¿Hasta qué punto las prácticas del 15M se alinean con esta tendencia? ¿La filiación de la «identidad indignada» como una suerte de praxis doble local/global, no la situarían en la estela de ese “particularismo militante” que tanto viene reclamando David Harvey (2003)? Según la postura del geógrafo británico los grandes movimientos insurgentes nacen de luchas particulares en tiempos y lugares históricamente situados, pero conectados globalmente configurando grandes “espacios de esperanza”. ¿Es éste el caso del 15M?

“Lo que es pertinente aquí no es que el malentendido ocurre entre el anfitrión y el extraño sino que el proceso de extrañamiento o de la experiencia de proximidad y distancia fomenta una visión interpretativa del Mundo que es inaccesible tanto para el grupo anfitrión como para aquellos limitados a sus perspectivas locales. La posición de los extraños anima una postura crítica y ‘objetiva’ hacia el anfitrión y su propia cultura (...) Como consecuencia de esta experiencia los extraños también son capaces de reevaluar y reflexionar sobre su propia tradición y visión del mundo. Su exposición a la alteridad de la identidad del anfitrión les permite reexaminar su “hogar” cultural como menos estable y fijo. Lo que una vez era dado ahora es contingente. Esta movilidad intelectual le proporciona a los extraños la habilidad de trascender el conocimiento convencional y “situado” y, por implicación, esta tercera posición o situación intermedia, permite a los extraños ver las cosas con más claridad que, o diferente de, aquellos que ocupan posturas culturales opuestas.” (Marotta, 2010: 109) [Traducción del autor].

En resumen, ¿posee la «identidad indignada» características propias de la «identidad cosmopolita»? ¿encontramos en sus prácticas políticas ese desbordamiento epistemológico del que nos habla Marotta? ¿en qué medida y cómo, de aceptar que incorpora abundantes

rasgos cosmopolitas, se relaciona con otras identidades ancladas en perspectivas nacionalistas y/o de otra naturaleza? ¿hasta qué punto el concepto de «identidad cosmopolita» nos sirve como posibilidad heurística desde la cual ampliar la investigación etnográfica de las relaciones interculturales dentro del 15M? Como se puede observar, este ámbito de análisis también nos ofrece nuevas miradas etnográficas al objeto de estudio.

## VII. Conclusiones

Terminamos, pues, recordando los elementos substantivos del recorrido planteado. A la hora de acometer un análisis antropológico de las relaciones interculturales en el seno de los movimientos de indignación, es decir, el modo en que interaccionan la(s) identidad(es) culturales y la participación política en el 15M, creemos conveniente tomar en consideración, al menos, cinco posibilidades analíticas. En primer lugar, aprovechar las perspectivas que nos ofrece la noción psicosocial de identidad y su incardinamiento en los procesos de construcción identitaria, entendiendo que éstos tienen un carácter estratégico, adaptativo, dinámico y polifuncional. En segundo lugar, aproximarnos a la teoría de la identidad social de la conducta intergrupala (en sus múltiples variantes) y comprender las relaciones intergrupales que se producen en todo proceso de intercambio identitario. En tercer lugar, revisar las políticas públicas de inmigración e integración, así como los diferentes modelos de integración/aculturación y convivencia generados a su albur, con el fin de identificar patrones de conducta influidos por ellos y que se «introyectan» (“Recepción en el yo de opiniones, motivaciones, etc., ajenas, adoptándolas como propias.” Dorsch, 2005:419) en las prácticas políticas de los sujetos y grupos indignados. En cuarto lugar, ampliar la mirada y conectar esas relaciones interculturales con los procesos estructurales y psicosociales de ciudadanía, descifrando hasta qué punto detrás de tales procesos se emboscan una miríada de significaciones/lógicas de inclusión/exclusión. Y en quinto lugar, atendiendo a los nuevos contornos internacionalistas de hacer política por parte de los movimientos de indignación, escudriñar las características cosmopolitas que presenta la «identidad indignada», y en qué medida desestabiliza la lógica hegemónica de conocimiento identitario, así como su posibilidad para trenzar territorios de alianza con otras formas insurgentes de pensamiento social. Este abanico de posibilidades creemos ofrece un mapa lo suficientemente amplio del fenómeno como para impulsar distintas investigaciones etnográficas.

## Agradecimientos

Las traducciones del inglés no habrían sido posibles sin el apoyo de Laura María Arce. Gracias.

## Bibliografía

- AUSTIN, John Langshaw  
1982 *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.
- BOURDIEU, Pierre  
2007 *El sentido práctico*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- BOURHIS, Richard Y; y otros  
1997 “Towards an Interactive Acculturation Model: A Social Psychological Approach”, en *International Journal of Psychology*, 32 (B): 369-386.
- 2010 “Acculturation in Multiple Host Community Settings”, en *Journal of Social Issues*, Vol. 66, No. 44: 780-802.
- CAPOZZA, Dora y VOLPATO, Chiara  
1996 “Relaciones intergrupales: Perspectivas clásicas y contemporáneas”. En Bourhis, R.Y. y Leyens, J.P. (Eds.). *Estereotipos, discriminación y relaciones entre grupos*.

- 29-48. Madrid: McGraw-Hill.
- CARASA MINGUITO, Fernando J. y FERNÁNDEZ FAYOS, Mar  
2012 “La ruptura social a partir del 15 de Mayo”, en *Revista Universitaria Digital en Ciencias Social*, Vol. 3, Nº 4: 1-8. <http://www.cuautitlan.unam.mx/rudics/ejemplares/0301/Art6.html>
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFUGUEL, Ramón (Eds.)  
2007 *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- DELGADO, Manuel  
2007 “Marca y territorio. Sobre la hipervisibilidad de los inmigrantes en espacios públicos urbanos”, en *V Congreso sobre la Inmigración en España*. Valencia.
- DORSCH, Friedrich  
2005 *Diccionario de psicología*. Barcelona: Herder.
- FANON, FRANTZ  
1963 *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FERNÁNDEZ VILLANUEVA, Concepción  
2001 “La perspectiva lacaniana como teoría psicosocial: tres aportaciones básicas al análisis de los procesos psicosociales”, en Álvarez-Uría, F.; Crespo, E.; Soldevilla, C. (Eds.). *La constitución social de la subjetividad*. 187-200. Madrid: La Catarata.
- FERRÁNDIZ, Francisco  
2011 *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- FRIED SCHNITMAN, Dora (Comp.)  
1994 *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*. Barcelona: Paidós.
- GARCÍA, Sergio  
2010 *Dispositivo securitario aplicado a la inmigración en un distrito de Madrid (Carabanchel)*. Madrid: III Jornadas Políticas Migratorias, Justicia y Ciudadanía. Celebrado en el Instituto de Filosofía, CSIC, del 27 al 29 de octubre de 2010. Mesa: Integración y participación.
- GIMÉNEZ, Carlos  
2009 “El impulse de la convivencia ciudadana e intercultural en los barrios europeos: marco conceptual y metodológico”, en *Guide to Good Practices in Citizenship and Coexistence in European Neighbourhoods INTI-CIEN*. Pisa: Red CIEN. [http://www.diba.es/c/document\\_library/get\\_file?uuid=119bebd-f85f4-4403-97ed-6fb79527a4da&groupId=1295730](http://www.diba.es/c/document_library/get_file?uuid=119bebd-f85f4-4403-97ed-6fb79527a4da&groupId=1295730) (2-05-2012).
- GIMENO, Juan Carlos  
2008 “Antropología(s) de orientación pública:  $\square$ asomarse unos centímetros más allá del borde, ahí donde la perspectiva se amplía ligeramente”, en *Actas del XI Congreso de Antropología. Antropología de orientación pública: visibilización y compromiso de la Antropología: 247-275*. Bilbao: ANKULEGI antropologia elkarte.
- GOFFMAN, Erving  
1971 *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Aurora  
1990 *Etnografía y comparación. La investigación intercultural en antropología*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- GRAD, Héctor  
2001 “Los significados de la identidad nacional como valor personal”, en Ros, M. y Gouveia, V. (Coords.). *Psicología social de los valores humanos. Desarrollos teó-*

- ricos, metodológicos y aplicados*: 265-284. Madrid: Biblioteca Nueva.
- 2008 “The Discursive building of European identity: Diverse articulations of compatibility between European and national identities in Spain and the UK”, en Dolon, R. y Todoli, J. (Eds.). *Analysing Identities in Discourse*: 111-130.
- GUPTA, Irving Akhil y FERGUSON, James  
1997 *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. London, Duke University Press.
- HALL, Stuart  
2003 “Introducción: ¿quién necesita «identidad»?”, en Hall, S. y Du Gay, Paul (Comps.). *Cuestiones de identidad cultural*: 13-39. Madrid: Amorrortu.
- HAMMERSLEY, Martín y ATKINSON, Paul  
1994 *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- HARVEY, David  
2003 *Espacios de esperanza*. Madrid: Akal.
- HOPKINS, Nick y BLACKWOOD, Leda  
2011 “Everyday Citizenship: Identity and Recognition”, en *Journal of Community & Applied Social Psychology*, 21: 215-227.
- HOPKINS, Nick y REICHER, Steve  
1996 “The Construction of Social Categories and Processes of Social Change: Arguing about National Identities”, en Lyons, E. y Breakwell, G. (Eds.). *Changing European Identities: Social Psychological Analyses of Social Change*: 69-93. Oxford: Butterworth-Heinemann.
- ÍÑIGUEZ, Lupicinio  
2001 “Identidad: de lo personal a lo social. Un recorrido conceptual”, en Álvarez-Uría, F.; Crespo, E.; Soldevilla, C. (Eds.). *La constitución social de la subjetividad*. 209-226. Madrid: La Catarata.
- MARCUS, George y FISCHER, Michael  
2000 *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- MARINAS, José Miguel  
2001 “La construcción discursiva de la identidad”, en Álvarez-Uría, F.; Crespo, E.; Soldevilla, C. (Eds.). *La constitución social de la subjetividad*. 45-56. Madrid: La Catarata.
- MAROTTA, Vince P.  
2010 “The cosmopolitan stranger”, en Van Hooff, S. y Vandekerckove, W. (Eds.). *Questioning Cosmopolitanism (Studies in Global Justice nº6)*: 105-120. Berlin: Springer-Verlag.
- MICHELS, Robert  
2008 *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*. Buenos Aires: Amorrortu.
- MIGNOLO, Walter  
2010 *Desobediencia epistémica*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- MORIN, Edgar  
1997 *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- NAVAS LUQUE, Marisol y otros  
2004 *Estrategias y actitudes de aculturación*. Sevilla: Junta de Andalucía.
- PEHRON, Samuel y GREEN, Eva  
2010 “Who Are and Who Can Join Us: National Identity Content and Entry Criterion for New Immigrants”, en *Journal of Social Issues*, Vol. 66, No. 4: 695-716.
- PÉREZ-ÁLVAREZ, Marino  
2012 “Esquizofrenia y cultura moderna: razones de la locura”, en *Psicothema*, Vol. 24,

n° 1: 1-9.

- PRIGOGINE, Ilya y STENGERS, Isabelle  
1989 *La nueva alianza*. Madrid: Alianza Editorial.
- REICHER, Stephen  
1996 “Poner en práctica la construcción de categorías”, en Gordo López, A.J. y Linares, J.L. (Comps.). *Psicologías, discursos y poder*. 353-366. Madrid: Visor.
- ROSALDO, Renato  
2000 “La pertenencia no es un lujo: procesos de ciudadanía cultural dentro de una sociedad multicultural”, en *Desacatos*, primavera, número 003.  
[http://www.ciesas.edu.mx/desacatos/03%20Indexado/Saberes\\_3.pdf](http://www.ciesas.edu.mx/desacatos/03%20Indexado/Saberes_3.pdf) (4-05-2012)
- SINDIC, Denis  
2011 “Psychological Citizenship and Nacional Identity”, en *Journal of Community & Applied Social Psychology*, 21: 202-214.
- SUÁREZ NAVA, Liliana  
2005 “Ciudadanía y migración: ¿Un oxímoron?”, en *Puntos de vista. Cuadernos del Observatorio de las Migraciones y de la Convivencia Intercultural de la Ciudad de Madrid*, N° 4 – Años I: 29-49
- 2008 “La perspectiva transnacional en los estudios migratorios. Génesis, derroteros, y surcos metodológicos”, en García Roca, J. y Lacomba, J. (Coords.). *La inmigración en la sociedad española. Una radiografía multidisciplinar*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- TAJFEL, Henri  
1984 *Grupos humanos y categorías sociales: Estudios de psicología social*. Barcelona: Herder.
- TORRES PÉREZ, Francisco  
2006 “Las dinámicas de la convivencia en un barrio multicultural. El caso de Russafa (Valencia)”, en *Papeles del CEIC*, septiembre, año/vol. 06, número 23: 1695-6494. Recuperado del enlace: <http://ehu.es/CEIC/papeles/23.pdf>
- VERTOVEC, Steven  
2001 “Transnationalism and identity”, en *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 27, No. 4: 573-582.
- VILLASANTE, Tomás R.  
2006 “La socio-praxis: un acoplamiento de metodologías implicativas”, en Canales Cerrón, M. (Coord.). *Metodologías de investigación social. Introducción a los oficios*. 379-406. Santiago de Chile: Lom Ediciones.