

Colección Estudios Sociales

Núm. 15

La inmigración musulmana en Europa

Turcos en Alemania, argelinos en
Francia y marroquíes en España

Víctor Pérez-Díaz

Berta Álvarez-Miranda

Elisa Chuliá



Fundación "la Caixa"

En el panorama social actual, la inmigración se nos manifiesta como un fenómeno tremendamente complejo y dinámico que hace necesario seguir ahondando en su conocimiento y comprensión. Con anterioridad, esta cuestión ha ocupado tres volúmenes de esta Colección de Estudios Sociales, que han procurado aportar elementos para el análisis en el contexto de la sociedad española. Este nuevo trabajo pretende ir más allá y abordar el fenómeno desde una perspectiva comparada con otros países europeos que poseen una mayor tradición como receptores de inmigrantes y, por tanto, mayor experiencia de integración.

La obra nos acerca tres experiencias de inmigración musulmana en Europa: la de los turcos en Alemania, la de los argelinos en Francia y la de los marroquíes en España. Los capítulos del libro desgranar, caso por caso, los procesos históricos de llegada de los inmigrantes a las respectivas sociedades de acogida; el volumen y composición actual de su población; el mercado laboral en el que se instalan; las prácticas religiosas y el encaje en el sistema educativo, entre otras cuestiones. Trazando paralelismos entre una sociedad y otra, la investigación arroja luz al comparar las tres experiencias que, a pesar de haberse desarrollado en marcos institucionales distintos, desembocan en una serie de semejanzas.

El trabajo ha sido dirigido por Víctor Pérez-Díaz, catedrático de Sociología de la Universidad Complutense, y realizado conjuntamente con Berta Álvarez-Miranda, profesora de Sociología de la misma universidad, y Elisa Chuliá, profesora de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED).

La inmigración musulmana en Europa
Turcos en Alemania, argelinos en Francia
y marroquíes en España

Víctor Pérez-Díaz
Berta Álvarez-Miranda
Elisa Chuliá

Edición electrónica disponible en Internet:
www.estudios.lacaixa.es



Fundación "la Caixa"

© Víctor Pérez-Díaz, Berta Álvarez-Miranda y Elisa Chuliá
© Fundación "la Caixa", 2004

La responsabilidad de las opiniones emitidas en los documentos de esta colección corresponde exclusivamente a sus autores. La Fundación "la Caixa" no se identifica necesariamente con sus opiniones.

Edita

Fundación "la Caixa"

Av. Diagonal, 621

08028 Barcelona

Patronato de la Fundación "la Caixa"

Presidente

José Vilarasau Salat

Vicepresidentes

Salvador Gabarró Serra

Jorge Mercader Miró

Isidro Fainé Casas

Antonio Brufau Niubó

Alejandro Plasencia García

Patronos

Ramon Balagueró Gañet

M^a Amparo Camarasa Carrasco

Marta Corachán Cuyás

Ricardo Fornesa Ribó

Maria Isabel Gabarró Miquel

Manuel García Biel

Javier Godó Muntañola, Conde de Godó

M^a Begoña Gortázar Rotaeché

Jaime Iglesias Sitjes

Federico Mayor Zaragoza

Miguel Noguer Planas

Rosa Novell Bové

Justo Novella Martínez

Vicenç Oller Compañ

Montserrat Orriols Peitivi

Magín Pallarès Morgades

Antoni Pie Mestre

Manuel Raventós Negra

Luis Rojas Marcos

Lucas Tomás Munar

Francisco Tutzó Bennasar

Josep Francesc Zaragozaà Alba

Secretario (no patrón)

Alejandro García-Bragado Dalmau

Colección Estudios Sociales

Director

Josep M. Carrau

ÍNDICE

| | PÁG. |
|--|------|
| PRESENTACIÓN | 7 |
| <hr/> | |
| I. INTRODUCCIÓN | 9 |
| 1.1. El contexto histórico | 9 |
| 1.2. Las dificultades del tema y una manera de abordarlo | 13 |
| 1.3. Una reflexión al hilo de los acontecimientos recientes | 20 |
| <hr/> | |
| Primera parte: TURCOS EN ALEMANIA | |
| <hr/> | |
| II. PRESENCIA Y MARCO INSTITUCIONAL | 27 |
| 2.1. Evolución histórica, demografía y distribución geográfica | 27 |
| 2.2. Marco institucional y políticas de inmigración en Alemania | 41 |
| <hr/> | |
| III. LA ACOMODACIÓN DE LOS TURCOS EN LA SOCIEDAD ALEMANA | 56 |
| 3.1. La integración económica de los inmigrantes turcos | 56 |
| 3.2. Participación política y actividad asociativa | 68 |
| <hr/> | |
| IV. CULTURA, OPINIÓN, DEBATE PÚBLICO Y CONVIVENCIA | 79 |
| 4.1. La utilización de los medios de comunicación | 79 |
| 4.2. Las prácticas religiosas | 82 |
| 4.3. Opiniones y sentimientos de los alemanes frente a los extranjeros en general: las encuestas | 87 |
| 4.4. Actitudes hacia los turcos: debates públicos y situaciones límite | 95 |
| 4.5. Opiniones y sentimientos de los inmigrantes turcos hacia los alemanes | 104 |

Segunda parte: ARGELINOS EN FRANCIA

| | |
|--|-----|
| V. PRESENCIA Y MARCO INSTITUCIONAL | 111 |
| 5.1. La presencia de argelinos en Francia | 111 |
| 5.2. Marco institucional y políticas de inmigración en Francia | 122 |

| | |
|--|-----|
| VI. LA ACOMODACIÓN DE LOS ARGELINOS EN LA SOCIEDAD FRANCESA | 139 |
| 6.1. Actividad económica | 139 |
| 6.2. Vida social: una incorporación social relativa | 148 |

| | |
|--|-----|
| VII. CULTURA, OPINIÓN, DEBATE PÚBLICO Y CONVIVENCIA | 178 |
| 7.1. Cultura e identidad de los argelinos | 178 |
| 7.2. La opinión pública sobre la inmigración | 187 |

Tercera parte: MARROQUÍES EN ESPAÑA

| | |
|---|-----|
| VIII. PRESENCIA Y MARCO INSTITUCIONAL | 211 |
| 8.1. La presencia de marroquíes en España | 211 |
| 8.2. Marco institucional y políticas de inmigración en España | 218 |

| | |
|---|-----|
| IX. LA ACOMODACIÓN DE LOS MARROQUÍES EN LA SOCIEDAD ESPAÑOLA | 227 |
| 9.1. Economía y trabajo | 227 |
| 9.2. Educación | 235 |
| 9.3. Vida social y relaciones sociales: la importancia de la comunidad inmigrante | 238 |
| 9.4. El asociacionismo marroquí en España | 242 |
| 9.5. La delincuencia | 248 |

| | <u>PAG.</u> |
|--|-------------|
| X. CULTURA, OPINIÓN, DEBATE PÚBLICO Y CONVIVENCIA | 251 |
| 10.1. Un diálogo a varias voces | 251 |
| 10.2. El debate público y la opinión de los españoles sobre la inmigración y los marroquíes | 252 |
| 10.3. La lectura de algunos estudiosos españoles de los problemas de convivencia cultural | 261 |
| 10.4. Los inmigrantes marroquíes ante su propia experiencia: análisis de dos grupos de discusión | 271 |
| XI. REFLEXIONES FINALES | 295 |
| APÉNDICE METODOLÓGICO | 315 |
| REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 318 |

Presentación

En el panorama social actual, la inmigración se nos manifiesta como un fenómeno tremendamente complejo y dinámico que hace necesario seguir ahondando en su conocimiento y comprensión. Con anterioridad, esta cuestión ha ocupado tres volúmenes de esta Colección de Estudios Sociales, que han procurado aportar elementos para el análisis en el contexto de la sociedad española. Este nuevo trabajo pretende ir más allá y abordar el fenómeno desde una perspectiva comparada con otros países europeos que poseen una mayor tradición como receptores de inmigrantes y, por tanto, mayor experiencia de integración.

La obra nos acerca tres experiencias de inmigración musulmana en Europa: la de los turcos en Alemania, la de los argelinos en Francia y la de los marroquíes en España. Los capítulos del libro desgranar, caso por caso, los procesos históricos de llegada de los inmigrantes a las respectivas sociedades de acogida; el volumen y composición actual de su población; el mercado laboral en el que se instalan; las prácticas religiosas y el encaje en el sistema educativo, entre otras cuestiones. Trazando paralelismos entre una sociedad y otra, la investigación arroja luz al comparar las tres experiencias que, a pesar de haberse desarrollado en marcos institucionales distintos, desembocan en una serie de semejanzas.

El trabajo ha sido dirigido por Víctor Pérez-Díaz, catedrático de Sociología de la Universidad Complutense, y realizado conjuntamente con

Berta Álvarez-Miranda, profesora de Sociología de la misma universidad, y Elisa Chuliá, profesora de Ciencia Política de la UNED. Los autores han prestado especial atención a la dimensión cultural de la inmigración musulmana en cada país y a la visión que los inmigrantes y los europeos tienen unos de otros. Para ello, se han basado en una minuciosa observación de la realidad en la que han aflorado tensiones y recelos por ambas partes.

El trabajo sitúa los procesos de inmigración en Alemania, Francia y España dentro del contexto histórico caracterizado por las profundas transformaciones políticas, económicas y culturales de los últimos veinte años. Como elementos de este escenario, emergen también la globalización, el islamismo fundamentalista y la guerra contra el terror; a los que el estudio se refiere necesariamente, puesto que, tal como señalan los autores, el encuentro entre Europa y los musulmanes inmigrantes se sitúa en este marco histórico.

Desde esa perspectiva, y aunque la primera redacción del trabajo data de fecha anterior, el trágico atentado del 11-M en Madrid debía tener reflejo en el volumen, tanto por la terrible pérdida de vidas humanas que causó, como por su impacto emocional en la sociedad y también por las consecuencias, de todo tipo, que lleva aparejadas. Las circunstancias aconsejaban, pues, una revisión del informe final, que ahora incorpora nuevas referencias para poder completar el análisis.

Con la publicación de este nuevo volumen sobre inmigración, la Fundación "la Caixa" pretende poner al alcance de todos elementos de conocimiento y valiosa información que se encontraba hasta ahora dispersa. Nuestro propósito es que todo ello contribuya a facilitar experiencias de acercamiento entre colectivos inmigrantes y sociedades de acogida en aras de una mejor convivencia.

Alejandro Plasencia

Vicepresidente

Fundación "la Caixa"

Barcelona, junio de 2004

I. Introducción

1.1. El contexto histórico

El escenario histórico ha cambiado profundamente en las dos últimas décadas, principalmente como resultado de transformaciones económicas y políticas. La quiebra definitiva del modelo de economía socialista en el antiguo bloque comunista, en los países del tercer mundo y (en la forma residual en la que todavía tenía vigencia) en el mundo occidental ha despejado el camino para la difusión del modelo de la economía de mercado, que, combinada con el extraordinario desarrollo de las redes de comunicación, está dando lugar a una nueva ola de globalización, en perspectiva histórica de alcance comparable a la que se produjo entre mediados del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX. La expansión del mercado de capitales y de bienes y servicios a escala mundial ha traído consigo una notable movilidad de la mano de obra en unas proporciones todavía inferiores a las de las migraciones que acompañaron la ola anterior, pero que son muy importantes. En ese contexto han ido teniendo lugar las migraciones desde países musulmanes hacia Europa, el objeto de nuestro estudio.

Los cambios económicos a los que acabamos de referirnos han supuesto graves quebrantos a los sistemas políticos totalitarios, propios de los países del bloque socialista, durante casi todo el siglo XX, pero también a los sistemas autoritarios y burocráticos, muy frecuentes en el tercer mun-

do. Esto ha dado lugar, a veces, a procesos de transición hacia democracias liberales; otras, a crisis endémicas de sistemas políticos y modos de gobierno aparentemente incapaces de dar respuesta a las necesidades económicas y sociales de sus poblaciones, y de darles voz en el manejo de los asuntos públicos. Todo ello ha reforzado la propensión de una parte de sus sociedades a emigrar, estimulada, además, por el desarrollo de los medios de información y de transporte, que, al tiempo que han permitido percibir (aparentemente) con mayor claridad los beneficios anejos a la vida en las sociedades más desarrolladas, han ido reduciendo los costes de trasladarse a ellas. De hecho, las migraciones de los países musulmanes hacia los países occidentales han operado contra el telón de fondo de un crecimiento económico muy modesto de la mayor parte de aquellos países, incapaces de asegurar a sus poblaciones mejoras sustanciales del nivel de vida, un desarrollo económico sostenido y diversificado, y un incremento sustancial del nivel educativo. En estas carencias, reforzadas por el rápido crecimiento demográfico en los países musulmanes, ha basado un especialista en Oriente Medio, Kenneth W. Stein (2002), su anuncio de «una potencial embestida migratoria árabe, acaso tan importante como la que América soportó en tiempos de la migración europea del siglo XIX y principios del XX». Dejando aparte lo más o menos bien fundado de esta previsión, lo cierto es que la emigración se ha convertido en una estrategia acariciada por muchos jóvenes árabes. De acuerdo con el «Informe sobre Desarrollo Árabe», publicado en 2002, algo más de la mitad de los que cuentan entre 13 y 20 años desea emigrar a países industrializados (United Nations Development Programme, 2002).

El marco cultural de todos estos cambios ha estado sujeto, por su parte, a movimientos en las direcciones más variadas, y el resultado ha sido, y es, uno de considerable confusión. Muchos observadores occidentales todavía se aferran a la idea de que esto obedece al desconcierto propio de la transición de un orden tradicional a un orden moderno. Pero lo cierto es que esa afirmación es demasiado general. Hay muchas formas de vida tradicional, muy distintas entre sí. Las de los países musulmanes son muy diferentes de las de países como los de América Latina, por poner un ejemplo. En los países musulmanes, los cambios culturales más importantes se han ido

sucedendo, a su propio ritmo, desde hace varios siglos, como respuesta a dos factores. Por un lado, como reacción a la influencia occidental; y hay que tener en cuenta, en este sentido, que más que «una» reacción, ha habido varias y muy contradictorias. Una ha sido la de quienes han querido imitar en lo posible las formas de vida occidental; otra, la de quienes se han opuesto decididamente a esta imitación; y otra (u otras) la de quienes han intentado compromisos diversos entre estas dos fórmulas. Por otro lado, las respuestas se deben asimismo entender a partir de una voluntad de fidelidad a la propia tradición del islam, poderosísima y anclada en la adhesión a un texto sagrado e inmutable, que para los musulmanes contiene la clave no de un mero sistema de creencias, sino de toda una forma de vida.

A su vez, el marco cultural de los países receptores de estos emigrantes musulmanes ha cambiado también profundamente, y sigue incurso en un proceso de cambio, una de cuyas características más importantes es la de que no tiene una clara dirección. Si tomamos a Europa como referencia, los cambios en esta región, a lo largo del siglo que acaba de terminar, han sido extraordinarios. Europa ha pasado de medio siglo de experimentos con regímenes totalitarios y autoritarios en todo el continente (incluida Rusia) a medio siglo de experimentos de democracia liberal, y sin que hayan faltado movimientos políticos con nostalgias totalitarias en su interior (los partidos comunistas y de extrema derecha), ni la enemiga de los estados totalitarios que ha tenido enfrente hasta casi el final del siglo. Se ha pasado por todo tipo de modos de gobierno de la economía, habiendo predominado los modos estatistas y corporatistas hasta fecha reciente, de manera que sólo en los últimos veinte años se asiste a un renacer del modo liberal de finales del siglo XIX, que todavía tiene sus dificultades para imponerse. El paisaje cultural ha estado lleno de conflictos dramáticos, y hoy día aparece como un paisaje multiforme y desordenado. En él prevalece un consenso procedimental, que deja abierto el territorio a todo tipo de creencias y estilos de vida, en una especie de coexistencia pacífica que puede propiciar diálogos interesantes o, por el contrario, alimentar la fragmentación del espacio social, y la ignorancia y la indiferencia recíprocas entre tales fragmentos.

En estas circunstancias, los líderes políticos europeos se han comprometido en una grandiosa operación de ingeniería política, que es la construcción de un sistema político más o menos unitario, y hablan con aparente seguridad de que Europa va a «jugar un papel en el mundo» o «debe hacerlo». Pero cómo se puede conseguir una capacidad de acción voluntaria cuando no está claro que se haya construido, por dentro y desde abajo, un espacio público europeo, una comunidad moral, una sociedad de tratos frecuentes entre sus miembros, incluidos los que surgen cuando se trabaja o se discute juntos, es una pregunta que se repite incansablemente sin encontrar buenas respuestas. Por debajo de la seguridad de buena parte de las clases dirigentes e ilustradas hay un gran desconcierto, que se deja adivinar en la dificultad de articular una historia común. Todos estos problemas de autoesclarecimiento de la identidad, la cultura y la tradición europea no son, ciertamente, insolubles; pero tampoco son solubles con la facilidad y la celeridad que algunos pretenden. Y por el momento no han sido resueltos.

La necesidad de llevar adelante este proceso de puesta a punto de la cultura europea, en el contexto de los cambios económicos y políticos a escala global a los que hemos aludido, se ha hecho aún más apremiante en los últimos diez o veinte años. Una de las razones de este apremio reside en el recrudecimiento de los procesos de cambio en el seno de los países musulmanes; recrudecimiento que se manifiesta, entre otras formas, en las tensiones observables en tales países entre lo que los occidentales creen que son sus tendencias modernizantes (para que esos países se hagan más o menos «como los occidentales») y sus tendencias tradicionales, pero que probablemente son tensiones mucho más profundas y complejas entre versiones distintas de ser «ellos mismos». Estas tensiones adquieren cuerpo en el movimiento que los occidentales suelen llamar «el islamismo fundamentalista o integrista», y en las circunstancias que han conducido a los atentados de Nueva York y Washington, Bali, Casablanca, Estambul y Madrid, las guerras en Afganistán e Iraq, y, en general, a la guerra contra el terror, en la que buena parte de los países del mundo se ha ido comprometiendo en los últimos tiempos.

El encuentro entre Europa y los musulmanes inmigrantes se sitúa en este marco histórico. Se trata de un marco que trasciende el de las estrate-

gias a corto plazo de los principales actores de cada país. Este marco de estrategias a corto plazo se suele reducir al entrecruzamiento de actuaciones orientadas a conseguir objetivos como los siguientes: que una parte de las sociedades del tercer mundo obtenga un nivel de vida más alto; que unos empresarios consigan una mano de obra dócil, barata y poco cualificada para atender los trabajos que las poblaciones locales (ya) no están dispuestas a atender; que los residentes de las zonas a las que llegan los inmigrantes, es decir, por lo general, familias de capas modestas, se tranquilicen y se adapten a las costumbres de sus nuevos vecinos; que las elites culturales satisfagan su deseo de ilustrar las conciencias de sus compatriotas recomendándoles bien tolerancia, bien, por el contrario, la defensa de su identidad amenazada; y que, al final, unos políticos consigan ganar las próximas elecciones maniobrando entre todas aquellas estrategias: las de los inmigrantes (que pueden acabar votándoles), los empresarios, las clases modestas inquietas y las elites culturales.

1.2. Las dificultades del tema y una manera de abordarlo

En realidad, lo que está en juego no es el corto plazo, sino el largo plazo tanto de las sociedades europeas como de los inmigrantes musulmanes en ellas, como de las sociedades musulmanas de origen, y las relaciones entre todos ellos. El asunto es extremadamente complejo y se resiste a las simplificaciones de un «estar a favor» o «estar en contra» de la inmigración.

Lo primero que se requiere es tomar conciencia de la dificultad de la cuestión y adquirir cierta distancia respecto a los argumentos habituales. Conviene cultivar la duda metódica. Se dice, por ejemplo, que el desequilibrio demográfico entre la natalidad de las sociedades receptoras y la de las emisoras es un factor determinante de la emigración. Pero, en contra de lo que suele afirmarse, en esta materia las tendencias no son claras. Los cambios en las pautas de la natalidad de los países del norte de África, impulsados por la incorporación de la mujer a la educación y el trabajo, así como por algunos cambios culturales, ya se han hecho notar desde hace tiempo

(Fargues, 1994). No conocemos bien las causas y los mecanismos de los cambios de la natalidad en las sociedades occidentales, pero no cabe desdeñar la posibilidad de su recuperación, de la que ya hay indicios en algunos países. En cualquier caso, no caigamos en la ilusión de creer que estas tendencias se vayan a cumplir por encima de la cabeza (y el corazón, por así decirlo) de los agentes humanos.

El análisis económico deja igualmente abierto el tema de los beneficios y los costes de la inmigración para las sociedades receptoras, y subraya la posibilidad de varios escenarios, dependiendo de que se tomen unas u otras decisiones (Browne, 2002). Por sí sola, la inmigración no resuelve los problemas que pueda tener la financiación de un sistema de seguridad social público como el predominante en Europa occidental. Los inmigrantes jóvenes envejecerán en su momento y cobrarán las pensiones correspondientes. Desde el momento que llegan, los inmigrantes hacen uso del estado del bienestar. En general, habrá que calibrar, a largo plazo, en la balanza la relación entre su contribución al sistema de bienestar y lo que de él reciben. Pueden dinamizar las economías a las que lleguen; pero no necesariamente si son o se mantienen como poblaciones con un pobre espíritu empresarial y con un nivel educativo bajo. Igualmente, pueden vigorizar la esfera pública con su diversidad, o fragmentarla y achatarla, porque la conviertan en un espacio donde los ciudadanos se limitan a reclamar sus derechos (por ejemplo, sus supuestos derechos económicos y sociales a la protección estatal de la cuna a la tumba) sin pensar en los deberes inherentes a una ciudadanía responsable. Por otra parte, si las tasas de infracciones y delitos cometidos por inmigrantes son más altas que las correspondientes a la población autóctona, la inmigración puede provocar un aumento de los costes del estado para garantizar la seguridad ciudadana. Y así podríamos seguir, pasando de un terreno a otro, y mostrando cómo «en sí misma» la inmigración ni resuelve ni empeora las cosas. Todo depende del tipo de inmigración y del tipo de conducta de la sociedad receptora que tengamos delante en cada momento.

Además, hay que tener en cuenta que de ninguna forma estamos ante unos procesos migratorios irreversibles. La afirmación contraria, la de que estamos ante un fenómeno irreversible, es una falacia historicista sin fun-

damento, que «proyecta tendencias» sacadas de contexto. De hecho, hay una larga historia llena de precedentes que, por el contrario, sugieren la frecuencia de la vuelta de los inmigrantes a sus países de origen cuando se les presenta la ocasión. Es raro que se desarraiguen del todo. Es raro que se asienten en sus nuevos países sin reservas mentales y emocionales. Incluso el destino de la segunda generación (la que se supone «integrada») está abierto a varias posibilidades. Es muy normal que se forjen redes transnacionales que hagan imaginables idas y venidas. Mucho depende de lo que ocurra en los países de origen.

La idea simplista de que la sociedad occidental es tan «maravillosa» que quien llega a ella queda absorto y abandona sus modos anteriores es notoriamente absurda. La vida occidental incorpora dosis de confusión, de tensión personal, de soledad, de encadenamiento a una mecánica de trabajo, de consumo y de recepción relativamente pasiva tanto de mensajes políticos exageradamente partidistas como de los de una cultura de masas o una de altos vuelos, ambas muchas veces de calidad dudosa. No es el paraíso sobre la tierra, aunque, desde luego, sea preferible a una sociedad totalitaria, sin libertades públicas ni estado de derecho, o una sociedad del tercer mundo, tal vez semiestancada, corrupta, violenta y despótica. Lo que queremos decir es que la lectura etnocéntrica del mundo, de acuerdo con la cual Europa, por ejemplo, sería guía y faro de libertad y de vida, tiene sus rasgos plausibles (si se compara con alguna otra parte del mundo), pero es más bien «exagerada».

El frenesí actual por las virtudes de las tecnologías de la información es, una vez más, un indicio de la confusión del ambiente. La difusión de las llamadas tecnologías de la información no mejora el contenido de los mensajes que transmite. La ilusión de que cuanto más se comuniquen la mezcla de logros y miserias del mundo occidental, más funcionará Occidente como un imán que atrae al resto de la humanidad hacia sus costas es un espejismo. Reconocerlo así podría reducir la ansiedad de quienes se creen rodeados de una humanidad ansiosa por venirse a «nuestra casa». Es dudoso que cuanto más nos conozcan, más nos admiren; por lo mismo que es dudoso que cuanto más nos conozcamos a nosotros mismos, nos admiremos más.

Todo esto no lo decimos con el ánimo de contribuir a la literatura «masoquista» de Occidente y alinearnos con quienes denuncian sus instituciones básicas, que nos parecen en sí mismas bastante admirables. El complejo institucional de la economía de mercado –la democracia liberal, el estado de derecho, un espacio público libre y una cultura de la tolerancia– nos parece digno de encomio y de defensa frente a sus enemigos. Pero los usos que los agentes humanos hacen de esas instituciones, siendo estos agentes como son, es decir, libres, pueden ser detestables. Y la realidad no se limita a las instituciones «en sí mismas», sino que se compone, sobre todo, de los usos que los agentes hacen de ellas.

Imaginar que la integración de los musulmanes en la Europa que les recibe es cuestión de tiempo, de educación (escolar), de medios de comunicación, de diálogos o encuentros entre las elites, del funcionamiento de la economía, puede inducir fácilmente a error. Más vale, sí, entretener esas imaginaciones (es bueno imaginar), pero sobre todo contrastarlas con la observación de la realidad, y hacerlo en contextos relativamente diferenciados. No «en Europa», sino en los distintos países de Europa.

La expresión «musulmanes en Europa» encubre realidades nacionales muy diferentes, que no se pueden subsumir bajo la misma rúbrica. Cada país, Alemania, Francia o España (en el caso de este libro; pero lo mismo se podría decir de Inglaterra, Suecia u Holanda, por ejemplo) tiene «sus» poblaciones musulmanas, que vienen de países distintos, que han llegado a través de un proceso histórico singular (Alemania no tuvo su «guerra de Argelia», y Francia no ha tenido sus *Gastarbeiter*) y se han encontrado con países europeos con tradiciones culturales y pautas de políticas públicas inmigratorias muy diversas. El público no reacciona de igual modo en todos los países; ni su estilo de discurso es similar, ni sus memorias históricas se parecen demasiado.

Lo que parece vislumbrarse de los musulmanes que viven en esos países no sugiere, en ningún caso, que la «integración» sea fácil. Ni siquiera está claro que sea «factible». Menos aún, que «de verdad» la quieran las dos partes. Interesante situación. ¿Quieren en lugar de la asimilación una «amigable convivencia»? Es más fácil formular ese deseo que entender lo

que significa. ¿Son sus tratos económicos satisfactorios para las dos partes? ¿O no será preciso distinguir en el interior de cada una de las partes sectores muy diversos, cada uno con sus intereses propios? Tienen tratos sociales, sí, pero ¿de qué intensidad y de qué tipo? Conviven en las ciudades, pero ¿no se tratará, en realidad, de la extraña «convivencia» que se forja entre gentes que se ignoran? ¿Podrá ocurrir, acaso, que los occidentales tienen una tradición de observación de las sociedades musulmanas que, con todos los prejuicios «orientalistas» que pueda comportar, es muy superior a la falta de interés secular de estas sociedades por Occidente (como sugiere el hecho, señalado por los autores del informe realizado por los propios intelectuales árabes para el Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas del año 2002, de que el mundo árabe, en los mil años transcurridos desde el califato abasida, haya traducido tantos libros como España traduce en la actualidad en un solo año) (citado por Ravitch, 2003: 147)? ¿O serán, por el contrario, los musulmanes quienes observan con atención, mientras que los europeos «los dan (a los musulmanes) por supuesto» y les aplican el primer estereotipo que tienen a su alcance? Pero, además ¿cómo se observan mutuamente los europeos y los musulmanes, en particular los inmigrantes musulmanes?, ¿con qué intención?, ¿y qué juicios de valor formulan, o, más bien, no formulan, pero mantienen en la reserva?

Éstas son algunas de las preguntas que exploramos (y subrayamos el verbo «explorar») en este libro. Pretendemos reunir información dispersa y a menudo de costoso acceso para enriquecer una discusión que consideramos necesaria y en la que abundan argumentos que, por lo general, no responden a la auténtica complejidad del tema. Esta discusión debe construirse sobre la base del conocimiento de las situaciones de cada país, y de las características de la inmigración que recibe cada país. Es muy distinta la situación de Alemania, Francia y España, aunque todos estos países compartan algunos rasgos comunes; diferentes son también las características de los inmigrantes turcos, argelinos y marroquíes, aunque también haya entre ellos similitudes. En todo caso, se trata de no obcecarse en una política inmigratoria para el conjunto de los países europeos como panacea para resolver todas las cuestiones, ni siquiera las más importantes. Y no se trata de desplazar la responsabilidad hacia instancias más altas y lejanas; cada

país debe asumir, en primer término, la responsabilidad de sus propios inmigrantes.

En definitiva, para que haya un debate verdaderamente europeo hay que establecer las diferencias específicas de cada país, y los europeos tienen que comenzar dándose cuenta de esas diferencias para no limitarse a analizar sólo los problemas de su país en particular y, sin reparar en los problemas singulares de los demás, empeñarse en proyectar su problema particular a la escala europea, reclamando una política migratoria homogénea. Hay que hacer un esfuerzo, y tener la paciencia necesaria, para enterarse de lo que ocurre en otros sitios.

Sobre todo, hay que invertir esfuerzo y paciencia para entender la posición de los musulmanes, en lo posible, tal como se ven ellos mismos, atendiendo al sentido que dan a su situación. De ahí que en este libro dediquemos atención especial a la dimensión cultural del problema de la inmigración musulmana en cada país, a los debates y a la visión que los europeos de cada país y los musulmanes originarios de este o aquel país tienen unos de otros.

En este libro pretendemos contrastar tres experiencias de inmigración musulmana en países europeos, y ello en un momento en que el fenómeno en España, en particular, está cobrando ímpetu por el flujo rápido desde Marruecos, al tiempo que gana visibilidad social y política. Además del proceso de acomodación de los inmigrantes marroquíes en España, estudiamos el de otros dos grupos numerosos de inmigrantes musulmanes (argelinos y turcos), ambos del área mediterránea, en dos países con una larga tradición de acogida y con enfoques notablemente distintos sobre la misma en sus políticas y discursos públicos (Francia y Alemania). Las tres comunidades de inmigrantes en las que centramos nuestra atención comparten mayoritariamente la religión musulmana y proceden de países con economías de las llamadas «en vías de desarrollo» (y regímenes políticos diferentes entre sí, dos de ellos, claramente, no clasificables como democracias liberales); los países europeos occidentales que los han acogido cuentan, en cambio, con las instituciones propias de economías de mercado desarrolladas. Pero no conviene olvidar que las particularidades de cada

uno de los casos de estudio impiden una comparación sistemática, y que tal comparación se plantea en este libro como un ejercicio de exploración sugerente y aprendizaje atento. En rigor, no tratamos de hacer una comparación en el sentido más estricto, sino de explorar una complejidad y desarrollar un conjunto de argumentos a partir del contraste entre estas experiencias que suponen la presencia de grupos de inmigrantes (bastante) heterogéneos en sociedades de destino (bastante) distintas.

El lector debe tener en cuenta que, al ser la inmigración marroquí en España más reciente, también resulta (curiosamente) más difícil de describir. Aunque en los últimos años han proliferado los estudios de ciencias sociales en torno a la situación de los inmigrantes, la información de que disponemos es aún fragmentaria e incompleta, en comparación con la que hemos podido reunir para documentar los casos francés y alemán. Carecemos de encuestas representativas a extranjeros que permitan realizar análisis comparativos según la nacionalidad de los encuestados (aunque contamos ya con alguna información cuantitativa fiable) y la explotación realizada hasta el momento del censo de 2001 es parca en información. El repertorio de estudios de caso (de comunidades locales) y etnográficos acumulado hasta hoy resulta bastante amplio y permite ilustrar con ejemplos las afirmaciones sobre la incorporación de los marroquíes en España, pero el puzzle así compuesto resulta necesariamente incompleto. Más que una descripción detallada del caso español, este libro pretende reunir una información básica que, junto con el resultado de una averiguación de actitudes mediante algunas reuniones de grupo, pueda servir de marco de referencia y punto de partida para nuevos estudios.

El plan de este libro es sencillo. Exponemos los casos de los turcos en Alemania, los argelinos en Francia y los marroquíes en España, uno tras otro. En cada caso, levantamos acta, por así decirlo, del volumen y la composición de las poblaciones musulmanas y de los tratos económicos y sociales implicados en esta presencia. El lector podrá encontrar esta información en los capítulos II y III, para los turcos en Alemania; V y VI, para los argelinos en Francia, y VIII y IX, para los marroquíes en España. Evidentemente ya se anticipan en esos capítulos algunas reflexiones sobre la cultura sub-

yacente a las actuaciones de los grupos en los terrenos de la demografía, la economía, la sociedad y la política. Pero, en todo caso, a continuación, añadimos un capítulo sobre la cultura, los debates y las opiniones de europeos y musulmanes, país a país (capítulo IV, para los turcos en Alemania; VII, para los argelinos en Francia; y X, para los marroquíes en España; en este último caso, abreviamos una información que se apoya, en parte, en un libro anterior de dos de los autores de este libro: Pérez-Díaz, Álvarez-Miranda y González-Enríquez, 2001). En el último capítulo (capítulo XI), resaltamos algunos temas y problemas comunes a todos estos casos y sugerimos cuáles podrían ser las enseñanzas que se derivan de esta exploración, y que pueden impulsar nuevas averiguaciones sobre la materia.

1.3. Una reflexión al hilo de los acontecimientos recientes

Este libro se hallaba listo para su publicación algunas semanas antes de los atentados del 11 de marzo de 2004 en Madrid. A los autores se nos ha dado, no obstante, la oportunidad de releer el texto en los días posteriores a esta brutal agresión contra la vida de tantos ciudadanos residentes en España y la tranquilidad de todos. Hemos aprovechado la ocasión para incluir aquí y allá algunas referencias y observaciones adicionales, así como también para incorporar puntualmente información actualizada sobre algunas cuestiones. Sin embargo, hemos prescindido de modificaciones sustantivas del contenido del libro. La tragedia de Madrid no altera nuestro enfoque de la inmigración musulmana en Europa; un enfoque del que, por lo demás, no estaba ausente el terrorismo perpetrado por grupos de integristas musulmanes, tal y como se había manifestado ya en los atentados del 11-S en Estados Unidos, de Bali, Casablanca o Estambul.

Sin considerar, pues, ni necesario ni conveniente introducir nuevos razonamientos o suprimir algunos de los formulados, sí queremos hacer aquí una breve reflexión sobre una cuestión, apenas explorada en el libro, que tras los atentados de Madrid ha irrumpido con fuerza en el debate público: la relación entre inmigración musulmana y terrorismo organizado por colectivos que afirman actuar en nombre del islam. A nadie debería sor-

prender que el descubrimiento de que muchos de los terroristas responsables de los ataques en Estados Unidos, Casablanca o Madrid fueran inmigrantes asentados en Alemania, Francia y España haya dado pie a que ciudadanos de estos y otros países vinculen los fenómenos de la inmigración y el terrorismo. Por ello, ahora más que antes es necesario poner esta relación en el contexto de unas experiencias largas y complicadas de desarrollo de comunidades islámicas de inmigrantes en países europeos. De esas experiencias no cabe extraer un balance sumario en sentido positivo o negativo. Como el lector tendrá ocasión de averiguar si se adentra en este libro, ellas configuran historias de dificultades y oportunidades para los inmigrantes y las sociedades de acogida, de proyectos albergados por unos y otras con consecuencias a menudo indeseadas, de conflictos y arreglos permanentes. Pero estas relaciones de intercambio han resultado muchas veces provechosas para ambas partes, y las crisis no han trascendido, hasta ahora, el ámbito de lo extraordinario.

Como verá el lector, insistimos una y otra vez en la importancia del cómo la sociedad de acogida plantea las reglas de juego de la adaptación de sus inmigrantes; hay un abismo entre hacerlo de una manera clara o confusa, y entre hacerlo de una manera que incentiva la adaptación de los inmigrantes y otra que la desincentiva. Pero también hay que tener en cuenta cómo los inmigrantes entienden y practican esas reglas. Adoptando ahora una posición normativa, diríamos que coincidimos con quienes juzgan lamentable que los crímenes terroristas puedan reforzar las actitudes xenóforas hacia la población inmigrante musulmana. Pero también entendemos que la responsabilidad de que algo así no ocurra, de que los inmigrantes no sean objeto de una hostilidad provocada por el conocimiento de la autoría de los atentados, no recae sólo ni principalmente en las sociedades de acogida.

Tiene que ser un empeño compartido por todos los que operamos en estas sociedades: por los gobernantes y los tribunales, a quienes corresponde mostrarse firmes en la persecución y el castigo no sólo de los actos de los terroristas y sus redes de apoyo, sino también de los actos de discriminación y hostilidad hacia los extranjeros, en general; por los medios de comunicación y los líderes de opinión, en cuyas manos está ofrecer información veraz y completa sobre el mundo islámico y evitar la publicación de

lo que entretenga falsas imágenes de la realidad; asimismo por los ciudadanos, quienes, a pesar de la tremenda conmoción que hemos vivido, debemos hacer esfuerzos intelectuales y emocionales por eludir razonamientos y sentimientos basados en conocimientos parciales e incompletos. Pero, desde luego, esa responsabilidad también corresponde a las comunidades de inmigrantes musulmanes. Es importante que sus integrantes manifiesten públicamente, a título tanto colectivo como personal, su rechazo a los actos terroristas y su aceptación de las reglas del juego político y social (y no sólo económico) de los países que les han acogido, como han hecho muchos de ellos en manifestaciones celebradas tras los atentados de Madrid (en los que, recordemos, también perdieron a miembros de su propia comunidad) y en diversas declaraciones. Ahora bien, puesto que en esas comunidades han encontrado los terroristas espacios en los que moverse con la libertad necesaria para planificar y organizar con macabra minuciosidad los atentados, mayor importancia reviste que los inmigrantes mismos tomen una posición clara e inequívoca al respecto, y no amparen proyectos destructivos del orden de libertad de la sociedad que les acoge. El control social efectivo o, lo que es lo mismo, la aplicación de sanciones positivas y negativas tanto por parte de quienes tienen autoridad moral dentro de la comunidad inmigrante como de quienes la forman, en general, es probablemente la mayor contribución que los inmigrantes musulmanes pueden hacer en estos momentos a la convivencia pacífica en las sociedades en las que ellos, libremente, han escogido vivir; y, a la larga, seguramente sea también la manera más efectiva de demostrar que las actitudes de desconfianza y prevención generalizada hacia ellos son injustificadas.

* * *

Este libro no habría sido posible sin la ayuda de numerosas personas e instituciones que nos han facilitado información, consejo y apoyo en investigaciones complementarias.

La documentación ofrecida por el *Zentrum für Türkeistudien* de Essen resultó crucial para el conocimiento de muchos aspectos de la vida de los inmigrantes turcos en Alemania. El director de proyectos de investiga-

ción de este centro, Hayrettin Aydin, resolvió no pocas preguntas que el estudio de la inmigración turca en Alemania nos planteaba. Por su parte, Filiz Arslan, de la asesoría para asociaciones de inmigrantes «MigrantInnen Selbsthilfe», financiada por el gobierno de Renania del Norte-Westfalia, nos introdujo en el conocimiento del mundo asociativo turco en este *Land*. Ahmet Aktas, del RAA (Agencia Regional para la Promoción de Niños y Jóvenes de Familias Inmigrantes), nos explicó pacientemente los esfuerzos de las instituciones del gobierno renano para ayudar a los escolares de procedencia turca, una perspectiva que amplió Mehmet Kekec, presidente de la Asociación de Padres de Niños Turcos en Essen.

Queremos dejar constancia de nuestro reconocimiento a Béatrice Hibou por sus comentarios y su ayuda para tener acceso a los fondos bibliográficos del CERI y del Institut de Sciences Politiques de París. Michèle Tribalat, Dominique Schnapper y Catherine Wihtol de Wenden nos dedicaron amablemente su tiempo para darnos consejos y sugerencias acerca de diversos temas relacionados con la situación de los inmigrantes en Francia y para asesorarnos sobre el significado de los debates en torno a varios problemas y aspectos de la cuestión, así como sobre las asociaciones islámicas en Francia.

Agradecemos, asimismo, la ayuda de otros varios colaboradores de Analistas Socio-Políticos; en particular a Inmaculada Herranz, tanto por su metódico trabajo de recopilación de información y documentación sobre la situación de los marroquíes en España como por su colaboración en la discusión sobre estas materias; a Antonio y Evelyne López Campillo, comprometidos en sendos estudios paralelos sobre la tradición musulmana y la condición de la mujer en el islam, por haber compartido con nosotros sus reflexiones sobre la materia; a Pilar Rivilla, que organizó el reclutamiento de los participantes marroquíes en los grupos de discusión, junto con Saliha Ahouari Al-Lal, y dispuso las condiciones para que éstos tuvieran lugar de la manera más satisfactoria posible; a Josu Mezo, que moderó el grupo de discusión formado por varones marroquíes; y a Concha Cañizares, cuya ayuda en la preparación final del manuscrito para su edición ha sido, una vez más, inestimable. También queremos expresar nuestra gratitud al Colectivo Ioé, el cual puso a nuestra disposición los fondos de una biblioteca que refleja su ya prolongado y

cuidadoso trabajo en este campo, así como su espíritu de colaboración y apertura hacia otros equipos de investigación.

Por último reiteramos nuestro agradecimiento a Kamal Rahmouni por informarnos, con ocasión de un trabajo anterior, sobre las posturas de ATIME (Asociación de trabajadores e inmigrantes marroquíes en España), y a Elhassane Arabi y Abdelhamid Amarouch, de ASISI (Asociación solidaria para la integración sociolaboral del inmigrante), quienes nos ofrecieron cordialmente interesantes perspectivas de análisis sobre la inmigración marroquí.

Primera parte

TURCOS EN ALEMANIA

II. Presencia y marco institucional

2.1. Evolución histórica, demografía y distribución geográfica

El crecimiento de la población extranjera en Alemania en la segunda mitad del siglo xx

Alemania ha sido una entidad histórica y cultural con unas señas de identidad muy acusadas desde hace mucho tiempo, pero una nación unificada, con un estado, desde hace poco menos de un siglo y medio. Aun en este último período, desde 1871, Alemania ha vivido, como comunidad política, vicisitudes muy dramáticas, incluyendo su división interna durante la segunda mitad del siglo xx. No ha sido una sociedad de inmigrantes hasta fecha bastante reciente, y ha tenido, y sigue teniendo, notables dificultades a la hora de manejar los problemas de identidad y de convivencia que plantea su población foránea.⁽¹⁾

Ésta se halla minuciosamente asentada en el Registro Central de Extranjeros (*Ausländerzentralregister*; AZR), la principal fuente de elaboración de estadísticas de inmigrantes en la República Federal de Alemania (RFA). Creado en 1953 como órgano de la administración federal, el Regis-

(1) Es preciso distinguir entre la inmigración de ciudadanos «extranjeros» y la inmigración de ciudadanos de origen étnico alemán. Recordemos que, en los años que siguieron al final de la Segunda Guerra Mundial, aproximadamente doce millones de refugiados alemanes entraron en el actual territorio de la República Federal de Alemania procedentes de Europa del Este y la Unión Soviética. Tras la caída del muro de Berlín llegaron más de dos millones de estos *Spätaussiedler* (Heckmann, 2003: 48-49). Su origen étnico les ha abierto las puertas, de forma inmediata, a la ciudadanía alemana. Ni social ni políticamente son considerados inmigrantes «extranjeros».

tro, con sede en Colonia, almacena los datos de más de 12 millones de extranjeros que viven o han vivido durante más de tres meses en Alemania, además de aquellos que han solicitado asilo, han sido deportados, rechazados en la frontera, detenidos, etc. El Registro, uno de los más grandes e importantes de la administración pública alemana, presta servicios de información a multitud de agencias públicas, en particular, a las relacionadas con la formulación y ejecución de políticas de extranjería y asilo, así como ocasionalmente a algunas organizaciones privadas.⁽²⁾

De acuerdo con las estadísticas que permite elaborar el AZR, la población extranjera residente en Alemania creció sustancialmente a lo largo de la segunda parte del siglo xx como consecuencia del desarrollo económico de la Alemania Occidental y la atracción que esto supuso para millones de inmigrantes que fueron considerados, inicialmente, trabajadores temporales, «invitados» (*Gastarbeiter*). En 1961, la RFA contaba en su población con algo menos de 700.000 extranjeros; a finales del año 2001 sus efectivos se habían multiplicado por más de diez, y la cifra correspondiente se aproximaba a los 7.400.000. Si entonces poco más de uno de cada cien habitantes en Alemania se hallaba registrado como extranjero, cuarenta años después reunían esta condición casi nueve de cada cien (Statistisches Bundesamt, 2001: 10).

Como en otros países, en Alemania la evolución de esta población extranjera a lo largo de las últimas décadas está marcada por oscilaciones que permiten hablar de «olas de inmigración». La primera de ellas se produjo entre 1961 y 1973, período durante el cual entraron cientos de miles de trabajadores extranjeros para cubrir la demanda de mano de obra de la economía alemana.⁽³⁾ Tras unos años con saldo neto migratorio negativo inmediatamente después de decretado el paro de reclutamiento (*Anwerbestopp*) en 1973, el número de extranjeros volvió a aumentar a partir de 1978 como consecuencia de la reunificación familiar, así como de la creciente entrada de solicitantes de asilo. Esta segunda ola inmigratoria resultó más breve, ya

(2) En los últimos años, el AZR ha suscitado fuertes críticas por parte de quienes ven en estos esfuerzos estatales de almacenamiento de información riesgos para la protección de datos personales.

(3) El reclutamiento de inmigrantes comenzó, en realidad, en 1955, cuando la RFA firmó un acuerdo con Italia con el principal propósito de contratar trabajadores para la agricultura alemana.

que la aprobación de la Ley de Promoción del Retorno (*Rückkehrförderungsgesetz*) de 1983 tuvo cierto impacto, reflejado en un nuevo descenso del saldo neto migratorio hasta 1985. A partir de este año, las solicitudes de asilo y la acogida de refugiados de la guerra de Bosnia-Herzegovina provocaron un rápido crecimiento del número de extranjeros residentes en Alemania. El fuerte empuje de esta tercera ola de inmigrantes no «convidados», que entre 1988 y 1990 hizo ascender el porcentaje de extranjeros en más de un punto, de 7,3% a 8,4%, despertó notable inquietud en la sociedad alemana.

El aumento demográfico de la RFA que se produjo con la reunificación alemana de 1991 (de 63.726.000 a 80.275.000 habitantes) se plasmó en una reducción del porcentaje de extranjeros, ya que en la antigua República Democrática Alemana (RDA) la presencia de inmigrantes era mucho más reducida que en la RFA. Pero este descenso no consiguió estabilizarse más de un año. En 1993, el porcentaje de extranjeros ya alcanzaba un 8,5%.⁽⁴⁾ A partir de entonces se aprecia, no obstante, una desaceleración del ritmo de crecimiento de extranjeros residentes en Alemania. En los últimos años, la cifra se ha mantenido constante con leves oscilaciones al alza o a la baja en torno a 7.300.000.

Los turcos, el colectivo más numeroso de inmigrantes

Los inmigrantes turcos, procedentes mayoritariamente de la primera y la segunda olas de inmigración a Alemania, representan el grupo más importante de población extranjera en la actual RFA. Su número supera incluso al del total de extranjeros procedentes de la Unión Europea y triplica aproximadamente al del grupo de extranjeros que les sigue en importancia numérica, el de los yugoslavos.

A finales del año 2001, de los 7.318.628 inscritos en el AZR, casi dos millones –más de un tercio de los cuales nacidos en Alemania– tenían nacionalidad turca (tabla 2.1). Se estima, además, en aproximadamente

(4) A finales de 1989 sólo un 1,2% de la población residente en la RDA era de nacionalidad extranjera (191.000 personas). En los años siguientes, el número de habitantes extranjeros en los territorios de la extinta RDA todavía se redujo más debido al retorno de contratados en el marco de los acuerdos sobre mano de obra suscritos entre los gobiernos germano-orientales y los de otros países comunistas. Desde 1992 se observa, sin embargo, un incremento continuado del número de extranjeros en los nuevos *Länder* y Berlín Oriental, que a finales de 1999 alcanzaba los 360.000 (2,4% de la población residente en esta parte nueva del territorio de la RFA).

Tabla 2.1

PRINCIPALES GRUPOS DE INMIGRANTES EN LA REPÚBLICA FEDERAL DE ALEMANIA POR NACIONALIDAD. 31-12-2001

| | Total (en miles) | % de inmigrantes |
|----------------------------------|------------------|------------------|
| Italia | 616,3 | 8,4 |
| Grecia | 362,7 | 5,0 |
| Portugal | 132,6 | 1,8 |
| España | 128,7 | 1,8 |
| Total Unión Europea | 1.870,0 | 25,6 |
| Turquía | 1.947,9 | 26,6 |
| Yugoslavia (Serbia + Montenegro) | 627,5 | 8,6 |
| Polonia | 310,4 | 4,2 |
| Croacia | 223,8 | 3,1 |
| Bosnia-Herzegovina | 159,0 | 2,2 |
| Total extranjeros | 7.318,6 | 100,0 |

Fuente: Statistisches Bundesamt, 2002a: 65.

Tabla 2.2

POBLACIÓN TURCA POR TIEMPO DE RESIDENCIA EN LA REPÚBLICA FEDERAL DE ALEMANIA. 31-12-2000

| | En miles | Porcentaje |
|----------------|----------------|---------------|
| Menos de 1 año | 33,1 | 1,6 |
| 1-4 años | 187,1 | 9,4 |
| 4-6 años | 149,1 | 7,5 |
| 6-8 años | 138,4 | 6,9 |
| 8-10 años | 151,5 | 7,6 |
| 10-15 años | 308,5 | 15,4 |
| 15-20 años | 174,9 | 8,7 |
| 20-25 años | 318,7 | 15,9 |
| 25-30 años | 348,7 | 17,4 |
| 30 y más años | 189,0 | 9,5 |
| Total | 1.998,5 | 100,00 |

Fuente: *Bericht der Beauftragten der Bundesregierung für Ausländerfragen über die Lage der Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland*, 2002: 432 (Informe de la Comisionada del Gobierno Federal para Cuestiones de Extranjería; a partir de ahora: *Bericht der Beauftragten*).

medio millón el número de ciudadanos alemanes de procedencia étnica turca; en efecto, entre los años 1972 y 2000, 424.513 turcos obtuvieron la nacionalidad alemana, más de dos tercios de ellos desde 1996. Si se quiere estimar el volumen total de población de origen turco que vive en Alemania, a los dos millones de turcos inmigrantes y al medio millón de turcos alemanes cabe añadir los descendientes de estos últimos. Pero, puesto que las estadísticas no recogen datos sobre el origen étnico de los ciudadanos alemanes, las raíces turcas de los hijos de estos naturalizados ya no quedan registradas.

El arraigo de la inmigración turca en Alemania se comprueba en los datos sobre la duración de la residencia. Algo más del 50% de los residentes con pasaporte turco llevan como mínimo 15 años en la RFA; un 27% reside más de 25 años y sólo un 10%, menos de cuatro años (tabla 2.2).

El contexto histórico de la inmigración turca a la RFA

La inmigración turca de la primera ola se enmarca en un contexto caracterizado por el desigual desarrollo de las economías y las sociedades europeas en el período de arranque de la segunda mitad del siglo xx. Los proyectos de reconstrucción dinamizaron las economías de los países más afectados por la Segunda Guerra Mundial y generaron una demanda creciente de trabajadores que las propias sociedades no eran capaces de satisfacer.

A pesar de que el final de la Segunda Guerra Mundial había supuesto la entrada en la RFA de millones de ciudadanos de origen alemán expulsados de los países de Europa oriental, en 1961 el número de puestos de trabajo no cubiertos en Alemania rondaba el medio millón. Sólo 180.000 alemanes constaban como desempleados. Hasta ese año, la demanda de trabajadores se había satisfecho en su mayor parte con alemanes de la RDA y Berlín Oriental. Pero la construcción del muro y el cierre de las fronteras entre los dos estados alemanes en aquel año obligó a profundizar la estrategia ya iniciada de reclutamiento de mano de obra extranjera. En 1955 se había suscrito un acuerdo de contratación (*Anwerbeabkommen*) con Italia, al que, en 1960, habían seguido los de España y Grecia. Entre 1961 y 1968 se firmarían otros con Turquía, Marruecos, Portugal, Túnez y Yugoslavia.

La creciente demanda de trabajadores respondía, en primer lugar, a una incapacidad demográfica, probablemente agravada por las significativas pérdidas de vidas humanas durante la guerra (especialmente en la generación de los varones nacidos en torno a 1920); pero este déficit de mano de obra también se explicaba por el escaso atractivo de los puestos de trabajo demandados, dado el bajo nivel de cualificación requerida y de retribución ofrecida. Ante este desequilibrio, el superávit de mano de obra de bajo nivel profesional de los países del sur de Europa representaba un fondo idóneo del que extraer la oferta con la que cubrir las necesidades de las economías europeas con altos índices de crecimiento.

Al acuerdo de reclutamiento firmado entre los gobiernos alemán y turco el 31 de octubre de 1961 había precedido la aprobación de una nueva Constitución en la República de Turquía que liberalizaba las salidas al extranjero de sus ciudadanos. Sobre esta base legal, miles de varones turcos se dispusieron a emigrar a Alemania. La mayoría de ellos procedían de las regiones meridionales y orientales, las más subdesarrolladas de Turquía, y trabajaban en el sector de la agricultura. Turquía, que en 1950 empleaba a más del 80% de su población activa en el sector primario, se había visto beneficiada tras la Segunda Guerra Mundial por un programa de modernización agrícola en el marco del Plan Marshall. Pero la introducción de nueva maquinaria, de modernos sistemas de riego y fertilización, había deteriorado la competitividad de los pequeños propietarios agrícolas (Zentrum für Türkeistudien, 1998: 1-11).

Las menguantes posibilidades de extraer del trabajo agrícola rentas suficientes para sobrevivir empujaron a muchos jóvenes de Anatolia a probar suerte en Ankara, Estambul o Ismir, las ciudades turcas más industrializadas. Éstas no podían, sin embargo, absorber el creciente número de inmigrantes y tuvieron que asistir al fenómeno del masivo despliegue de barrios de chabolas. En estas ciudades se establecieron algunas de las más de 500 oficinas de intermediación que el gobierno de la RFA creó en los países con los que había firmado acuerdos de reclutamiento para facilitar la tramitación de la salida del país y la entrada en Alemania. Una revisión médica que excluía, entre otros, a quienes habían sufrido ciertas operaciones o padecían determinadas infecciones, y un documento que certificaba la ausencia de

condenas por delitos graves durante los últimos cinco años les abrían las puertas de Alemania Occidental, a la que llegaban con un contrato de trabajo en la maleta. Para el gobierno turco, la firma del acuerdo de 1963 con el gobierno alemán sólo reportaba ventajas. De momento, el estado turco recibía por cada emigrante 640 marcos alemanes⁽⁵⁾ y conseguía aliviar el problema del desempleo. A corto plazo, las transferencias de los emigrantes a sus familias supondrían una fuente de divisas para el estado y, a medio plazo, los emigrados regresarían con ahorros para invertir en la economía turca.⁽⁶⁾

El proyecto con el que el grueso de los emigrantes turcos emprendían viaje a Alemania consistía en trabajar algunos años en el extranjero para apoyar económicamente a la familia, que, en su mayor parte, habían dejado en Turquía, y conseguir formar una base de capital con la que iniciar algún pequeño negocio a la vuelta a su país. Este proyecto de emigración temporal encajaba con el de las autoridades y el empresariado alemanes: la inmigración de los trabajadores debía responder a un «modelo de rotación»; los inmigrantes debían ser *Gastarbeiter*, trabajadores invitados a participar temporalmente en el expansivo mercado de trabajo alemán (Şen y Goldberg, 1994: 9-20).

Consecuencias inesperadas e indeseadas del proceso migratorio: lo transitorio se convierte en permanente

Dos factores actuaron, sin embargo, en contra de la materialización de este modelo de rotación inmigratoria. Por una parte, los empleadores se resistían a prescindir de trabajadores extranjeros en los que habían invertido esfuerzos de adiestramiento y a asumir los costes de un proceso de formación ocupacional permanente (Heckmann, 1993: 51). Por otra parte, los fracasos de algunos emigrantes retornados a Turquía disuadían a los que todavía residían en la RFA.

En cierta medida, la reintegración de los emigrantes en su Turquía natal fracasaba porque sus transferencias, dedicadas prioritariamente a la

(5) Esta cantidad equivale a unos 800 euros del año 2000.

(6) Se entiende así la buena disposición de los gobiernos turcos a suscribir acuerdos de reclutamiento con otros países. Después de que en 1963 Turquía firmara el Acuerdo de Asociación con la Comunidad Europea, los gobiernos turcos suscribieron convenios de reclutamiento con Holanda, Bélgica y Austria en 1964, con Francia en 1965 y con Suecia en 1967.

adquisición de bienes de consumo duradero y de propiedades inmobiliarias, no habían conseguido impulsar de manera continuada la economía turca. Ésta seguía mostrando altos niveles de inflación y desempleo. Por otra parte, la creciente concentración empresarial en algunos de los sectores elegidos por los emigrantes para realizar sus inversiones individuales expulsaba del mercado a los pequeños negocios. Evitar estos fracasos individuales era el principal objetivo de las sociedades laborales creadas por trabajadores turcos en el extranjero. En 1966, 2.200 accionistas fundaron en Colonia la primera de ellas, *Türksan*, cuyo crecimiento permitió una diversificación en los sectores de la construcción, el papel y el turismo. En 1975 ya existían 322 de estas sociedades en las que participaban 345.000 accionistas, de los cuales casi 155.000 todavía trabajaban en Alemania (Şen y Goldberg, 1994: 25-26).

Pero en la frustración del proyecto de inmigración temporal que albergaban los ciudadanos turcos y sus familias también influyó decisivamente la política migratoria de los gobiernos alemanes. En noviembre de 1973, cuando en la RFA residían algo más de 900.000 turcos y la crisis del petróleo anunciaba una recesión económica, el gobierno de coalición entre los socialdemócratas del SPD y los liberales del FDP, encabezado por Willy Brandt, impuso la interrupción de la demanda laboral de extranjeros no pertenecientes a la Comunidad Europea. Esto supuso no sólo la interrupción de las políticas de reclutamiento, sino también el fin de la posibilidad de retorno a la RFA tras regresar a Turquía. Sin embargo, la proporción de la población turca siguió aumentando, ya que las limitaciones impuestas al retorno a Alemania estimularon entre los inmigrantes turcos el deseo de quedarse y traer a sus familias. Se intensificó así una pauta de comportamiento migratorio que ya venía insinuándose desde mediados de los años sesenta. Si hasta 1973 habían emigrado fundamentalmente varones trabajadores (en 1972, más del 80% de los turcos residentes en Alemania eran hombres), a partir de esas fechas se produjo la entrada masiva de mujeres y niños. Según algunas estimaciones, la llegada de familiares desde el país de origen supuso en los años setenta y ochenta más de la mitad de toda la inmigración a Alemania.⁽⁷⁾

(7) *Bericht der Unabhängigen Kommission «Zuwanderung»*, 2001: 15 (Informe de la Comisión Independiente «Inmigración»; a partir de ahora: *Bericht «Zuwanderung»*).

Esta nueva ola de inmigración se inició con la aprobación en marzo de 1974 de la Ley de Reunificación Familiar para las esposas y los hijos menores de 18 años, impulsada en los últimos meses del gobierno Brandt en consonancia con lo previsto en las declaraciones y convenciones internacionales sobre el derecho a mantener unidas las familias.⁽⁸⁾ La política de reunificación familiar, de un lado, y las solicitudes de asilo de muchos turcos que huían de la crisis política en su país de finales de los años setenta y principios de los ochenta, de otro lado, empujaron al alza el número de entradas de ciudadanos de Turquía en la RFA. En 1980 superó las 200.000, aproximándose a la cifra récord alcanzada el año 1973 (Şen y Goldberg, 1994: 21).⁽⁹⁾

Estas entradas, unidas a la mayor fertilidad de las parejas turcas, explican el enorme incremento de la población turca residente en Alemania en la década de los setenta: entre 1971 y 1981 creció casi el 140%, situándose este último año en más de 1.500.000 personas (tabla 2.3).

Tabla 2.3

POBLACIÓN TURCA EN LA REPÚBLICA FEDERAL DE ALEMANIA. 1961-2001

| | Población turca | Tasa de crecimiento (%) |
|------|-----------------|-------------------------|
| 1961 | 6.800 | – |
| 1966 | 161.000 | 2.268 |
| 1971 | 652.800 | 305 |
| 1976 | 1.079.300 | 65 |
| 1981 | 1.546.300 | 43 |
| 1986 | 1.425.721 | –8 |
| 1991 | 1.779.586 | 25 |
| 1996 | 2.049.060 | 15 |
| 2001 | 1.947.938 | –5 |
| 2002 | 1.912.169 | –2 |

Fuentes: Şen y Goldberg, 1994: 15, y *Bericht der Beaufragten*, 2002: 424

(8) Véase, por ejemplo, el art. 19 de la Carta Social Europea de 1961, que Alemania ratificó en 1965.

(9) En 1980, año en el que se produjo el golpe de estado militar en Turquía, casi 58.000 ciudadanos de este país solicitaron asilo en la RFA. El 54% de todas las solicitudes de asilo de aquel año habían sido presentadas por turcos (Statistisches Bundesamt, 2002b: 66).

El moderado impacto de la Ley de Promoción del Retorno y sus efectos contraproducentes

La reducción de 18 a 16 años en la edad de los hijos de los trabajadores extranjeros con derecho a entrar en Alemania, aprobada en diciembre de 1981, se interpretó como un endurecimiento de la política de extranjería, pero es dudoso que esta modificación restrictiva influyera decisivamente en la reducción del flujo inmigratorio turco registrada a partir de 1983. El principal factor reside probablemente en la Ley de Promoción del Retorno, promulgada ese mismo año por el gobierno de la Unión Cristiano-Demócrata / Unión Cristiano-Social (CDU/CSU) que se formó tras la derrota del gobierno socialdemócrata-liberal de Helmut Schmidt en una moción de censura constructiva. La norma del primer gobierno de Helmut Kohl establecía que los yugoslavos, turcos, españoles, portugueses, marroquíes, tunecinos y coreanos que regresaran a sus países entre el 31 de octubre de 1983 y el 30 de septiembre de 1984 podrían beneficiarse de una ayuda de 10.500 marcos, a los que se añadirían 1.500 marcos por cada niño.⁽¹⁰⁾ La ley, duramente criticada por la oposición y los sindicatos, preveía asimismo la inmediata restitución de la parte correspondiente al empleo de las cotizaciones realizadas para la prestación de jubilación. Los retornados renunciaban así a reivindicar una pensión de jubilación a la seguridad social alemana y se comprometían a retornar con toda su familia a Turquía, sin posibilidad de regresar a Alemania. La oferta tuvo seguramente una aceptación más limitada de la esperada por el gobierno. De los casi 1.600.000 turcos que residían en 1982 en la RFA, menos de 250.000 regresaron a Turquía. No obstante, ello contribuyó a que 1983 fuera el primer año desde la firma del acuerdo de reclutamiento de 1961 con una tasa de crecimiento negativa de la población turca en Alemania Occidental (Şen y Goldberg, 1994: 23-24).

Aunque en 1980 aproximadamente el 40% de los turcos residentes en Alemania deseaba regresar a su país, para muchos trabajadores turcos el incentivo económico previsto en la Ley de Promoción del Retorno no compensaba el riesgo de su reintegración en la economía turca. Y es que ni siquiera la estrategia de retorno más prometidora, las sociedades laborales,

(10) Estas cantidades corresponden aproximadamente a 6.600 euros y 950 euros del año 2000.

respondía a las expectativas puestas en ella. La selección equivocada de proyectos y regiones para invertir, así como las dificultades para obtener créditos y la escasez de personal experto en gestión, limitaron la viabilidad de estas empresas. En 1993 sólo subsistía el 20% de las sociedades existentes diez años antes. Para entonces, aproximadamente cuatro de cada cinco turcos residentes en la RFA declaraban su voluntad de permanecer indefinidamente en este país (Şen, 1993: 23-25).

Es cierto que en estos años la Turquía que muchos de ellos dejaron atrás en los años sesenta se ha transformado significativamente. La política económica de sustitución de las importaciones fue remplazada al comienzo de la década de los ochenta por medidas orientadas hacia la exportación, un cambio que ha impulsado el desarrollo del sector secundario y terciario (que a finales de los años noventa daban empleo al 23% y al 35% de la población activa, respectivamente). Esta transformación ha venido de la mano de cambios demográficos (transición hacia un régimen de baja mortalidad y moderada fertilidad) y sociales. Así, aproximadamente un 60% de los turcos viven en ciudades de más de 20.000 habitantes (porcentaje ligeramente más alto al correspondiente en la actual Alemania). Pero Turquía sigue siendo un país con grandes desequilibrios regionales que impulsan migraciones internas, con todos los conocidos problemas que éstas conllevan; un país rodeado de otros con inestabilidad política, lo cual lo convierte en destino de inmigración política;⁽¹¹⁾ un país con una tasa de paro real difícil de valorar, toda vez que el peso de la economía sumergida se estima superior al 50% del PIB (Sanz, 2002), con índices de desempleo juvenil muy preocupantes (el 80% de los desempleados contaban menos de 35 años), con una tasa muy baja de incorporación de la mujer al mercado de trabajo (en torno al 33%, pero sólo del 17% en las ciudades) y un sector público inflado e ineficiente; un país, finalmente, con notables desequilibrios macroeconómicos que se reflejan, entre otras magnitudes, en altísimos índices de inflación (durante la década de los noventa alcanzaron una media anual del 76%) que llevan a no pocos varones jóvenes a seguir buscando mejor

(11) Unos 300.000 iraníes inmigraron a Turquía a principios de los años ochenta huyendo del nuevo régimen iraní y la posterior guerra entre Irán e Iraq. Turquía se convirtió asimismo en el destino de varias decenas de miles de ciudadanos iraquíes en busca de asilo político. Algunos años después, en torno a 400.000 turcos étnicos procedentes de Bulgaria engrosaron las filas de la inmigración a Turquía. A ellos se añadirían más tarde cerca de 25.000 musulmanes bosnios (Zentrum für Türkeistudien, 1999: 12).

futuro en el extranjero, y especialmente en Arabia Saudí y los países de la Comunidad de Estados Independientes (Zentrum für Türkeistudien, 1999: 5-22).

A pesar de que durante los años noventa aproximadamente una media anual de 40.000 turcos residentes en Alemania han retornado a Turquía, el signo del saldo neto migratorio sigue siendo positivo. Así pues, si bien la inmigración laboral turca es exigua desde 1973, el proceso de reunificación familiar se completó a lo largo de la década de los ochenta y las medidas de control de las solicitudes de asilo político se endurecieron en los primeros noventa, el número de ciudadanos turcos que han cruzado en los últimos años las fronteras alemanas con el objetivo de instalarse siquiera temporalmente en este país supera al de los que salen. El grueso de la inmigración más reciente se produce como consecuencia de la formación de nuevas familias, es decir, de la tendencia de muchos jóvenes turcos a elegir su pareja de entre su círculo de conocidos residentes en Turquía (Zentrum für Türkeistudien, 1999: 1, 16-17).

En el quicio entre los siglos XX y XXI, cerca de 3,5 millones de turcos (en torno al 5% de la población turca) residían en el extranjero. Con más de dos millones de ellos en su territorio, la RFA agrupaba al 61% y representaba, después de Turquía, el país en el que actualmente reside el grupo más numeroso de ciudadanos turcos.

Estructura demográfica y distribución geográfica actuales de los inmigrantes turcos en Alemania

La demanda específica de mano de obra para el sector secundario que presentaba la economía alemana de los años sesenta, y los arreglos institucionales y sociales que fueron gestándose en torno a las estrategias de reclutamiento de inmigrantes explican el carácter predominantemente masculino de la primera ola de inmigración turca a Alemania. En 1975, un par de años después de establecido el paro de reclutamiento de trabajadores inmigrantes, todavía el 64% de ciudadanos turcos residentes en la RFA eran hombres. La feminización de la inmigración que se produjo progresivamente a partir de entonces como consecuencia de la reunificación familiar no ha conseguido equilibrar la proporción entre hombres y mujeres turcos residentes en Alemania al nivel de Turquía, y mucho menos al de la RFA. A finales de 2002,

por cada 100 mujeres inmigrantes turcas había 117 hombres; en Turquía se contaban 102 hombres por cada 100 mujeres, y en Alemania, 96.⁽¹²⁾

Así pues, desde la perspectiva demográfica, la población de *Gastarbeiter* turcos se fue transformando a partir de mediados de los setenta en una población de inmigrantes, con una estructura más parecida a la de la población alemana. Comparando la actual distribución por edades de la población turca residente en la RFA con el conjunto de la población alemana, salta a la vista que los inmigrantes turcos aportan cohortes jóvenes más numerosas, y viejas menos copiosas. Hoy día, la aportación demográfica de los turcos contrapesa moderadamente el envejecimiento de la población alemana. Especialmente notable es la diferencia de peso del grupo de mayor edad: el porcentaje de habitantes de 65 y más años en la RFA casi cuadruplica el de mayores entre los inmigrantes turcos. Los datos apuntan, sin embargo, hacia un progresivo envejecimiento del colectivo turco. De hecho, la tasa de crecimiento de los turcos que engrosan los grupos de edad anteriores a los 65 años es más alta que la correspondiente de los alemanes. Esta evolución preocupa a los expertos, que anticipan unas necesidades de cuidado durante la vejez, hasta ahora apenas contempladas por el estado (ZfT-Aktuell 76, 1999; Zentrum für Türkeistudien, 2002: 165-174).

Tabla 2.4

POBLACIÓN TURCA EN ALEMANIA POR GRUPOS DE EDAD. 31-12-2002

| | Total | % sobre el total de población turca | % de población en Alemania por grupos de edad |
|-----------------|------------------|-------------------------------------|---|
| Menos de 6 años | 125.258 | 6,6 | 5,7 |
| 6-14 años | 317.265 | 16,6 | 9,8 |
| 15-24 años | 324.205 | 17,0 | 11,3 |
| 25-44 años | 703.162 | 36,7 | 30,7 |
| 45-59 años | 266.203 | 13,9 | 18,9 |
| 60-64 años | 95.857 | 5,0 | 6,7 |
| 65 años y más | 80.219 | 4,2 | 16,6 |
| Total | 1.912.169 | 100,0 | 100,0 |

Fuente: Statistisches Bundesamt (en respuesta a una solicitud de información específica).

(12) Los datos correspondientes a Turquía y Alemania se refieren al 31 de diciembre de 1999 y están recogidos en *The Economist*, 2001: 142 y 218.

Los inmigrantes turcos se reparten desigualmente por todo el territorio alemán. Renania del Norte-Westfalia es el *Land* que concentra mayor número de turcos (34%). En los territorios de esta región y de Baden-Wurtemberg, Baviera y Hesse vivían en 2002 tres de cada cuatro inmigrantes turcos. En cambio, no llegaban a 1% los que habitaban en los cinco nuevos *Länder* que integran la RFA desde 1991. La presencia de turcos se hace, por otra parte, muy visible en las ciudades hanseáticas de Brema y Hamburgo, donde el porcentaje de gente de esta nacionalidad se situaba en aquel año en 4,6% y 3,6%, respectivamente. En todo caso, con casi 123.000 residentes turcos, Berlín es la ciudad (coincidente con un *Land*) que reúne al mayor número absoluto de estos inmigrantes (tabla 2.5). Otras ciudades con gran concurrencia de inmigrantes turcos son Colonia, Hamburgo y Duisburgo, con más de 80.000, 60.000 y 50.000, respectivamente.

Tabla 2.5

CIUDADANOS TURCOS RESIDENTES EN LA RFA POR LÄNDER. 31-12-2002^(*)

| | Total | % |
|-----------------------------|------------------|--------------|
| Baden-Wurtemberg | 322.849 | 17,1 |
| Baviera | 245.062 | 13,0 |
| Berlín ⁽¹⁾ | 122.744 | 6,5 |
| Brandeburgo | 2.538 | 0,1 |
| Brema | 30.278 | 1,6 |
| Hamburgo ⁽¹⁾ | 61.899 | 3,3 |
| Hesse | 203.525 | 10,8 |
| Mecklemburgo-Pomerania | 1.856 | 0,1 |
| Baja Sajonia | 122.274 | 6,4 |
| Renania del Norte-Westfalia | 638.322 | 33,8 |
| Renania-Palatinado | 74.777 | 4,0 |
| Sarre | 14.352 | 0,8 |
| Sajonia | 4.314 | 0,2 |
| Sajonia-Anhalt | 2.414 | 0,1 |
| Schleswig-Holstein | 38.121 | 2,0 |
| Turingia | 1.982 | 0,1 |
| Total | 1.887.307 | 100,0 |

(*) Datos del AZR (Registro Central de Extranjeros).

(1) Valoración del padrón (*Melderegister*). El recurso a estos dos tipos de fuentes explica la ligera desviación del número total de inmigrantes turcos (1.887.307) respecto a la cifra proporcionada en la tabla 2.1.

Fuente: Statistisches Bundesamt (en respuesta a una solicitud de información específica).

2.2. Marco institucional y políticas de inmigración en Alemania

La definición étnica de la nación y la ciudadanía hasta el final del siglo xx

«Alemania no es un país de inmigración» (*Deutschland ist kein Einwanderungsland*). A lo largo del siglo xx, la clase política y la sociedad alemanas se han aferrado con obstinación a esta máxima, a pesar de que durante la segunda mitad del mismo más de 30 millones de inmigrantes han entrado en el país. De ellos, algo más de siete millones son los extranjeros que hoy residen en él, a los que nos hemos referido al comienzo de este capítulo.

Definitivamente, Alemania no es un país de inmigración en sentido clásico, como Estados Unidos, Canadá o Australia; es decir, no ha recurrido a estrategias inmigratorias para repoblar su territorio. La manera en la que la sociedad alemana ha reaccionado a la masiva inmigración internacional de las últimas cinco décadas y la plasmación de esta reacción en el marco legislativo sugieren una tendencia, tanto entre la población como entre la clase política, a mantenerse dentro de la visión tradicional que considera Alemania como un país de ciudadanos pertenecientes a una comunidad «de sangre» o étnica. En ese contexto que ha perdurado hasta el final del siglo xx, ni el discurso del asimilacionismo ni el del multiculturalismo han tenido fácil arraigo.

De acuerdo con la Ley de Nacionalidad de 1913 (*Reichs- und Staatsangehörigkeitsgesetz*), que, con enmiendas parciales, se ha mantenido vigente hasta el año 2000 el ciudadano alemán era sólo aquel que tenía ancestros alemanes, es decir, que pudiera demostrar una determinada procedencia étnica. Arquetipo del *ius sanguinis*, el Imperio Alemán fundado en 1871 intentaba con esta ley mantener la homogeneidad nacional; un intento que, más de un siglo después, habría marcado, según algunos críticos, el proceso de reunificación de Alemania. El lema más paradigmático de este proceso, «lo que forma un conjunto, se suelda» (*Es wächst zusammen, was zusammen gehört*), ha reforzado simbólicamente

el monoculturalismo, «volviendo la espalda» a los extranjeros residentes en la nueva RFA, argumenta el premio Nobel de Literatura Günter Grass (1991). Para la mayoría de los alemanes, sin embargo, ese lema parecía responder a profundos sentimientos colectivos que, aunque arraigados en la historia, no son incompatibles con las tradiciones del estado de derecho y las diversas variantes del liberalismo alemán que se han desarrollado durante dos siglos.⁽¹³⁾

En los primeros años del siglo XXI parece, sin embargo, que políticos y ciudadanos han acabado aceptando una evidencia indudable: con 7,3 millones de extranjeros legales (más de un millón y medio de ellos, nacidos en Alemania), un 8,9% de la población total, se impone el hecho de que la sociedad alemana está integrada por una cantidad muy significativa de inmigrantes. Junto con Luxemburgo, Austria y Bélgica, Alemania se sitúa a la cabeza de los países de la UE con tasas más altas de población extranjera. Si a esos 7,3 millones se añaden 3,2 millones de inmigrantes de origen étnico alemán (que mantienen otra nacionalidad) y en torno a un millón de extranjeros naturalizados, el porcentaje asciende a casi el 12% (*Bericht «Zuwanderung», 2001: 14*).

Aunque el 1 de enero de 1991 entró en vigor una ley de extranjería, impulsada por el gobierno de Kohl, que abría vías a la naturalización de extranjeros que cumplieran determinadas condiciones de residencia, económicas, legales, etc., la Ley de Ciudadanía de 1913 ha formado parte del ordenamiento jurídico de la RFA hasta el año 2000. El gobierno federal de coalición entre socialdemócratas y verdes formado en 1998 consiguió finalmente modificar la definición oficial de la situación según la cual Alemania no era un país de inmigración. En el acuerdo de coalición, el SPD y Los Verdes reconocían que un proceso de inmigración irreversible había tenido lugar, al tiempo que se pronunciaban a favor de la integración de los inmigrantes (Heckmann, 2003: 54-55). La oposición

(13) Grass vincula incluso la reunificación de Alemania con el aumento de la «xenofobia» o el «odio al extranjero». Según este autor (1991), con la euforia de la reunificación, los alemanes habrían perdido aquel sentimiento de culpa por la guerra y el genocidio por ellos provocados, gracias al cual habrían logrado desarrollar el tipo de sociedad, economía y política de Alemania Occidental durante medio siglo. En el fondo de este debate laten las diferencias sobre lo que constituye una comunidad política. Si ésta puede ser reducida a una comunidad organizada en torno a unas normas constitucionales o no, ha sido una cuestión muy discutida en Alemania.

cristiano-demócrata percibió la inquietud que entre determinados sectores sociales había suscitado la intención del gobierno de conceder la ciudadanía alemana a todos los nacidos en la RFA y reconocer la doble nacionalidad bajo determinadas circunstancias, y decidió organizar una incisiva campaña electoral en las elecciones al *Land* Hesse de febrero de 1999. Su candidato a la presidencia de este *Land*, Roland Koch, puso en marcha una iniciativa de recogida de firmas contra la doble nacionalidad, gracias a la cual parece que la CDU logró desbancar a sus rivales políticos de este feudo del SPD. El gobierno rojiverde encabezado por Schröder se vio así forzado a restringir algunas de las condiciones establecidas en su proyecto legislativo inicial.

La nueva Ley de Ciudadanía, vigente desde enero de 2000, establece que los niños nacidos en Alemania cuyo padre o cuya madre resida legalmente durante ocho o más años en el país adquieren (automáticamente) la nacionalidad alemana, mientras reconoce también el derecho a aquellos niños menores de diez años en la fecha de entrada en vigor de la ley, nacidos en Alemania o inmigrados con sus padres. Asimismo simplifica la obtención de la nacionalidad alemana para los extranjeros adultos, al hacerla depender de una residencia legal de ocho años en territorio alemán. La ley introduce, por tanto, el *ius soli*, pero sujeto a condiciones de residencia más estrictas que las establecidas en otras legislaciones europeas. Por lo demás, los niños alemanes de padres extranjeros están obligados a optar por mantener la nacionalidad alemana o asumir la de sus padres entre los 18 y 23 años.

A esta negativa a permitir la doble nacionalidad de los mayores de edad y los adultos naturalizados subyace la voluntad de resaltar la importancia del compromiso moral de un ciudadano con *la* comunidad política en la que quiere participar, por la que desea sentirse protegido y ante la que se siente responsable, quizá hasta el punto de defenderla y representarla en un conflicto internacional. Pero ello, junto al privilegio que obtienen los extranjeros alemanes en sentido étnico (*Statusdeutsche*) respecto al resto de extranjeros, ha motivado, desde otros puntos de vista, críticas importantes a esta nueva ley que, estrictamente, da por superado el secular principio jurídico del *ius sanguinis* (Krizan, 2000).

La combinación de una política de fronteras cerradas con generosidad en la concesión de asilo

Probablemente el rechazo de los alemanes a definirse como país de inmigración ha inhibido la formulación de proyectos políticos con voluntad de integrar las diferentes vertientes del problema inmigratorio. En su lugar, hasta los años noventa se fueron aprobando normas administrativas *ad hoc*, referidas a determinados grupos de inmigrantes o aspectos específicos del problema (como el asilo), que acentuaban el carácter fragmentario e intrincado de la legislación sobre extranjería. La vigencia desde 1973 del paro de reclutamiento de trabajadores de países no integrados en la UE, cortocircuitada puntualmente por demandas de mano de obra específicas que exigían la aprobación de normas extraordinarias,⁽¹⁴⁾ formaba parte de ese discurso oficial que negaba la condición de país de inmigración de Alemania.

Los gobiernos alemanes que promovieron el reclutamiento de *Gastarbeiter* a partir de mediados de la década de los cincuenta apenas prestaron inicialmente atención a la dimensión política del fenómeno que estaban creando. Concebían el déficit de mano de obra como un problema económico cuya solución era necesaria para mantener el poderoso crecimiento de la economía, que ya se iba conociendo internacionalmente como el «milagro económico alemán». Compartían, pues, los objetivos de los empresarios que, en su órgano de comunicación corporativa, el «*Bundesarbeitsblatt*», habían declarado:

«Los empleadores contratan extranjeros porque no encuentran mano de obra en el propio país para ocupar los puestos libres... Ningún empleador alemán recluta extranjeros para hacer así políticas de formación o de desarrollo. Le interesa fundamentalmente la mano de obra y lo que ésta es capaz de rendir en el proceso de producción empresarial» (citado en: Bayaz, 2000: 3).

Sólo en diciembre de 1979, cuando el porcentaje de población extranjera rondaba ya el 7% (aproximadamente seis puntos más que en 1961), se creó un puesto específico para abordar las cuestiones relacionadas con los tra-

(14) Por ejemplo, en el año 2000 se concedieron 342.000 permisos de trabajo en virtud de un decreto de excepción del paro de contratación de 1973. La mayor parte de ellos fueron asignados a trabajadores del campo cuya estancia se fijaba en un máximo de 90 días (Bericht «Zuwanderung», 2001: 16).

bajadores inmigrantes: el Comisionado del Gobierno Federal para la Integración de los Trabajadores Extranjeros y sus Familiares (*Beauftragte der Bundesregierung für die Integration der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen*). Para entonces ya estaba surgiendo un nuevo fenómeno que marcaría el problema de la inmigración a Alemania durante las dos siguientes décadas: el crecimiento del número de solicitudes de asilo.

La terrible experiencia de la dictadura nacionalsocialista y la Segunda Guerra Mundial indujo a los líderes políticos de la RFA postbélica a establecer, junto al principio ya mencionado del *ius sanguinis* con la consiguiente definición étnica de la ciudadanía y la nacionalidad, el contrapunto del diseño de una política y un discurso público de solidaridad con las víctimas de la opresión política en otras partes del mundo. Al amparo del artículo 16 de la Ley Fundamental de 1949 (*Grundgesetz*), quienes pudieran demostrar su condición de perseguidos políticos (circunstancia a menudo de difícil comprobación) tenían derecho a obtener asilo en la RFA. Hasta mediados de los años setenta fueron pocas las personas que hicieron valer este derecho constitucionalmente reconocido, la mayoría de ellas, disidentes de los gobiernos comunistas europeos. En 1976, por primera vez, se registraron más de 10.000 solicitudes de asilo. Cuatro años después, en 1980, se presentaron casi 108.000 solicitudes, buena parte de ellas por ciudadanos turcos que abandonaban su país tras el golpe de estado militar del momento.

El gobierno federal puso entonces en marcha un programa de medidas restrictivas de entrada a la RFA y recortes de prestaciones sociales para los solicitantes de asilo que, al parecer, lograron reducir sustancialmente el flujo durante algunos años.⁽¹⁵⁾ Pero en la segunda mitad de los años ochenta se produjo otro repunte, circunstancia que supieron aprovechar partidos de extrema derecha, como *Die Republikaner* o la *Deutsche Volksunion* (DVU), para adquirir mayor presencia en la escena electoral.⁽¹⁶⁾ Nuevas medidas

(15) Por ejemplo, la reintroducción del visado obligatorio para los procedentes de Turquía y algunos países africanos y asiáticos, la prohibición de aceptar trabajos durante los primeros doce meses del proceso de tramitación de la solicitud de asilo, la supresión de la ayuda económica por hijos a cargo y la sustitución de algunas prestaciones en dinero por prestaciones en especie (Statistisches Bundesamt, 2001: 112-113).

(16) Entre 1986 y 1989, *Die Republikaner* lograron algunos éxitos en elecciones municipales, regionales y europeas. En 1989 consiguieron el 7,5% de los votos al parlamento regional de Berlín con el lema electoral: «El bote está lleno. Fin al engaño del asilo». En cuanto a la DVU, en 1987 alcanzó representación municipal en el ayuntamiento de Brema. En años sucesivos consiguió superar la barrera electoral del 5% en algunas elecciones municipales y regionales.

gubernamentales, entre ellas la drástica reducción de aprobación de solicitudes de asilo,⁽¹⁷⁾ tuvieron un escaso efecto disuasivo sobre quienes huían del colapso económico en la Europa del Este, la guerra civil en la antigua Yugoslavia y la pobreza en el tercer mundo. En 1989 se alcanzó un nuevo récord de 121.000 solicitantes de asilo, cifra que siguió incrementándose aceleradamente hasta alcanzar los 438.000 en 1992 (tabla 2.6).

Pese a la vigencia del cierre de fronteras y la aplicación de todas estas medidas restrictivas del asilo, el descenso del porcentaje de la población extranjera sobre la población total que se produjo cuando en 1991 la RFA reunificada vio crecer su población en 17 millones (de 8,4% en 1990 a 7,3% en 1991), no logró mantenerse. Si en 1991 se situaba en 7,3%, en 1993 ya ascendía al 8,5%, y en 1999 rozaba el 9% (Statistisches Bundesamt, 2001: 10).

Tabla 2.6

| SOLICITUDES DE ASILO Y SOLICITANTES RECONOCIDOS. 1972-2001 | | |
|---|----------------------|--------------------------|
| | Solicitudes de asilo | Solicitantes reconocidos |
| 1972 | 5.289 | 2.844 |
| 1976 | 11.123 | 2.654 |
| 1980 | 107.818 | 12.783 |
| 1984 | 35.278 | 6.566 |
| 1988 | 103.076 | 7.621 |
| 1992 | 438.191 | 9.189 |
| 1996 | 116.367 | 14.389 |
| 2000 | 78.564 | – |
| 2001 | 88.287 | – |

Fuentes: Statistisches Bundesamt, 2001: 113 y Statistisches Bundesamt, 2002: 66.

Cambios legislativos en los años noventa: las leyes de extranjería, asilo e inmigración

Uno de los asuntos pendientes a los que se enfrentaba la Alemania reunificada surgida un par de años tras la caída del muro de Berlín consis-

(17) En 1972, cuando las solicitudes de asilo superaban ligeramente las 5.000, la cuota de reconocimiento alcanzaba el 40%. En 1982, el porcentaje correspondiente se situaba en el 7%, y en 1992, en el 4% (Statistisches Bundesamt, 2001: 113).

tía en la reforma y racionalización de su derecho de extranjería. A este respecto se habían ido cristalizando dos posiciones: por una parte, los sindicatos, las organizaciones sociales, las iglesias y la oposición, así como una parte de los liberales del FDP (que participaba en el gobierno de coalición dirigido por Kohl), declaraban la necesidad de mejorar la situación jurídica de los extranjeros residentes en Alemania y promover su «integración»; por otra parte, la CSU y el grueso de su partido-hermano, la CDU, con el ministro del Interior a la cabeza, defendían la conveniencia de reducir el número de inmigrantes, limitar la reunificación familiar e incentivar el retorno.

El último gobierno de la RFA postbélica aprobó en julio de 1990 un proyecto de ley de extranjería cuya elaboración respondía a la voluntad de alcanzar un compromiso entre las posiciones de los dos partidos coaligados, la CDU/CSU y el FDP. Introducía este proyecto novedades en cuanto al status de residencia de los extranjeros. Distinguía cuatro categorías: permiso de residencia (*Aufenthaltserlaubnis*) temporal y permanente, habilitación de residencia (*Aufenthaltsberechtigung*), concesión de residencia (*Aufenthaltsbewilligung*) y autorización de residencia (*Aufenthaltsbefugnis*). El permiso de residencia temporal se concedía por un año, prorrogable a dos más. El permanente estaba destinado a quienes justificaran al menos cinco años de permiso temporal, bajo la condición de que manejaran la lengua alemana y dispusieran de una vivienda con suficiente espacio para albergar a sus familias. La habilitación de residencia se convirtió en la figura más segura, toda vez que no limitaba el lugar de residencia y circunscribía sustancialmente el riesgo de deportación. La concesión de residencia estaba prevista para inmigrantes con voluntad de residir un período de tiempo limitado (por ejemplo, estudiantes), mientras que la autorización de residencia se ligaba a motivos humanitarios.

Desde el punto de vista de los intereses de los inmigrantes, una de las ventajas de la nueva legislación residía en el reconocimiento a los esposos de los trabajadores de un derecho de residencia independiente, siempre que se dieran determinadas condiciones, entre ellas, haber cumplido al menos cuatro años de matrimonio. Este hecho suponía un avance importante en la protección de viudas y divorciadas. Asimismo, la norma afirmaba el dere-

cho de ciudadanía a los jóvenes que pudieran probar la residencia legal durante ocho años o la visita a la escuela durante seis años en la RFA, así como a otros extranjeros que residieran legalmente como mínimo 15 años en Alemania, siempre que demostraran su capacidad de sostenerse económicamente, no hubieran sido condenados por actos delictivos, declararan respetar el orden constitucional y renunciaran a su nacionalidad de origen.

No obstante estas mejoras respecto a la legislación previa, en general el proyecto de ley de extranjería no fue acogido con satisfacción por el «tercer sector» relacionado con la inmigración, compuesto, sobre todo, por organizaciones de inmigrantes, asociaciones religiosas y algunos colectivos de izquierda. Convocaron manifestaciones que reunieron a algunas decenas de miles de personas, sin poder evitar que la ley entrara en vigor el 1 de enero de 1991.

Entre los principales motivos de descontento de estas organizaciones figuraba la prohibición de la doble nacionalidad. En junio de 1993, una encuesta representativa entre extranjeros de cinco de los países suscriptores de acuerdos de reclutamiento en los años sesenta puso de manifiesto que algo más de la mitad estaban interesados en la ciudadanía alemana, pero tres cuartas partes de estos extranjeros no querían renunciar a su antigua ciudadanía (Şen y Goldberg, 1994: 51), quizá porque consideraban que pertenecían a ambas comunidades políticas, o tal vez porque no lograban discernir en cuál de ellas se sentían menos marginales.

La voluntad del estado alemán de limitar los casos de doble nacionalidad para evitar lo que en el discurso público se refiere con el término de «conflictos de lealtades» ha inhibido las solicitudes de naturalización. No obstante, el número de naturalizados ha aumentado considerablemente en la década de los noventa. Con casi 425.000 nacionalizados a finales del año 2000, los turcos representan el grupo más numeroso de extranjeros que han adquirido la ciudadanía alemana (tabla 2.7).

En cuanto al asilo, en diciembre de 1992 los principales partidos del arco parlamentario (los cristianodemócratas de la CDU/CSU, los socialdemócratas del SPD y los liberales del FDP) firmaron un acuerdo para reformar el artículo 16 de la Ley Fundamental, de forma que permitiera una

Tabla 2.7

| EVOLUCIÓN DE INMIGRANTES TURCOS NATURALIZADOS ALEMANES | |
|---|----------------|
| 1972-1977 | 1.590 |
| 1978-1983 | 2.995 |
| 1984-1989 | 7.995 |
| 1990-1995 | 77.023 |
| 1996-2000 | 334.910 |
| Total | 424.513 |

Fuente: Cifras calculadas a partir de los datos recogidos en www.destatis.de.

interpretación un poco más restrictiva de la misma. Con el argumento de la necesidad de evitar la tergiversación de la figura del asilo y garantizar la protección de las verdaderas víctimas de la persecución política, los partidos acordaron que no podrían hacer valer el derecho al asilo en Alemania quienes llegaran desde estados de la UE o «terceros estados seguros» (estados que respetaran la Convención de Refugiados de Ginebra y la Convención Europea de Derechos Humanos). Puesto que todos los estados con los que limita la RFA son considerados estados «seguros», la entrada a Alemania por vía terrestre inhabilita para solicitar asilo.

Esta enmienda constitucional preparó el camino a la elaboración de una nueva Ley de Asilo, aprobada también en 1993, que, entre otros preceptos, preveía la exclusión del procedimiento de asilo de los refugiados procedentes de países en guerra. A partir de entonces, el número de solicitudes de asilo comenzó a reducirse hasta quedar desde 1998 por debajo de los 100.000.⁽¹⁸⁾ Si en los años noventa la mayoría de los solicitantes procedían de Europa (especialmente los estados de la antigua Yugoslavia y Turquía), en los últimos años el peso relativo de los europeos ha decrecido a favor de los procedentes de países de Asia (a la cabeza de los cuales se sitúa, desde 1996, Iraq) (Statistisches Bundesamt, 2002: 66).

Amortiguada efectivamente la demanda de asilo, el tema de la inmigración no tardó en resurgir en el debate público alemán, si bien desde una nueva perspectiva. En febrero del año 2000, el canciller Schröder anunció la

(18) En 1993 se estableció un contingente anual de 225.000 personas; en el año 2000 se redujo a 100.000.

introducción de una «carta verde» (permiso de trabajo y residencia) para reclutar a especialistas de las tecnologías de la información. Unos meses más tarde, el gobierno acordó conceder esta invitación a 10.000 expertos en informática, que vendrían con permisos de residencia iniciales de cinco años. Esta propuesta suponía una reorientación del debate sobre la inmigración, toda vez que no implicaba un esfuerzo por limitar la entrada de extranjeros, sino una estrategia para promoverla (*Bericht «Zuwanderung»*, 2001: 12). El anuncio de Schröder ponía de manifiesto que, a pesar de que la tasa de desempleo en la RFA alcanzaba el 10% de la población activa, existía una demanda insatisfecha de mano de obra, al menos en algunos sectores.⁽¹⁹⁾

Por su parte, los empresarios alemanes demandaban que la apertura del mercado de trabajo no se limitara al sector de las nuevas tecnologías, sino que afectara también a sectores demandantes de mano de obra menos cualificada (entre ellos, industria del metal y servicios sanitarios). Presionaban asimismo a favor de una política de inmigración más generosa que pusiera fin al recurso de medidas excepcionales para contratar mano de obra que, desde la parada de reclutamiento de 1973, habían regulado la incorporación temporal de extranjeros al mercado de trabajo alemán. Por otra parte, algunos hacían patente su preocupación por el envejecimiento demográfico de la sociedad alemana para sugerir las ventajas de la inmigración (quizá descuidando la circunstancia de que esa inmigración estaría sujeta, a su vez, a un proceso de envejecimiento).

En los medios de comunicación se discutió la conveniencia del modelo de cuotas. Éste dejó de parecer razonable porque el grueso de la inmigración a Alemania se basaba en esos momentos, formalmente, en derechos individuales (como el del asilo o la reunificación familiar), no susceptibles de contingentación, o en obligaciones derivadas de los acuerdos internacionales, como la Convención de Refugiados de Ginebra, la Convención Europea de Derechos Humanos o la libre circulación de personas dentro del espacio económico europeo (estados de la UE, Islandia, Liechtenstein y Noruega).

(19) Este desajuste se explica en parte porque algunos de estos puestos de trabajo libres requieren niveles de cualificación o movilidad espacial y profesional que no ofrecen los trabajadores nacionales en busca de empleo, y otros les resultan escasamente atractivos (*Bericht «Zuwanderung»*, 2001: 17).

Sin embargo, sobre la base del informe de la comisión independiente «Inmigración», establecida por el ministerio del Interior en el otoño del año 2000, y previa consulta con los partidos, el gobierno de Schröder dio luz verde a un proyecto de ley de inmigración en noviembre de 2001, que incluía algunos márgenes para una política de cuotas en la práctica. El amplio paquete legislativo fue aprobado en marzo de 2002 por ambas cámaras parlamentarias (el *Bundestag* y el *Bundesrat*). Tal como quedó lista para su publicación, la Ley de Inmigración (*Zuwanderungsgesetz*) derogaba la Ley de Extranjería de 1990, establecía una nueva regulación de la libertad de circulación y modificaba la normativa sobre derecho al asilo. De acuerdo con las demandas de un sector del empresariado alemán, la ley ponía fin a la inmigración laboral de carácter extraordinario y, aparte de la flexibilización del procedimiento de inmigración para determinados grupos especialmente demandados por el mercado de trabajo, abría vías para mano de obra de alta cualificación, licenciados y autónomos. Plasmaba así un cambio de perspectiva importante sobre la inmigración, en la medida en que partía del supuesto de que Alemania necesitaba inmigrantes, y especialmente inmigrantes que reunieran ciertas condiciones.

La Ley no satisfizo completamente ni a los inmigrantes, ni a los líderes de las organizaciones antes mencionadas, que hubieran deseado, además, mayores derechos de participación política en las elecciones. Pero, sobre todo, la Ley encontró una oposición frontal por el lado de los cristianodemócratas, que interpusieron un recurso ante el Tribunal Constitucional Federal alegando la aprobación ilegal de la Ley en el *Bundesrat*.⁽²⁰⁾ En diciembre de 2002, este tribunal dictó una sentencia a favor de los seis *Länder* gobernados por la CDU/CSU.

Además de poner en cuestión la legalidad formal de la norma, los cristianodemócratas objetaron su contenido con el argumento de que una economía como la alemana con un 10% de paro no podía permitirse acoger a más inmigrantes. En contra de esta tesis, Schröder y sus ministros argüían que la Ley contribuiría al aumento de la productividad económica y, en con-

(20) El Tribunal Constitucional declaró nula la ley al considerar que, en realidad, no había alcanzado la exigida mayoría de votos en el *Bundesrat*. El voto de Brandeburgo fue computado ilegalmente como favorable a la aprobación de la Ley, ya que dos de los cuatro representantes de este *Land* mantenían posiciones contrarias a la misma.

secuencia, a la creación de nuevos puestos de trabajo. En febrero de 2003, el *Bundesrat*, cámara en la que la CDU/CSU tenía en ese momento mayoría, se manifestó contrario al nuevo proyecto presentado por el gobierno porque sólo introducía leves modificaciones de carácter formal respecto al anterior.

La presentación de un proyecto prácticamente idéntico a la Ley invalidada por el Tribunal Constitucional ha ofrecido al partido conservador la oportunidad de recuperar las mismas críticas que formuló anteriormente. Se refieren éstas a la necesidad de: 1) limitar la inmigración a los trabajadores altamente cualificados, a quienes se les concedería permisos de residencia temporales, inicialmente de cinco años; 2) restringir la inmigración de familiares, reduciendo la edad de los niños a los que se reconoce este derecho a 10 años; 3) aumentar el nivel de exigencia de conocimiento del idioma en los cursos de integración y reforzar la exigencia de participación en ellos reclamando a los inmigrantes 1.500 euros en el momento de la concesión del visado, la mitad de los cuales se les devolvería si superaran los cursos; 4) facilitar la expulsión de jóvenes delincuentes extranjeros; y 5) endurecer el derecho de ciudadanía de tal forma que los nacidos de padres extranjeros sólo adquieran la nacionalidad alemana cuando uno de los progenitores haya nacido en Alemania.⁽²¹⁾

Las diferencias entre los grandes partidos políticos alemanes acerca de cómo regular los flujos migratorios son, pues, notables. Mientras el SPD y Los Verdes (con el respaldo de sectores importantes de los liberales del FDP) favorecen medidas consistentes con la que consideran la verdadera identidad actual de Alemania como «país de inmigración», la CDU/CSU insiste en vigilar más rigurosamente el proceso migratorio. Como se desprende de las críticas formuladas por la oposición cristianodemócrata, las divergencias políticas no se circunscriben a la cuestión de cómo controlar quién entra en el país, sino que también alcanzan a la de cuánto y de qué forma integrar a los inmigrantes.

(21) Véase la nota de prensa del *Bundesrat* de 14 de febrero de 2003 (www.bundesrat.de).

El estado del bienestar, eje de la política de integración

La resistencia de la RFA a definirse como un país de inmigración explica el bajo perfil que en la toma de decisiones políticas han ocupado las medidas de integración específicas para inmigrantes. De hecho, durante muchos años la palabra «integración» tuvo escasa presencia en el discurso político. Las medidas adoptadas en relación con los inmigrantes eran referidas, globalmente, como «política de extranjería» (*Ausländerpolitik*). Sólo en los últimos años se ha impuesto la sustitución de este término por el de política de inmigración e integración (*Zuwanderungs- und Integrationspolitik*).

Ahora bien, como subraya Heckmann (2003), no cabe derivar de esa negación de una definición normativa (más que descriptiva) como país de inmigración la ausencia total de políticas efectivas de integración para la población extranjera residente en la RFA. Según este autor, las instituciones del estado del bienestar habrían provisto la principal vía de integración de los inmigrantes en la sociedad alemana. La inclusión formal en ellas se produjo ya en los años sesenta, cuando a través de acuerdos corporatistas se estableció que los *Gastarbeiter* fueran beneficiarios de las mismas prestaciones sanitarias, de desempleo, de accidentes laborales y de pensiones que los trabajadores autóctonos. Este tratamiento se extendió a los beneficios fiscales concedidos a las familias de inmigrantes con hijos, así como a las prestaciones por hijos a cargo.

El estado alemán tampoco ha establecido diferencias entre ciudadanos alemanes y no ciudadanos (con residencia legal estable en la RFA) a la hora de conceder préstamos para cursar estudios universitarios a los jóvenes, ni en la concesión de subsidios sociales sujetos a comprobación de medios de subsistencia (*Sozialhilfe*). De hecho, de esta modalidad de prestaciones sociales se beneficia más, en términos relativos, la población extranjera que la alemana. De los 2,76 millones de beneficiarios de tales subsidios en el año 2002, el 22% eran extranjeros. Mientras el 2,9% de los alemanes recibían tales prestaciones, el porcentaje correspondiente entre los extranjeros ascendía a 8,4% (Statistisches Bundesamt, 2003: 14-16).

Indicadores adicionales de esos esfuerzos gubernamentales por integrar socialmente a los inmigrantes vería Heckmann (2003: 59-65) en la par-

tipificación de éstos en programas de formación laboral continua, así como en el acceso no discriminatorio a los puestos que ofrece el mercado de trabajo (a excepción de la función pública, cuyo ejercicio se encuentra, con escasas excepciones, ligado a requisitos de ciudadanía). Otras vertientes de lo que se puede interpretar como un propósito integrador a través de las instituciones del estado de bienestar han consistido en la obligación de escolarización a partir de los siete años, con una oferta de clases intensivas de lengua alemana y, voluntariamente, de clases de lengua materna de asistencia voluntaria en horario extra-escolar.

Las autoridades alemanas optaron por extender los derechos sociales a los inmigrantes, aparentemente confiando en que esta política produjera una suerte de integración automática. Han dedicado, sin embargo, menos energías al diseño de políticas de integración tan importantes como la promoción del aprendizaje de la lengua alemana. A comienzos de los años setenta, el gobierno federal impulsó la creación de una federación que coordina la oferta de aproximadamente 500 institutos de enseñanza del alemán como lengua extranjera (*Sprachverband Deutsch für ausländische Arbeitnehmer*), destinada, en buena medida, a los trabajadores inmigrantes y sus familias (Jurado, 2000: 101). Sin embargo, a diferencia de los inmigrantes de origen étnico alemán, los extranjeros carecen de un derecho reconocido de participar en tales cursos, toda vez que su acceso depende de los medios materiales disponibles. El gobierno federal también apoya económicamente las consultorías para extranjeros (*Ausländersozialberatung*) que ofrecen las grandes organizaciones sociales de bienestar.⁽²²⁾ En el año 2001, el ministerio federal de trabajo disponía de unos 47 millones de euros para sufragar ambas iniciativas (*Bericht Zuwanderung*, 2001: 204-206). A estos gastos relacionados específicamente con la población extranjera habría que añadir los dedicados a financiar algunas campañas publicitarias gubernamentales, como las que en los últimos años se han lanzado a favor de la adquisición de la ciudadanía alemana o contra la xenofobia y el racismo.

(22) Entre ellas, AWO (*Arbeiterwohlfahrt*), Caritas, *Diakonisches Werk*, DPWV (*Der Paritätische Wohlfahrtsverband*), Cruz Roja Alemana y ZWST (*Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland*).

Semejantes esfuerzos financieros resultan insuficientes para algunos miembros del personal político y administrativo, entre los cuales destacan los comisionados para los asuntos de extranjería en los niveles federal, estatal y local.⁽²³⁾ La actual responsable federal de este cargo, Marieluise Beck (del partido Los Verdes), ha insistido en la necesidad de poner más medios a disposición de una integración que, a su juicio, debería ser entendida como «aceptación mutua», no como vía de una sola dirección o como asimilación.⁽²⁴⁾ El afán de algunos intelectuales y políticos de izquierdas en plantear la integración de los extranjeros como una experiencia de multi/interculturalidad, en la que el influjo debería ser recíproco,⁽²⁵⁾ choca, sin embargo, con las ideas de otros líderes de opinión más ligados a los partidos cristianodemócratas y a organizaciones conservadoras. Señalan éstos los perjuicios que un concepto laxo de integración ha reportado a la sociedad alemana y, como aquéllos, también reclaman un cambio en la estrategia política; pero hacia una «exigencia» o «presión integradora» resultante en la adaptación a los hábitos, reglas y pautas de conducta de la sociedad mayoritaria, en mayor o menor medida (Luft, 2002).

(23) Resulta significativo que los responsables que han ocupado el cargo de comisionados federales desde su creación hace veinticinco años proceden del SPD, el FDP y Los Verdes.

(24) Véase, por ejemplo, el discurso que Beck pronunció en octubre de 2000 en Munich: www.integrationsbeauftragte.de/amt/rede111000.htm.

(25) Conviene observar que estos propósitos, los de la multiculturalidad y la influencia recíproca, responden, en rigor, a lógicas distintas.

III. La acomodación de los turcos en la sociedad alemana

3.1. La integración económica de los inmigrantes turcos

El descenso de las tasas de actividad y ocupación

El porcentaje de activos sobre la población alemana y sobre la población extranjera residente en Alemania es en la actualidad muy similar. Aproximadamente la mitad de ambas poblaciones forma parte del mercado laboral, estando ocupada o parada. De los 40,1 millones de personas entre 15 y 65 años que tenían o buscaban un trabajo en abril de 1999, el 9% era de nacionalidad extranjera (porcentaje muy ligeramente superior al de la población extranjera sobre el total de población residente en Alemania).

Cuando se toma como base la población en edad de trabajar, el porcentaje de activos resulta más alto en la población alemana. En efecto, la tasa de actividad de los extranjeros, en general, y de los turcos, en particular, que a principios de los años ochenta era superior a la de los alemanes, ha experimentado una evolución a la baja. Mientras que los alemanes han visto aumentar en los últimos 20 años su tasa de actividad como consecuencia, sobre todo, de la creciente incorporación de la mujer al mercado de trabajo, entre los inmigrantes turcos ha decrecido de resultados de la inmigración de familiares inactivos. La tasa de actividad de las mujeres alemanas es más alta que la de las mujeres extranjeras, lo cual se refleja también en

un porcentaje más alto de mujeres dependientes de otros familiares (54% de las extranjeras frente al 36% de las alemanas). A finales de los años noventa, la tasa de actividad de los turcos se hallaba algo más de 10 puntos por debajo de la tasa de actividad de los alemanes (Hönekopp, 2000).⁽¹⁾

El porcentaje de activos alemanes supera en todos los grupos de edad hasta los sesenta años el porcentaje de activos extranjeros. A partir de esa edad se quiebra la tendencia. La participación de los extranjeros en la población activa de más edad es hoy día más alta que la de los alemanes, que tienden a jubilarse a edades más tempranas. Pero la ventaja de población activa que tienen los alemanes en los grupos de menos edad va a ir desapareciendo en los próximos años. Aunque la población extranjera total tiende a estabilizarse en número, el potencial de mano de obra extranjera va a crecer significativamente como consecuencia de la estructura de edad de esta población. Ello se explica porque, como vimos en el capítulo II, los grupos de edad de los menores de 15 años son entre los extranjeros, y especialmente los turcos, mucho más abultados. Este dato permite inferir que en los próximos años van a entrar en el mercado de trabajo proporcionalmente más extranjeros que alemanes (tabla 3.1).

Tabla 3.1

ESTRUCTURA POR EDADES DE LA POBLACIÓN: POBLACIÓN TOTAL RESIDENTE EN ALEMANIA, EXTRANJEROS Y TURCOS. 1997

| | <6 años | 6-15 años | <15 años | 15-18 años | 18-25 años | 25-45 años | 45-60 años | 60-65 años | >65 años |
|---------------------------------------|---------|-----------|----------|------------|------------|------------|------------|------------|----------|
| Población total residente en Alemania | 5,9 | 10,1 | 16,0 | 3,4 | 7,6 | 31,7 | 19,5 | 6,0 | 15,8 |
| Extranjeros | 7,9 | 11,2 | 19,1 | 4,0 | 13,0 | 39,5 | 17,5 | 3,0 | 3,8 |
| Turcos | 12,3 | 15,6 | 27,9 | 5,4 | 15,2 | 32,0 | 14,9 | 2,8 | 1,7 |

Fuente: Hönekopp, 2000.

De los 7.350.000 extranjeros que residían a finales de 1999 en la RFA, 2,9 millones estaban ocupados. En los últimos 25 años, la tasa de ocupación de los extranjeros se ha reducido significativamente: en 1975, el

(1) Esta pauta no se aplica, sin embargo, a todos los *Länder*. Así, en algunos del sur (Baviera y Baden-Württemberg), la tasa de actividad de los extranjeros es más alta que la de los alemanes (Statistisches Bundesamt, 2001: 71-75).

53% de éstos declaraba hallarse ocupado, en 1999 el porcentaje se situaba en el 39,5% (Statistisches Bundesamt, 2001: 70). Este descenso refleja el tipo de inmigración predominante desde que en 1973 se estableciera el paro de reclutamiento de los *Gastarbeiter*. La llegada de los familiares de trabajadores ha recompuesto la estructura de ocupación de los inmigrantes, asemejándola más a la de la sociedad alemana. En la actualidad, la tasa de empleo de los extranjeros es incluso algunos puntos inferior a la de los ciudadanos alemanes.

El descenso de la tasa de ocupación de extranjeros se observa con claridad entre la población turca residente en Alemania. En 1975, de los 1.077.100 turcos residentes en la RFA, aproximadamente 570.000 estaban ocupados; a finales de 1999 el número de ocupados aumentó casi un 40% (hasta 780.000)⁽²⁾, pero más lo hizo la población turca residente en Alemania, que se situaba ya en 2.053.564. El porcentaje de ocupados descendió, por tanto, del 53% al 38%. Aun así, los turcos siguen conformando el grupo más nutrido de ocupados extranjeros. Efectivamente, algo más de uno de cada cuatro de éstos (26,7%) procede de Turquía. El porcentaje es ligeramente superior cuando tomamos como base los cotizantes extranjeros a la seguridad social: el 29% de ellos son ciudadanos turcos (*Bericht der Beauftragten*, 2002, tabla 25). Anualmente ingresan en torno a 1.750 millones de euros a la Seguridad Social en concepto de contribuciones y pagan 4.250 millones de euros a través de los impuestos sobre la renta (Friedrich-Ebert Stiftung, 1998: 6).

La evolución de la ocupación por sectores también muestra un comportamiento distinto en la población alemana y en la población extranjera. Esta última se halla infrarrepresentada en el sector servicios y sobrerrepresentada en el sector manufacturero. Algo más de la mitad de los trabajadores turcos en Alemania trabaja en la industria (con mayor concentración en las grandes empresas); en cambio, los que extraen sus ingresos del comercio y de la construcción apenas superan, en conjunto, el 15% (Zentrum für Türkeistudien, 1999: 30). De acuerdo con datos sobre clasificación ocupa-

(2) Durante ese mismo período se redujo a la mitad el número de trabajadores españoles (de 131.000 a 65.000), mientras que el de los italianos aumentó sólo un 4% (de 323.000 a 338.000) (Statistisches Bundesamt, 2001: 70).

cional de abril de 1999, se aprecia el predominio de los trabajadores turcos en la minería, donde representan el 63,2% de todos los ocupados extranjeros, así como en la rama de producción y elaboración del metal (45%), del textil (38%) y de la limpieza (37%). En cambio, se hallaban muy por debajo de las cifras registradas para los extranjeros procedentes de países de la Unión Europea en profesiones del sector servicios (21% frente a 37%), donde su presencia resulta rara no sólo en los trabajos más cualificados (por ejemplo, en el ámbito administrativo, en el que representan el 14% de todos los extranjeros ocupados frente al 47% de extranjeros procedentes de la UE), sino también en algunos que exigen escasa cualificación (por ejemplo, en hoteles y restauración, sector en el que los ocupados turcos apenas representan el 11% de todos los ocupados extranjeros, mientras que los procedentes de países de la UE ascienden al 50%) (Statistisches Bundesamt, 2001: 76). Con todo, el sector público es el que más cerrado ha permanecido al empleo de extranjeros. Por ejemplo, sólo el 3,9% de los empleados en el servicio federal de correos son de nacionalidad distinta a la alemana, porcentaje casi igual al de los funcionarios extranjeros que trabajan en la administración local (Zentrum für Türkeistudien, 1999: 31).

Signos «positivos» de una trayectoria de integración a largo plazo

No obstante lo anterior, se observa que en los grupos de menor edad la distribución ocupacional se encuentra más diversificada. Trabajadores cualificados y empleados con mayor dominio de la lengua alemana, escasamente representados entre los turcos de más edad, adquieren entre los jóvenes mayor presencia; éste es un dato que los analistas interpretan como indicador de una «perspectiva esperanzadora» de un desarrollo socioeconómico más equilibrado de los hogares turcos (Sauer y Goldberg, 2001a: 52, tabla 16).

Significativo es también el gran aumento de los trabajadores turcos autónomos en los últimos veinte años. En 1985 había 22.000 autónomos turcos registrados; en 2000 se contabilizaban 59.500. Durante ese período de quince años el aumento del número de autónomos turcos ha sido casi dos

veces más alto que el crecimiento de la población turca residente en Alemania. De los aproximadamente 830.000 trabajadores turcos inscritos en el año 2000, 7,2% constaban como autónomos. Se encuentran éstos al frente de pequeñas empresas (sólo un 10% de más de 10 empleados) dedicadas en su mayoría al comercio minorista (37%) y a la gastronomía (24%), sectores seguidos por el de servicios (19%) y artesanía (9%). Los autónomos de procedencia turca pertenecen en su mayoría a la segunda generación y, de acuerdo con los resultados de una encuesta del año 2000, tienen una edad media de 38 años y ostentan una estancia media de 22 años en Alemania; predominan entre ellos los hombres (cuatro de cada cinco) y se constata una elevada proporción (algo más de uno de cada tres) de naturalizados alemanes (Zentrum für Türkeistudien, 2001) (tabla 3.2).

Tabla 3.2

CARACTERÍSTICAS SOCIODEMOGRÁFICAS DE LOS TRABAJADORES AUTÓNOMOS TURCOS RESIDENTES EN LA RFA. 2000

| | Porcentaje |
|-------------------------------|--------------|
| Sexo | |
| Hombres | 79,7 |
| Mujeres | 20,3 |
| Total | 100,0 |
| Edad | |
| 18-30 años | 24,3 |
| 31-40 años | 42,4 |
| 41-50 años | 19,9 |
| 51-60 años | 10,8 |
| Más de 60 años | 2,6 |
| Total | 100,0 |
| Duración de residencia | |
| Menos de 10 años | 10,8 |
| 11-20 años | 34,2 |
| 21-30 años | 40,4 |
| Más de 31 años | 14,6 |
| Total | 100,0 |

Fuente: Zentrum für Türkeistudien, 2001: 9.

Si las facilidades para desarrollar negocios propios que les brinda la adopción de la nacionalidad alemana, situándoles en un plano de igualdad jurídica con sus competidores alemanes, promueven la integración formal, la integración económica se fortalece con el establecimiento de relaciones comerciales con proveedores alemanes. Más de tres de cada cuatro entrevistados autónomos de la mencionada encuesta, declararon mantener este tipo de relaciones y casi un 90% afirmó contar entre sus clientes a alemanes.

Por otra parte, las pequeñas empresas turcas se han convertido en yacimientos de empleo: se calcula que en 2000 daban trabajo a 327.000 personas, la mayoría de ellas de nacionalidad o procedencia turca (un 17% de entrevistados declararon tener empleados alemanes y un 9% adicional, empleados de otras nacionalidades) (Zentrum für Türkeistudien, 2001: 9-13).⁽³⁾

La explicación de este *boom* empresarial de los años noventa hay que buscarla en la creciente amenaza del paro que ha pendido, en general, sobre la población activa de Alemania, pero también en el mayor prestigio social que implica el trabajo autónomo respecto al asalariado. De acuerdo con estimaciones recientes, los casi 60.000 turcos autónomos que había en la RFA en 2000 generaron un volumen de negocio de aproximadamente 28.000 millones de euros. Las ventajas individuales y de integración social que, según los indicios, reporta el establecimiento de negocios propios deben ser, no obstante, contrapesadas con el inconveniente de que este tipo de actividad, al abrir perspectivas inmediatas de empleo para los familiares, puede inducir a los más jóvenes a desatender su formación y sus cualificaciones laborales (Hönekopp, 2000).

El espíritu emprendedor de al menos una parte de este colectivo se desprende de los datos de otra encuesta dirigida por el Zentrum für Türkeistudien entre propietarios turcos de empresas en 15 ciudades alemanas. En torno al 60% de estos empresarios proyectaba crear filiales en la antigua Alemania del Este o invertir en nuevas ramas de negocio. Más de la mitad de estas empresas (55%) ya había adoptado las primeras medidas en esa dirección, siendo los lugares preferidos Leipzig, Berlín, Dresde, Magdeburgo y Rostock.

(3) Todos estos datos proceden de una encuesta telefónica realizada a 1.142 autónomos turcos, seleccionados aleatoriamente, en la primavera del año 2001 por el Zentrum für Türkeistudien de Essen.

El problema del paro

Respecto a la población turca no ocupada, los datos de otra encuesta representativa a 1.000 turcos residentes en Renania del Norte-Westfalia, el *Land* con mayor índice de población residente extranjera, ofrecen algunas pistas interesantes. El porcentaje más alto recae sobre las amas de casa (42%) y los desempleados (25%). Mucho menos numeroso es el grupo de los estudiantes (13%) y los pensionistas (10%) (Sauer y Goldberg, 2001a: 45).

Las tasas de desempleo de la población extranjera residente en Alemania comenzaron a crecer a partir de los años ochenta. Aunque ya en estos años la diferencia entre la tasa de paro de los extranjeros y la de la población activa total era positiva (es decir, la primera superaba a la segunda), en los últimos años esta distancia ha ido agrandándose. En 1982, la tasa de paro en Alemania se situaba en 7,5%, en tanto que la tasa de paro de la población extranjera se hallaba en el 12%. A finales de los años noventa, la tasa de paro de la población extranjera se hallaba ligeramente por encima de 18%, prácticamente en un nivel equivalente al de la tasa de paro en los nuevos *Länder* (19%) y muy por encima de la registrada en el territorio de la RFA anterior a 1991 (10%) (Statistisches Bundesamt, 2001: 80). Este crecimiento del desempleo resulta todavía más importante habida cuenta del descenso de la tasa de actividad entre los extranjeros. Queda así claro que en las últimas décadas se han destruido puestos de trabajo ocupados por extranjeros. Esta evolución responde, en gran medida, a la fuerte terciarización de la economía alemana. En 1974, casi el 80% de los trabajadores extranjeros se hallaban ocupados en el sector secundario, porcentaje que en la población total ocupada se situaba en un 56%. En 1998, los datos correspondientes habían descendido hasta el 53% y el 40%, respectivamente (Hönekopp, 2000).

El paro ha afectado especialmente a la población turca. Si ésta representaba en 1999 el 28% de los extranjeros residentes en Alemania, su porcentaje de parados respecto a la población extranjera se elevaba al 36%. Con algo más de 170.000 parados, por cada 4,6 ocupados turcos había un desempleado de la misma nacionalidad. La proporción era mucho más desfavorable que en los otros grupos de extranjeros más nutridos. Por ejemplo,

entre los italianos se registraba un parado por cada 8 ocupados; y entre los yugoslavos, uno por cada 11 ocupados (tabla 3.3).

Tabla 3.3

EVOLUCIÓN DE LAS TASAS DE PARO DE LOS TRABAJADORES EXTRANJEROS RESIDENTES EN LA RFA

| Año | Total de extranjeros residentes en la RFA | Turcos | Yugoslavos | Italianos |
|------|---|--------|------------|-----------|
| 1980 | 3,5 | 6,3 | 2,8 | 5,5 |
| 1985 | 8,7 | 14,8 | 9,0 | 11,4 |
| 1990 | 6,6 | 10,0 | 6,0 | 9,7 |
| 1995 | 9,0 | 19,2 | 8,8 | 16,2 |
| 2000 | 10,0 | 20,2 | 10,4 | 14,7 |

Fuente: *Bericht der Beaufragten*, 2002: 445.

Ante la intensidad con la que el problema del desempleo afecta a la población turca, poco extraña que los inmigrantes de esta nacionalidad le atribuyan una importancia capital. La ya citada encuesta a 1.000 ciudadanos turcos residentes en Renania del Norte-Westfalia arroja resultados claros: prácticamente todos los entrevistados son de la opinión que el paro (99%) y la falta de puestos de formación (95%) representan los principales problemas que deberían abordar los políticos; estos dos problemas suscitan más respuestas afirmativas que otros también preocupantes como la xenofobia (91%), la escasez de guarderías (80%) o la falta de una oferta cultural turca (72%). Por otra parte, la posibilidad de perder el trabajo preocupa a más de uno de cada cuatro ocupados entrevistados (27%) (Sauer y Goldberg, 2001a: 51, 113).

Educación y cualificación laboral: déficit educativo

El principal factor que ha lastrado la adaptación de la población trabajadora extranjera al cambio estructural experimentado por la economía alemana durante las últimas décadas es su escasa cualificación. El porcentaje de ocupados extranjeros con un bajo nivel de cualificación apenas se ha reducido en los últimos años. En 1999, algo más del 70% de los ocupados

turcos carecía de titulación en enseñanza secundaria, porcentaje que superaba más del doble al de la población ocupada alemana (Hönekopp, 2000).

Como afirma el informe de la Comisionada del Gobierno Federal para Asuntos de Extranjería, «la mayoría de los inmigrantes tiene las mismas posibilidades que los alemanes de acceso a los establecimientos de formación y cualificación, pero en la práctica no se puede hablar de una realización de la igualdad de oportunidades» (*Bericht der Beauftragten*, 2002: 192). Las cifras hablan claro: en 1999, el 68% de los jóvenes alemanes entre 15 y 18 años participaban de una formación profesional dual (teórica y práctica), mientras que el correspondiente porcentaje para los jóvenes extranjeros se situaba en el 39%. Menos del 60% de los jóvenes de este grupo de edad asistían a una institución de educación o formación: el 40% no adquiriría una formación específica tras concluir el período de escolarización obligatoria. Entre los jóvenes alemanes, este porcentaje descendía hasta el 15%. En 1998, también 4 de cada 10 jóvenes extranjeros entre 20 y 30 años carecían de titulación profesional (37% entre los varones, y 43% entre las mujeres), mientras que el correspondiente grupo de edad de la población alemana registraba un 12% de personas sin este tipo de credencial (*Bericht der Beauftragten*, 2002: 215-216).

Sin duda, la formación de los inmigrantes jóvenes, muchos de los cuales han visitado las instituciones educativas alemanas, es mejor que la de sus padres. De acuerdo con la ya citada encuesta a un millar de turcos residentes en Renania del Norte-Westfalia, entre los jóvenes de 18 a 29 años sólo el 10% no ha concluido su formación escolar, en tanto que entre los mayores de 60 años el porcentaje supera el 80% (27% entre los entrevistados que cuentan entre 30 y 44 años, y 59% entre los que tienen entre 45 y 59 años). También esta encuesta puso de relieve cómo las mujeres turcas jóvenes mantienen una desventaja formativa respecto a los varones: el 3% de los jóvenes hombres entre 18 y 29 años declaró carecer de título alguno, mientras que entre las jóvenes del mismo grupo de edad el porcentaje se situaba en el 15% (Sauer y Goldberg, 2001a: 41). Ahora bien, comparados con los jóvenes alemanes, los turcos acceden menos a puestos que suponen niveles medios o altos de formación profesional, y especialmente a los de más prestigio (banca y empresas de seguros, por ejemplo).

En la medida en que la formación se ha convertido en la principal vía para encontrar empleo en una economía con un sector terciario en expansión, la persistencia de niveles de cualificación muy dispares entre la población inmigrante turca y la población alemana explica las elevadas tasas de desempleo en el colectivo de extranjeros turcos. En el seno de esta comunidad han emergido voces que indican la corresponsabilidad de las propias familias turcas en el desarrollo de esta situación insatisfactoria.

Que los padres no supieran en su día anticipar la importancia que la formación de sus hijos tendría en la búsqueda de un empleo se explica en virtud de su propia experiencia. Con escasa educación formal y con precarios conocimientos de la lengua alemana, ellos lograron prosperar en los años sesenta, setenta y ochenta. ¿Por qué no habrían de poder hacerlo sus hijos?

Hoy, sin embargo, algunos líderes de opinión locales de la comunidad turca observan con pesar que si hubieran creado mejores estructuras de incentivos para que los niños turcos aprovecharan su paso por las instituciones de enseñanza (clases de apoyo, concienciación de los padres sobre la importancia del buen dominio de la lengua, etc.), como hicieron otras comunidades de *Gastarbeiter*, los jóvenes turcos no tendrían tantos problemas para encontrar empleo.⁽⁴⁾ En la actualidad algunos *Länder* desarrollan programas con el objetivo de evitar semejantes carencias en la tercera generación de inmigrantes turcos. Así, por ejemplo, en siete colegios de la ciudad de Essen se llevan a cabo, desde hace varios años, proyectos piloto de enseñanza bilingüe que consisten en la impartición de clases por dos profesores nativos en sus respectivas lenguas (*Team Teaching*).⁽⁵⁾

(4) Así pues, responsabilizan de este fracaso sólo parcialmente a los gobiernos alemanes, ya que otros colectivos de inmigrantes (entre los que citan especialmente a los españoles) han obtenido rendimientos escolares extraordinarios sin recibir más ayuda gubernamental que los turcos. En esta cuestión, la contribución de *Caritas* es vista como crucial en el desarrollo de unas inquietudes educativas entre los inmigrantes españoles de la primera generación y la provisión de infraestructuras de apoyo a los escolares.

(5) Coordinan y evalúan estos proyectos los Centros de Trabajo Regionales para la promoción de niños y jóvenes de familias inmigrantes (RAA/Büro für interkulturelle Arbeit) financiados por el *Land* Renania del Norte-Westfalia.

Niveles de ingresos y pautas de consumo: signos de mayor arraigo en Alemania

Las diferencias en la estructura ocupacional de la población activa alemana y turca se reflejan, como cabría esperar, en el nivel de ingresos de las familias. La ya varias veces citada encuesta a turcos residentes en Renania del Norte-Westfalia realizada en el año 2000 ha permitido calcular que las familias turcas disponían de aproximadamente 3.500 marcos mensuales (1.750 euros). Por las mismas fechas, los ingresos disponibles de las familias alemanas se calculaban en 5.100 marcos (2.550 euros). Como, además, las familias turcas son más numerosas, las diferencias entre la renta de los hogares por cada uno de sus miembros aumentan hasta duplicarse con creces: con 3,9 personas por hogar las familias turcas disponen más o menos de 900 marcos mensuales por cada uno de sus miembros (458 euros); frente a estas rentas, los 2,2 miembros que tienen de media las familias alemanas cuentan con 2.300 marcos (1.150 euros) por cabeza (Sauer y Goldberg, 2001a: 47).

Si bien las condiciones económicas de la familia turca media residente en Alemania son claramente peores que las de la familia alemana media, los inmigrantes turcos no parecen trasladar este hecho a una valoración relativamente más negativa de su propia situación. El 37% de los entrevistados turcos en Renania del Norte-Westfalia calificó su situación económica de buena, diez puntos por encima de quienes aplicaron ese adjetivo para describir la situación general de la economía en Alemania. Sólo 8% tacharon su situación económica de «mala», atributo que no dudaron en emplear para definir la situación económica general un 21% (Sauer y Goldberg, 2001a: 49).

A lo largo de la historia de la inmigración turca, en Alemania se ha producido un cambio trascendental de las pautas de consumo de los inmigrantes. En los primeros años, éstos orientaban prioritariamente su comportamiento económico hacia el ahorro con el objetivo de remitir el máximo dinero a los familiares que habían quedado en Turquía y de acumular una suma que les permitiera lanzar algún negocio propio cuando regresaran a su país. Los fracasos económicos de algunos retornados, pero, sobre todo, la

incorporación de buena parte de aquellos familiares a la sociedad inmigrante, provocaron cambios en el comportamiento de consumo que acabarían beneficiando a la economía alemana. Una encuesta representativa de la población inmigrante turca de 1992 puso de relieve una mayor tendencia al consumo de determinados bienes duraderos de lujo en los hogares de inmigrantes turcos que en los de alemanes. Así, el 67% de todos aquéllos disponía de automóvil (frente al 53% de los hogares alemanes) y el 62% de aparato de alta fidelidad (frente al 48% de los hogares alemanes) (Şen y Goldberg, 1994: 29).

Por otra parte, la estructura demográfica de los turcos residentes en Alemania explica la elevada demanda de determinados bienes y servicios. Padres a menudo deseosos de ofrecer a sus hijos aquello de lo que ellos no pudieron disfrutar estimulan estos comportamientos consuntivos. Algunos empresarios alemanes y turcos, conscientes de este potencial, han comenzado a adaptar su oferta mediante estrategias que ya han sido bautizadas (en la *lingua franca* de los negocios, el inglés) como *ethnic marketing* o *ethnic business*.

Las perspectivas de permanencia en Alemania han alentado a muchas familias turcas a la compra de vivienda. Los primeros trabajadores turcos vivían en residencias de las empresas, pero a medida que avanzó el proceso de reunificación familiar, a lo largo de los años setenta, entraron en el mercado de la vivienda. Se concentraron en determinados barrios, entre los que Berlín-Kreuzberg, Duisburg-Hüttenheim y Hamburgo-Wilhelmsburg se han convertido en los más paradigmáticos. Una serie de factores impulsaron este proceso de concentración: la búsqueda de alquileres económicos y la actitud desfavorable de muchos arrendadores obligó a los turcos a buscar viviendas de peor calidad; más tarde, el deseo de residir cerca de otras familias turcas y de instalarse allí donde ya había una «infraestructura étnica» (comercios turcos, mezquitas...) alimentó este proceso de concentración (Şen, 1993: 23). No obstante algunos ejemplos notorios de concentración de inmigrantes turcos en barrios específicos de ciudades alemanas, el nivel de segregación residencial étnica en la RFA es comparativamente bajo. A ello ha contribuido probablemente la obligación legal que

tienen los municipios de evitar la concentración de inmigrantes en viviendas públicas (Heckmann, 2003: 66-67).

En Renania del Norte-Westfalia, tres cuartas partes de una encuesta representativa de la población turca afirmó vivir en pisos de alquiler. Un 6% había alquilado una casa unifamiliar, mientras que algo menos de uno de cada cinco entrevistados declaró vivir en un piso (9%) o una casa (10%) de propiedad. Con un 19% de propietarios de vivienda, el porcentaje se quedaba, sin embargo, muy por debajo del correspondiente para la población alemana residente en el mismo *Land*: 47% (Sauer y Goldberg, 2001a: 48).

3.2. Participación política y actividad asociativa

Los límites a la participación política de los extranjeros

Los extranjeros residentes en la RFA no pertenecientes a los países de la UE y no naturalizados tienen muy escasas posibilidades de intervenir en los procesos de decisión sobre los asuntos públicos a través de las vías tradicionales de participación política. Aproximadamente tres cuartas partes de los inmigrantes turcos carecen del derecho al voto en Alemania. En la práctica, tampoco pueden ejercer este derecho para elegir las instituciones de gobierno y representación política de su país, un derecho finalmente reconocido en la Constitución turca de 1982. De acuerdo con una enmienda constitucional de 1995, el gobierno tiene que proveer las infraestructuras para el ejercicio del sufragio a los ciudadanos turcos residentes en el extranjero. Desde entonces se han barajado varias opciones, pero en las últimas elecciones de noviembre de 2002 todavía no se había puesto en práctica ninguna.⁽⁶⁾

De los tres niveles de gobierno que coexisten en la República Federal de Alemania, el único que abre una vía a la participación política de los extranjeros es el municipal. Los consejos de extranjeros (*Ausländerbeiräte*), cuya composición y funciones varía en los diferentes municipios, constituyen el medio institucionalizado para ejercer influencia en la vida polí-

(6) Véase *die tageszeitung* (taz), «Türkei-Wahl ohne Deutsch-Türken», 2-11-2002. Al parecer, el Partido de la Justicia y el Desarrollo (AKP) de Erdogan, el Partido de la Prosperidad (Saadet-Partisi) de Erbakan y el Partido Popular Democrático (HaDeP), prokurdo, organizaron viajes en autobús y vuelos para trasladar a algunos turcos residentes en el extranjero a Turquía.

tica del municipio. La participación de los inmigrantes en la elección de estos consejos establecidos en pueblos de más de 5.000 residentes extranjeros es muy baja, a veces por debajo del 10%. Si bien la legitimidad de estos órganos primordialmente consultivos y con muy escasas competencias decisorias se ha puesto con frecuencia en entredicho, según la ya citada encuesta realizada en el año 2000 a un millar de inmigrantes turcos residentes en Renania del Norte-Westfalia, casi la mitad (46%) opinaba que los consejos de extranjeros representan al menos parcialmente sus intereses (Sauer y Goldberg, 2001a: 105). Hasta 1998 no se creó un órgano federal de los *Ausländerbeiräte*. Integrado por 450 consejos de 13 *Länder*, esta institución, en el seno de la cual se intercambian experiencias locales, se concibe como representante de los intereses de los extranjeros y toma postura sobre determinados temas de interés nacional.

En los años ochenta, la participación política de los extranjeros ocupaba un lugar importante en el debate sobre la política de inmigración. Los gobiernos socialdemócratas de los *Länder* Hamburgo y Schleswig-Holstein acordaron conceder a los extranjeros el derecho de voto en las elecciones municipales. Estimuladas por este acontecimiento, diferentes organizaciones de inmigrantes presionaron en el mismo sentido al gobierno «rojiverde» de Berlín. En 1985 Holanda había reconocido el derecho al voto en las elecciones municipales a los extranjeros. Los aproximadamente 500.000 musulmanes residentes en este país adquirirían de este modo un derecho político del que se hallaban privados sus correligionarios en Alemania. La CDU interpuso un recurso ante el Tribunal Constitucional Federal, al tiempo que, junto con el partido de extrema derecha *Die Republikaner* recogía firmas contra estos proyectos. En octubre de 1990, el Tribunal Constitucional emitió su sentencia, en la que declaraba que el reconocimiento del derecho de voto a los extranjeros en las elecciones municipales no era compatible con las disposiciones de la Ley Fundamental de 1949 y señaló la naturalización como vía para acceder a este derecho.

La sentencia del Tribunal Constitucional amortiguó la discusión unos años, hasta que en 1994 el derecho de participación en las elecciones municipales fue reconocido a los ciudadanos de la Unión Europea. El

acuerdo de coalición de gobierno entre el SPD y Coalición '90/Los Verdes de 1998 incluía la extensión de este derecho a los extranjeros de terceros países. Sin embargo, la realización de esta propuesta resulta muy complicada sin el apoyo de los partidos cristianodemócratas, ya que requiere, como paso previo, que dos terceras partes de los diputados del *Bundestag* voten a favor de la correspondiente enmienda constitucional.

El asociacionismo en torno a las mezquitas y la pluralidad de asociaciones turcas

Así como la evolución del derecho al voto para extranjeros ha seguido una pauta muy restrictiva, el sistema de derechos en Alemania concede un amplio margen para la participación en asociaciones. La Ley de Asociaciones de 1964 reconocía las denominadas «asociaciones de extranjeros» (*Ausländervereine*), definiéndolas como organizaciones cuyos miembros o dirigentes son en su totalidad o en su mayoría extranjeros. Hasta principios de los años ochenta, las organizaciones de inmigrantes turcos orientaron casi exclusivamente su actividad hacia Turquía. Tras el golpe militar de septiembre de 1980 parece producirse una inflexión: a partir de entonces comienzan a concentrar su actividad predominantemente en Alemania, planteando sus problemas y demandando mejoras (Seidel-Pielen, 1993: 39).

Las traumáticas experiencias de persecución de disidentes durante el nacionalsocialismo habían convencido a los redactores de la Ley Fundamental de 1949 de la necesidad de proteger especialmente los derechos políticos de las minorías, entre ellos, el de asociación religiosa. Así, el artículo 4 de la Ley Fundamental garantiza la libertad de credo y conciencia, y la práctica religiosa sin trabas. La prioridad otorgada a estas libertades quedó de manifiesto en el artículo 2 de la Ley de Asociaciones de 1964, que privilegiaba las agrupaciones religiosas al protegerlas de la prohibición aplicable a las asociaciones de todo tipo (incluidas las extranjeras o formadas por extranjeros), cuando sus fines o actividades se orientaran contra el orden constitucional o la idea del entendimiento entre los pueblos.

Al amparo de esta regulación específica se han ido desarrollando las asociaciones promovidas por mezquitas (*Moscheevereine*), de las cuales en

el año 2001 se contabilizaban en torno a 2.400. Si hasta los años ochenta las asociaciones de este tipo tenían como objetivo la satisfacción de las necesidades religiosas de los *Gastarbeiter*, a partir de entonces han ampliado su oferta de servicios. En la actualidad, estas asociaciones ofrecen cursos de Corán, organizan peregrinaciones, bodas y circuncisiones, pero también brindan una oferta de actividades deportivas y de ocio atractivas para muchos jóvenes. Parece evidente que la labor de las asociaciones promovidas por mezquitas ha contribuido a fortalecer la identidad religioso-cultural de los turcos en Alemania.⁽⁷⁾

La mayoría de estas organizaciones se hallan adscritas a tres grandes organizaciones turco-musulmanas. La Unión Turco-Islámica (DITIB), fundada en 1984 como organización dependiente de la entidad estatal turca para cuestiones religiosas con el objetivo de conservar la religión y las tradiciones culturales de los ciudadanos turcos y limitar la influencia de las organizaciones extremistas, trata de difundir el entendimiento laicista del islam propio del estado turco a sus aproximadamente 100.000 afiliados. Sus imames son nombrados y sufragados por el estado turco. La Comunidad Islámica Milli Görüs (IGMG), que defiende la reislamización de Turquía y reivindica el reconocimiento de los musulmanes como minoría religiosa por parte del estado alemán, aparece vinculada al Partido de la Prosperidad del ex-primer ministro Erbakan. Con aproximadamente 27.000 afiliados, Milli Görüs dispone de cuantiosos recursos económicos y propagandísticos, además de unas 500 mezquitas e instalaciones para rezar (*Bericht des Bundesverfassungsschutzes*, 2002: 190). Por último, la Unión de Centros de Cultura turcos (VIKZ), de impronta conservadora ortodoxa, pero laicista, cuenta con unos 20.000 afiliados y se declara independiente de cualquiera de los partidos políticos que actúan en Turquía (Kücühüseyin, 2002). Por su parte, los alevitas han creado organizaciones propias, como la Federación de las Comunidades de Alevitas en Europa (AABF) y la Fundación Cem.

De acuerdo con una encuesta telefónica realizada en octubre de 2000 a 2.000 inmigrantes de procedencia turca, el 36% de quienes se declaran musulmanes son miembros de estas asociaciones promovidas por mezquitas

(7) Ajenos al mundo de las mezquitas permanecen la mayoría de los kurdos, pertenecientes a la corriente alevita.

(Zentrum für Türkeistudien, 2001b).⁽⁸⁾ Siete de cada diez de estos miembros (es decir, el 26% del total de los musulmanes entrevistados) pertenecen a asociaciones adscritas a DITIB, uno de cada doce (3% del total de musulmanes entrevistados) participa en asociaciones vinculadas a IGMG y uno de cada veinte (2% del total de la muestra), a asociaciones afectas a VIKZ. El 15% restante de miembros de asociaciones promovidas por mezquitas se distribuye entre una decena de agrupaciones que se distinguen por su orientación más o menos nacionalista e islamista, así como por sus características específicamente religiosas (alevitas y chiítas).

Si bien las asociaciones promovidas por mezquitas se precian de respetar la legalidad de la RFA, tener buenas relaciones con las autoridades alemanas y proponer la integración, en este denso tejido asociativo religioso han encontrado nichos una veintena de asociaciones extremistas islámicas de las que, según lo averiguado por la institución federal de protección constitucional (*Bundesamt für Verfassungsschutz*, dependiente del Ministerio del Interior) a finales del año 2001 formaban parte más de 30.000 personas (*Süddeutsche Zeitung*, 10-11-2001). En su último informe de 2002, esta institución describe a IGMG como la más potente de estas organizaciones, con 26.500 miembros.⁽⁹⁾

La conmoción provocada por los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos se percibió como la oportunidad para poner coto a esta situación. Los partidos políticos alemanes consideraron insuficientes las posibilidades que ofrecía la legislación penal vigente de proceder contra asociaciones de carácter criminal o incitadoras de la violencia o la xenofobia y decidieron ampliar las facultades de los poderes públicos para intervenir sobre ellas. Venciendo las críticas de quienes veían en estas iniciativas un recorte de los derechos democráticos fundamentales, el primer paquete de seguridad diseñado por el gobierno de Schröder y aprobado parlamenta-

(8) No sólo se identifican como tales los miembros formalmente inscritos y que satisfacen el pago de cuotas, sino también sus familiares. De hecho, para disfrutar de la oferta de servicios no se precisa la afiliación formal, que se sitúa en torno al 10-15%.

(9) Aproximadamente un 2% de los 450.000 kurdos residentes en la RFA son miembros del Partido Obrero de Kurdistán (PKK/KADEK), prohibido en Turquía desde 1993 y también considerado «extremista» por el *Bundesverfassungsschutz*. Sumando los afiliados a IGMG y al PKK/KADEK, los turcos residentes en Alemania que apoyan posiciones «extremistas» no superan el 2%.

riamente en noviembre de 2001 incluía la supresión del «privilegio de la religión» recogido en la Ley de Asociaciones. Con esta modificación legal, las asociaciones religiosas quedaban sometidas a la regulación de acuerdo con la cual se rige el resto de asociaciones y perdían, por tanto, su invulnerabilidad específica. La prohibición, contemplada en la Ley de Asociaciones como uno de los recursos en manos de los poderes públicos, es aplicable a las asociaciones fundamentalistas cuyas actividades puedan atentar contra el orden constitucional o contra la idea del entendimiento entre los pueblos.

Al margen de este asociacionismo de carácter religioso, es probable que la importancia del factor étnico en la construcción de la identidad nacional alemana estimule a otros grupos no-alemanes a definirse como una minoría en virtud de los mismos criterios (Kastoryano, 1996: 148). Éste es el objetivo que entretienen algunos activistas de organizaciones turcas en Alemania. Su modelo es la minoría judía, unida y eficazmente organizada en un grupo de presión. La propuesta de reconocimiento de la minoría turca se asienta sobre la idea de que la unión permitiría luchar mejor contra el racismo, la desigualdad de derechos y la marginalización política.⁽¹⁰⁾

Una dificultad de la población inmigrante turca para convertirse en una comunidad étnica, o en la minoría nacional que reivindican algunos activistas de organizaciones turcas en Alemania, reside en su segmentación. No existe un único interlocutor válido de las autoridades alemanas. Si, por una parte, las diferentes identidades musulmanas (sunitas, alevitas, chiítas), las orientaciones que los occidentales identifican como propias de un islamismo fundamentalista y las identidades étnico-nacionales propiamente dichas (de turcos y kurdos) obstaculizan la creación de asociaciones capaces de atraer a todos los inmigrantes turcos, por otra, la estructura federal de Alemania tampoco favorece el establecimiento de una organización común. Así, en 1983 se estableció la Comunidad Turca de Berlín (*Türkische Gemeinde zu Berlin*, TGB) que se ha ido convirtiendo en intermediario oficioso entre las diversas instituciones sindicales y caritativas alemanas, y los

(10) Kastoryano (1996: 153) piensa, en cambio, que «la existencia de una minoría nacional reconocida como tal correría de alguna manera el riesgo de convertir en permanente y estructural el estatuto de extranjero y de confirmar la visión alemana de una nación ante todo étnica».

representantes oficiales del estado turco. En 1986, a raíz del asesinato de un joven turco por *skinheads*, se fundó en Hamburgo la Alianza de Inmigrantes Turcos (*Bündnis türkischer Einwanderer*, para superar la debilidad provocada por la división de la comunidad turca en esa ciudad (coincidente con un *Land*).

En el ámbito de influencia de los partidos alemanes también se han creado asociaciones de inmigrantes que se sienten cercanas o apoyan de distinta forma a partidos políticos turcos. Así, la Federación de Asociaciones Populares de Socialdemócratas Turcos (HDF), creada en 1977, es una organización política de inmigrantes próxima al Partido Socialdemócrata Turco (CHP) y colabora con el SPD. En la esfera de la CDU se fundó en 1979 la Asociación de Amistad Turco-Alemana (*Hür Türk*), que cuenta con unos 16.000 afiliados. A diferencia de HDF, que trabaja en pos de objetivos políticos que mejoren la vida de los inmigrantes, *Hür Türk* se limita fundamentalmente a promover el intercambio cultural. Tras la ola de violencia xenófoba en los años inmediatamente posteriores a la inmigración y a la aprobación de la nueva Ley de Nacionalidad, los partidos crearon organizaciones para atraer a los naturalizados alemanes de procedencia turca con capacidad de voto. Así, el FDP promovió en 1993 la creación de la Unión Liberal Turco-Alemana (LTD) cuyo propósito reside en el reforzamiento de las relaciones y el intercambio de experiencias entre ciudadanos alemanes y turcos que profesen la doctrina política del liberalismo. A comienzos de 1994 se fundó *InmiGrün*, organización inscrita en el partido de *Los Verdes* que insiste en el valor de la multiculturalidad y la necesidad de combatir con todos los medios el racismo. Un par de años después, políticos próximos a la CDU constituyeron la Unión Alemano-Turca (DTU), que no logró, sin embargo, la aprobación como sección del partido.

A juzgar por la amplísima oferta de asociaciones turcas en Alemania, los «turcos alemanes» presentan una tendencia hacia la agrupación y una atracción clara por las iniciativas colectivas. Esta observación ha llevado recientemente a algunos responsables políticos alemanes a apostar por la promoción de las así llamadas «auto-organizaciones de los inmigrantes» (*Migranten Selbstorganisationen*, MSO). Pensadas como puente para llegar

desde las instituciones alemanas a los inmigrantes, éstas han nacido con el objetivo declarado de reforzar una modalidad de integración consistente en la creación de una «sociedad intercultural»;⁽¹¹⁾ es decir, una sociedad en la que las diferentes culturas no convivan simplemente tolerándose, sin interferencias recíprocas, sino que interactúen y se enriquezcan mutuamente.

El interés por la política: escaso, pero un poco mayor por la política turca

Los resultados de la encuesta realizada en 2000 a una muestra representativa de inmigrantes turcos residentes en Renania del Norte-Westfalia ponen de manifiesto un escaso interés de este colectivo por la política alemana. Sólo un 11% de los entrevistados ha desarrollado un interés considerable; un 37% se declara moderadamente interesado, y un 50%, poco interesado. El interés por la política turca es mayor, aunque más de un tercio de los entrevistados (37%) también reconoce hallarse poco interesado por la política de su país de origen. Parece, pues, que una parte muy importante de la población turca residente en Alemania se siente ajena al debate político que se desenvuelve en la sociedad alemana y en la sociedad turca, sobre todo, el que tiene lugar en la primera.

Dentro de este panorama general cabe destacar el (todavía) menor interés por la política de las mujeres inmigrantes turcas. Por su parte, los jóvenes y los inmigrantes que residen más tiempo en Alemania se interesan más por la política alemana que por la turca. Asimismo, se sabe que cuanto mayor es el nivel de renta, menor es la proporción de los escasamente interesados por la política alemana, una relación que no se da respecto a la política turca. Este hallazgo apunta a que la renta funciona como un factor de integración en la sociedad de acogida.

El interés por la política es también más amplio entre quienes ya se han naturalizado o han solicitado la naturalización. No significa esto nece-

(11) El *Zentrum für Türkeistudien* ha impulsado desde 2001 el desarrollo de una base de datos de estas organizaciones. El proyecto cuenta con el apoyo institucional del gobierno de Renania del Norte-Westfalia, que pretende así introducir transparencia (y quizá también tener un mayor margen de intervención y contrapesar a las asociaciones promovidas por mezquitas) en el mundo asociativo de los inmigrantes. Véase <http://www.mso-online>.

sariamente que, como afirman los autores de esta encuesta, «con la consecución de los derechos políticos aumenta el interés por la política alemana» (Sauer y Goldberg, 2001a: 110). En realidad, habría necesidad de averiguaciones complementarias para determinar la dirección de la causalidad entre las dos variables. Alternativamente cabe pensar que aquellos que deciden naturalizarse son los más interesados y, por tanto, que la integración, de la cual el interés por la política es un componente, es previa a la solicitud de ciudadanía.

¿Por qué se han interesado los turcos alemanes tan escasamente por la política de Alemania? Ésta es una pregunta de calado que remite a la experiencia migratoria en su totalidad, y afecta a la economía, a la sociedad y a la cultura, aparte de estar relacionada con el carácter del espacio público. Por lo que se refiere a este último aspecto (al que dedicaremos más atención en el próximo capítulo), cabe señalar que los alemanes han aceptado con naturalidad algunos asuntos que en otros países como Francia han suscitado un debate intenso. En efecto, la sociedad alemana ha contemplado con perplejidad la vehemencia del debate francés sobre el *foulard*, acostumbrados como están a ver a muchachas turcas con sus pañuelos en la cabeza dirigirse a sus escuelas o trabajos.

Algunos observadores suponen que esa indiferencia hacia signos culturales de los extranjeros puede tener que ver con la idea de que éstos forman una población aparte (Kastoryano, 1996: 138). En la medida en que se les considera «distintos», «otros», se les permite que lleven los símbolos que marcan la diferencia. Se trataría, según este argumento, de una tolerancia más basada en la voluntad de no borrar las diferencias, de hacerlas visibles y justificables, que en el respeto a la otra cultura; aunque, por otro lado, el uso del término «respeto» en este contexto resulta ambiguo, si no tautológico, ya que respetar lo diferente implica reconocerlo como tal.

La preferencia por el partido socialdemócrata alemán

En la medida en que la población inmigrante turca vaya accediendo a la ciudadanía alemana y adquiriendo así el derecho a participar en las elecciones, su potencial electoral pasará a convertirse en una variable

importante en las estrategias de los partidos y de los votantes. Diferentes estudios realizados en los últimos años muestran una preferencia indiscutible de los inmigrantes turcos por el partido socialdemócrata SPD. De acuerdo con una encuesta a 14.500 entrevistados realizada por el diario turco *Hürriyet* en marzo de 1983, de tener derecho al voto en las elecciones municipales, el 63% habría votado al SPD, el 28% a la CDU, el 4% a Los Verdes, el 3% al FDP, y sólo 1,9% a otros partidos. El *Zentrum für Türkeistudien* realizó en 1986 una encuesta semejante entre 647 entrevistados en ocho ciudades alemanas y halló un porcentaje de apoyo mucho menor al partido cristianodemócrata: el 67% de los entrevistados habría votado al SPD, el 9% a Los Verdes, el 4% a la CDU y el 1% al FDP (Şen, 1993: 33). La primacía del SPD sigue destacando en encuestas más recientes, si bien ya no de forma tan acusada. De acuerdo con los resultados de la encuesta realizada en 2000 a 1.000 inmigrantes turcos residentes en Renania del Norte-Westfalia, si tuvieran la posibilidad de votar en las próximas elecciones al parlamento del *Land*, el 40% se inclinaría por el SPD, el 8% por el FDP, el 6% por la CDU y sólo el 4% por Coalición '90/Los Verdes. Un 26% se declara indeciso, mientras que un 13% no votaría. Es significativo que la preferencia por el SPD se acentúa más entre aquellos turcos que han obtenido la ciudadanía alemana (Sauer y Goldberg, 2001a).

La inclinación mayoritaria por el SPD parece comprensible si se toman en consideración los siguientes factores: primero, la estructura social del electorado turco se corresponde mejor con la clásica del electorado del SPD que con la de los votantes de otros partidos; segundo, la vinculación cristiana del partido CDU/CSU representa seguramente, dada la identidad musulmana de los inmigrantes turcos, una barrera poderosa al acercamiento a esta formación; tercero, aun suponiendo que ambos partidos son partidarios del estado del bienestar, un factor importante en la vida de los inmigrantes, en el discurso público la disposición a revisar las instituciones de protección social parece más explícita en el caso de los cristianodemócratas que en el de los socialdemócratas; y cuarto, el *Arbeiterwohlfahrt*, la organización que ayudó a los inmigrantes turcos recién llegados a instalarse en Alemania en los años sesenta y setenta, y que, por tanto, representa la primera referencia positiva de los inmigrantes en el país de acogida, se halla

próxima al SPD.⁽¹²⁾ De los aproximadamente 970.000 afiliados actuales a este partido, 24.000 son turcos.

Resulta revelador, por otra parte, que el interlocutor de las instituciones alemanas sea el embajador turco, cuando un elevado porcentaje de la población inmigrante considera que el gobierno de Turquía no representa de ningún modo sus intereses.⁽¹³⁾ En la discusión entre intelectuales turcos sobre este problema se han escuchado voces a favor de un consejo central o de coordinación que englobe a las organizaciones no políticas y a las políticas, capaz de construir un consenso mínimo en cuestiones relativas a la política de inmigración (Uzun, 1993: 58). Asimismo, desde las organizaciones en torno a las mezquitas, también se ha reivindicado la creación de una suerte de confederación de asociaciones dotada de los derechos de una corporación de derecho público, en la que participen las diferentes asociaciones religiosas, y que se convierta en interlocutor y consejero de las autoridades alemanas para cuestiones culturales y religiosas referentes a los inmigrantes.

(12) El gobierno alemán delegó la labor de asistencia a los inmigrantes recién llegados de acuerdo con un criterio religioso. Así, la organización católica *Caritas* se hizo cargo principalmente de los italianos, españoles, portugueses y polacos; el *Diakonisches Werk*, organización de la Iglesia protestante, se ocupó, sobre todo, de los inmigrantes griegos y serbios ortodoxos, mientras que el *Arbeiterwohlfahrt* (AWO) se responsabilizó de los musulmanes de Turquía y Bosnia.

(13) El 69% de los entrevistados en la encuesta a 1.000 residentes de Renania del Norte-Westfalia realizada en el año 2000 afirmó no sentirse representado por el gobierno turco. Este porcentaje supera ampliamente al que registran los partidos políticos (55%), el gobierno de la República Federal (44%) o el del *Land* (41%) (Sauer y Goldberg, 2001a: 105).

IV. Cultura, opinión, debate público y convivencia

4.1. La utilización de los medios de comunicación

Mayor aceptación de la prensa turca que de la alemana

En la medida en que los medios de comunicación constituyen una de las principales fuentes de formación de la opinión pública, la información sobre el consumo mediático de los inmigrantes permite extraer algunas conclusiones sobre si comparten con los ciudadanos alemanes preocupaciones y opiniones acerca de los asuntos que les conciernen, no ya como individuos, sino como miembros de una comunidad.

Durante los primeros años de la inmigración a la RFA, los turcos sólo contaban con un programa de radio para informarse en su lengua materna sobre los acontecimientos que se desarrollaban en Turquía. Köln-Radio, emisora de la cadena pública Westdeutscher Rundfunk (WDR), emitaba todas las noches durante 40 minutos a las familias turcas en torno al transistor. Ya en los años setenta comenzó a editarse prensa diaria en lengua turca en Alemania. *Hürriyet* (1971), *Milliyet* (1972) y *Milli Gazete* (1973), publicaciones convencionalmente definidas como de tendencia conservadora, liberal-progresista e islamista, respectivamente, fueron las pioneras.

Aproximadamente uno de cada tres turcos residentes en Alemania lee el periódico regularmente, mientras que un 40% lo lee una o varias veces

a la semana (Friedrich-Ebert Stiftung, 1998: 20). La mayor parte de estos lectores turcos recurren a publicaciones periódicas turcas. Casi tres de cada cuatro leen periódicos en lengua turca; algo más del 40% leen complementariamente prensa alemana. En el año 2001, *Hürriyet* superaba una tirada de 100.000 ejemplares, muy por encima de *Milliyet* (22.000) y *Milli Gazette* (10.000), así como también de otros diarios más recientes, fundados en 1987 y 2000, *Star* (sensacionalista, 57.000 ejemplares diarios) y *Türkiye* (conservador y tradicionalista, 50.000 ejemplares diarios). La tirada total de los ocho diarios turcos que podían encontrarse en buena parte de los kioscos alemanes en el año 2001 ascendía aproximadamente a 275.000 ejemplares (ZfT-aktuell, 2001: 7).

Estos diarios se publican como ediciones especiales de cabeceras editadas en Turquía. De estas últimas se distinguen en que incluyen páginas específicas sobre Europa, en las cuales se abordan temas que afectan especialmente a la comunidad de turcos residentes en países europeos o que tratan asuntos de interés público en éstos. Las respectivas secciones europeas son confeccionadas por equipos de redactores que trabajan en los diferentes países de inmigración. Solo el semanario *Persembe*, que salió al mercado en el año 2000 y se vende con la edición de los jueves del diario alemán *die tageszeitung*, se produce íntegramente en Alemania.

Crece el consumo de televisión turca

La oferta de medios de comunicación ha aumentado sustancialmente desde la década de los noventa de la mano de las nuevas tecnologías. Hasta 1990 la única emisora de televisión turca que podía recibirse en Alemania era la pública *TRT*. Ese mismo año comenzó sus emisiones el canal privado *Star I*, después rebautizado como *Interstar*. En 1991, la cadena pública amplió su oferta en Alemania con *TRT-int* a cuya programación pueden acceder los hogares que disponen de conexión por cable. En la estela de este desarrollo no tardaron en emerger una serie de canales privados (*ATV*, *Kanal D*, *Kanal 6* y *Kanal 7*) en lengua turca, con contenidos en los que predominan los programas de entretenimiento. La cadena pública *TRT* continúa siendo la que disfruta de mayor audiencia, pero le siguen a corta distancia algunas privadas.

Al examinar el consumo televisivo de la población inmigrante, se observa una distribución entre la oferta turca y la alemana más equitativa que en el caso de la prensa. Prácticamente la totalidad de entrevistados afirman consumir televisión turca y alemana. Ahora bien, los datos de encuesta permiten apreciar diferencias en el uso de ambas ofertas. Así, la televisión turca se utiliza predominantemente para los programas de entretenimiento y la información; a la televisión alemana se recurre especialmente para ver películas, pero también informativos (ZfT-aktuell, 2001: 17).⁽¹⁾ La radio alemana, sin embargo, seguramente por la mayor facilidad de recepción, es más escuchada que la turca. Los inmigrantes turcos entre 30 y 44 años escuchan con mucha mayor frecuencia radio alemana que turca; en cambio, los mayores de esa edad justo al revés.

Parece, pues, que en el consumo de medios de comunicación, una de las principales actividades de ocio, la oferta turca y alemana tiende a utilizarse complementariamente. No obstante, caben pocas dudas acerca del crecimiento del consumo de programas televisivos turcos de la mano de la difusión de las innovaciones tecnológicas. El consumo de contenidos mediáticos de producción alemana (oferta general o específica para los inmigrantes) se ha reducido a favor de la oferta turca. En efecto, la presencia de la televisión turca en el ocio de las familias inmigrantes de procedencia turca ha aumentado con la introducción del cable, los satélites y la televisión privada. A mediados de los años noventa, el 44% de los entrevistados en una encuesta del *Zentrum für Türkeistudien* afirmaba disponer de conexión por cable y el 71% de antena parabólica. Así pues, tres cuartas partes de los hogares turcos cuentan con instalaciones de televisión por cable o satélite para la recepción de programas turcos.

Este fenómeno de mayor utilización de medios de comunicación turcos suscita cierta preocupación por cuanto se considera pernicioso para la integración. De hecho, algunos observadores mantienen que la recepción de 20 emisoras turcas a través de satélite está favoreciendo un proceso de desintegración (Friedrich-Ebert Stiftung, 1998: 17). La «ghettoización» mediática,

(1) Según la encuesta realizada a inmigrantes turcos en Renania del Norte-Westfalia en el año 2000, los inmigrantes turcos utilizan para informarse acerca de la política casi por igual la televisión alemana (81%) y la turca (78%), mientras son más los que recurren a los diarios turcos (18,5%) que a los alemanes (11%) (Sauer y Goldberg, 2001a: 109).

provocada por el consumo preferente de medios turcos, puede, además, provocar retrocesos en el aprendizaje de la lengua alemana por parte de los niños y reforzar de este modo la segmentación de la sociedad (ZfT-aktuell, 2001: 5-6). Estos argumentos predominan sobre otros que subrayan la contribución de la oferta mediática turca a la consolidación de la identidad étnica-cultural de los inmigrantes y a la cobertura de las carencias de los medios alemanes en la representación y defensa de los intereses de los inmigrantes turcos.

4.2. Las prácticas religiosas

El respeto de las cinco columnas de observancia del Corán

Los medios de comunicación influyen en la información, los modos de entretenimiento, el espacio público y político (en el que los turcos participan, por lo que hemos visto, bastante poco) y el refuerzo o el socave de determinados estereotipos en la vida cotidiana. La religión, en cambio, está orientada a dar sentido a un cuadro de actitudes básicas acerca de la vida en general y la propia identidad, la familia y el espacio privado tanto como el público; en particular, si se trata de una religión que se define por la pretensión de abarcar todos los aspectos de la existencia.

La religión islámica, pese a representar la segunda en importancia en Alemania, carece del reconocimiento que le permitiría fundar escuelas o recibir subvenciones estatales.⁽²⁾ Ello se debe, en gran medida, a la falta de una organización similar a la de las iglesias cristianas y al modo de entender la confesionalidad.⁽³⁾

Aunque sólo un 7% de los 2.000 entrevistados turcos o de procedencia turca en una encuesta representativa realizada en el año 2000 se calificaron como «muy religiosos», puede decirse que la religión desempeña un papel central en la vida cotidiana de los turcos residentes en Alemania (Sauer y Goldberg, 2001b). No sólo prácticamente todos se declaran musul-

(2) A diferencia de lo que ocurre en Holanda, Bélgica o Austria. A los aproximadamente dos millones de musulmanes de procedencia turca residentes en Alemania, hay que añadir casi un millón de correligionarios procedentes de otros países, como Bosnia-Herzegovina, Irán y Marruecos.

(3) Como es sabido, la religión musulmana carece de ritos de ingreso o confirmación de la permanencia en la religión.

manes, sino que, además, la gran mayoría cumple con las obligaciones rituales correspondientes.

Efectivamente, casi todos los entrevistados (93%) se declararon musulmanes, la inmensa mayoría de ellos, 88%, sunitas (a los que habría que añadir un 11% alevitas y un 1% de otras corrientes). La religiosidad musulmana se manifiesta en una forma de vida y en la práctica de varios ritos religiosos. Un 79% de los entrevistados afirmó practicar el ayuno en Ramadán; un 93%, dar limosna, y un 89%, respetar las prescripciones relacionadas con la ingesta de alimentos (y un 84% participar en fiestas de sacrificio de animales).

La cultura islámica, o turco-islámica en particular, constituye, por tanto, un marco de referencia muy importante. Es probable que ello sea un factor decisivo para explicar las prácticas matrimoniales de la comunidad. Son bastantes los turcos que consideran problemático el matrimonio con parejas no pertenecientes a la cultura musulmana. Entre un 50% y un 60% de los 2.000 entrevistados por el Zentrum für Türkeistudien en octubre de 2000 contemplaba esta posibilidad con malestar, dependiendo de si se trataba de la boda de un hijo o de una hija (con una mayor resistencia en este último caso).

La centralidad de esta cultura islámica es predicable tanto de los antiguos *Gastarbeiter* como de sus hijos y sus nietos. Los ritos religiosos antes mencionados son practicados por todos los grupos de edad. Es cierto que hay diferencias en lo que se refiere a los rezos diarios y a acudir al rezo de la congregación en la mezquita. Estas actividades son realizadas por los mayores de 45 años (y especialmente los mayores de 60 años) en mucha mayor medida que por los más jóvenes (Sauer y Goldberg, 2001b). Pero, por otra parte, si observamos la distribución por edades de los miembros de las asociaciones promovidas por mezquitas, comprobaremos que los adultos de 30 a 45 años están sobrerrepresentados, fundamentalmente en las asociaciones no adscritas a DITIB, supuestamente más próxima al estado turco y, por tanto, hasta ahora, más cerca de la tradición kemalista, secularizadora (Sauer y Goldberg, 2001b).

Los jóvenes 'alemanci' y el islam

La creciente influencia de las organizaciones islamistas de tendencia fundamentalista se vería probablemente con menor preocupación por las autoridades alemanas y los representantes estatales turcos con tendencias laicistas más pronunciadas, si aquéllas no encontraran eco entre los jóvenes *alemanci*, los hijos (o incluso nietos) de los *Gastarbeiter* turcos. Sobre el alcance de esta influencia cabe escuchar apreciaciones diferentes. Quizá porque entienden que la notable resonancia de que gozan estas asociaciones entre los jóvenes representa una anécdota propia de un tramo biográfico especialmente complicado, como es la adolescencia y la juventud, algunos expertos no consideran prioritario ocuparse de este tema. Otros, sin embargo, subrayan la problematicidad de este fenómeno.

Entre estos últimos se encuentran los autores de una investigación basada en una encuesta a 1.221 jóvenes estudiantes (entre 15 y 21 años) de procedencia turca, estudiantes de escuelas de educación secundaria o profesional de Renania del Norte-Westfalia. Heitmeyer, Müller y Schröder (1997) han descrito pormenorizadamente la específica situación en la que se encuentran los jóvenes turcos en Alemania y los efectos negativos que de ella se derivan. Por una parte, padres con horarios de trabajo exigentes para los cuales la clave del bienestar de sus hijos reside en el acceso a recursos materiales de los que ellos carecieron, y que se debaten entre el deseo de ver a sus hijos plenamente integrados en la sociedad alemana y el temor a que pierdan su cultura autóctona y su identidad musulmana; por otra parte, chicos concentrados en las instituciones educativas menos prestigiosas del segregacionista sistema de educación alemán, con altos índices de fracaso escolar, que no acaban de verse aceptados por sus compañeros alemanes ni en el ámbito público, que no se sienten «en casa» en Alemania, pero tampoco en Turquía: en el contexto de estas experiencias, un buen número de jóvenes turcos buscan tanto referencias intelectuales y morales que les proporcionen confianza en sí mismos, como medios para solventar sus carencias de la forma más eficaz posible.

Unas y otros los encuentran en organizaciones que promueven el islam como sistema de creencias capaz de orientar la vida privada y la públi-

ca, y defienden posturas nacionalistas más o menos radicales. Asociaciones como los «Lobos Grises» o *Milli Görüs* ofrecen apoyo para la realización de los deberes escolares, asesoría de diverso tipo, cursos de informática, campamentos de verano, equipos de fútbol e incluso ayudas económicas. Esta oferta de servicios, entre los que también hay que incluir las clases de religión, difuminan sus vínculos bastante explícitos con partidos políticos turcos.⁽⁴⁾

Lo cierto es que Heitmeyer, Müller y Schröder han comprobado que los jóvenes que mantienen contacto regular (26,5%) u ocasional (43%) con estas organizaciones muestran no sólo una mayor religiosidad, sino también sentimientos de superioridad basados en esa pertenencia religiosa y, en menor medida, una disposición a aplicar violencia contra los que no piensan como ellos. A contrapelo de la tendencia a interpretar estos resultados como manifestaciones propias de la juventud y, por tanto, provisionales (una interpretación cómoda tanto para los conservadores, como para los defensores de posturas multiculturalistas), estos autores subrayan la posibilidad de que la aproximación de los jóvenes turcos a estas organizaciones genere un problema duradero: «Las instituciones proporcionan ofertas ideológicas y de espacio social; los jóvenes ofrecen resonancia y aprobación, buenas condiciones para la expansión y consolidación de las instituciones así como de su influencia política» (1997: 145-146).⁽⁵⁾ Tras la impresión de respeto a la legalidad y corrección, tales organizaciones estarían desarrollando bases de poder político con un inquietante potencial desestabilizador y reforzando un círculo vicioso: la falta de integración social de los jóvenes turcos fortalecería socialmente estas instituciones que, con sus mensajes de consumo interno basados en un entendimiento muy estricto del Corán, tenderían a segregar más a la comunidad turco-musulmana de la alemana.

Entre las iniciativas que se discuten para contrapesar esta influencia, se encuentra la introducción de clases de religión islámica en las instituciones

(4) El lobo gris representa el símbolo de las «asociaciones de idealistas», cercanas al Partido de Acción Nacional (MHP), de extrema derecha, cuyo líder es Alparslan Türkeş. Por su parte, *Milli Görüs* ha mantenido contactos estrechos con el Partido del Bienestar (*Refah-Partisi*) de Erbakan, que tras obtener la mayoría de escaños en 1996, fue declarado inconstitucional en 1998 y sustituido por el Partido de la Virtud (*Fazilet-Partisi*). También éste fue declarado ilegal en junio de 2001; su ala más reformista y favorable a la incorporación de Turquía a la UE, se reconstituyó en el AKP, bajo la égida de Erdogan y Abdullah Gul.

(5) Un contrapunto a las tesis de Heitmeyer, Müller y Schröder (1997) puede hallarse en Sauer y Goldberg, 2001b.

educativas alemanas. Con más de 550.000 escolares musulmanes en sus aulas (400.000 de origen turco), hasta ahora las escuelas sólo impartían contenidos de cultura islámica en la «clase complementaria de lengua materna» (*Muttersprachliche Ergänzungsunterricht*), asignatura voluntaria en casi todos los *Länder*, lo cual dejaba a las mezquitas amplio margen para la organización de las clases en torno a la lectura del Corán (Şen y Martinek, 2000: 176-177).⁽⁶⁾

A este respecto, cabe destacar que un 89% de los turcos apoya la oferta de clase de religión islámica para los niños musulmanes en los colegios alemanes (también un 78% de quienes se definen «poco» o «nada religiosos»). Por lo demás, al 85% de los turcos entrevistados en una encuesta del año 2000 le gustaría que la responsabilidad sobre el contenido de la clase de islam recayera de manera compartida o exclusiva en el estado turco, y sólo el 7% se muestra favorable a que las comunidades islámicas adquieran el protagonismo (Sauer y Goldberg, 2001b).

Esto puede interpretarse como un indicio de la complejidad de la tradición kemalista en la Turquía moderna, con su mezcla de secularismo y de búsqueda de un *modus vivendi* con la religión; o como un influjo de la cultura ambiente alemana. De todas formas, la tradición de la Turquía moderna incluye tensiones irresueltas y está cambiando. Por otra parte, hay razones para dudar de una intensa permeabilidad de las comunidades turcas a la influencia cultural de una comunidad, como la alemana, que las mantiene a distancia. La consistencia del Euro-Islam, una corriente pluralista, moderna y respetuosa de la tradición democrática, parece problemática por muy atractiva que esta idea resulte a algunos intelectuales (Zft-aktuell 89, 2002).

Los datos sugieren, en cualquier caso, que esta actitud de los padres (aparentemente reticente respecto al papel de las escuelas coránicas) debe interpretarse como un indicio, junto con otros, de que el terreno ganado por las asociaciones religiosas turcas en Alemania durante las últimas décadas responde en mayor medida a la cobertura de un déficit de oferta de servicios relacionados con la religión, la cultura y el ocio, que a una preferencia clara por la identidad de este tipo de asociaciones y el tipo de mensajes reli-

(6) No se trata de una medida fácil de ejecutar, toda vez que habría que tomar decisiones conflictivas sobre la lengua en la que se imparte la clase y el contenido de la asignatura.

giosos y políticos asociados con ellas. Las autoridades alemanas creen haberse percatado de este problema y de que la mejor manera de afrontarlo consiste en crear un tejido asociativo alternativo.

4.3. Opiniones y sentimientos de los alemanes frente a los extranjeros en general: las encuestas

Entre la distancia y la hostilidad

Hemos visto la mezcla de proximidad y de distancia económica, social y, ahora, cultural de la comunidad turca respecto a la alemana. Por su parte, la imagen de una sociedad alemana centrada en sí misma y que se tiende a mantener a cierta distancia respecto a lo foráneo, tan precisamente plasmada en los términos de frecuente uso *Ausländerfeindlichkeit* o *Fremdenfeindlichkeit* (hostilidad a los extranjeros), ha encontrado respaldo en numerosas investigaciones empíricas. Los datos demoscópicos permiten comprobar, al menos desde los años sesenta, el peso de la actitud reticente, si no simplemente hostil, de muchos alemanes hacia los extranjeros; una tendencia que no ha cambiado significativamente durante las siguientes décadas en las que se incrementó la convivencia entre alemanes y extranjeros.

De acuerdo con un estudio del instituto de investigación aplicada INFAS, en 1966 dos tercios de la población expresaban la preferencia de «librarse» de los inmigrantes. Hacia 1975, casi seis de cada diez alemanes pensaban que los extranjeros debían retornar a sus países en períodos de crisis económica, proporción que todavía aumentó a principios de los años ochenta. Por entonces, el 82% de los alemanes declaraba que había demasiados extranjeros, una opinión que la preferencia partidista apenas afectaba: 89% de los simpatizantes de la CDU/CSU y 81% de los simpatizantes del SPD la suscribían (Guiraudon, 2000: 157, 163).

En los años ochenta, Hoskin (1985) publicó un artículo en el que, a partir del análisis de datos de encuesta de la población alemana, ponía de relieve la extensión de actitudes hostiles hacia los extranjeros. Aparecían éstas en el contexto de una política poco protectora ante discriminaciones

efectivas (por ejemplo, de precios de vivienda en alquiler), de una escasa presión organizada a favor de acciones de integración y, en consecuencia, de una falta de presencia notoria de los extranjeros y sus problemas en la agenda pública. De acuerdo con los resultados que arrojaba la investigación de Hoskin, el temor a que los trabajadores extranjeros les quitaran oportunidades de empleo no explicaba convincentemente los sentimientos de hostilidad de los alemanes. Tampoco se hallaban éstos claramente relacionados con posiciones partidistas (excepto en el caso de los simpatizantes del partido Los Verdes, mejor dispuestos hacia los extranjeros). En cuanto a la clase social, los trabajadores resultaban los más distantes, en tanto que las clases medias-altas, menos afectadas por los problemas sociales generados por la presencia de extranjeros y más directamente beneficiadas del trabajo de los *Gastarbeiter*, se mostraban más receptivas.

En términos generales, Hoskin concluía que la población alemana ni valoraba grandemente la contribución a la economía de los extranjeros, ni tampoco temía su competencia. Recelaba ante la intrusión política y social, pero, sobre todo, mantenía la idea de que los extranjeros eran responsables de su adaptación; por tanto, los esfuerzos de integración les correspondían a ellos. Los resultados de otras encuestas realizadas posteriormente han confirmado la persistencia de estas actitudes distantes hacia los extranjeros entre la población alemana.

Durante los años noventa, los alemanes han mantenido una opinión bastante estable acerca de la necesidad de limitar la inmigración. Especialmente necesarias juzgan las restricciones a la inmigración de trabajadores de países no pertenecientes a la UE y de solicitantes de asilo. Algo de fuerza pierde esta demanda cuando se trata de inmigrantes de origen étnico alemán provenientes de Europa del Este y de trabajadores de la Unión Europea. La reivindicación está, por otra parte, considerablemente más extendida entre la población residente en el territorio de la antigua RDA; en éste, como en otros muchos puntos, las diferencias de opinión entre los «alemanes del Este» y «del Oeste» (a los que unos y otros se refieren con frecuencia como *ossies* y *wessies*, respectivamente) se mantienen diez años después de la reunificación.

La actitud defensiva hacia la inmigración que revelan estos datos se ve reforzada por otras opiniones sobre los extranjeros que ya viven en Alemania. En el año 2000, el 26% de los entrevistados en los *Länder* occidentales y el 32% de los entrevistados en los *Länder* orientales opinaban que «si los puestos de trabajo escasean, habría que mandar a los extranjeros que viven en Alemania de vuelta a sus países». Asimismo, casi uno de cada tres entrevistados, tanto en unos territorios como en otros, pensaba que a los extranjeros residentes en Alemania se les debería prohibir cualquier actividad política (Statistisches Bundesamt, 2002b: 562-567).

La última década no ha sido, pues, testigo de una disminución de la distancia de los alemanes hacia el fenómeno de la inmigración y los extranjeros. Las actitudes negativas han colocado a Alemania entre los cuatro países de la UE en los que más prevalecen las opiniones críticas hacia la inmigración (Guiraudon, 2000: 164). Maticemos, en cualquier caso, que entre quienes con mayor frecuencia muestran distancia o rechazo hacia la inmigración y la integración de los inmigrantes predominan los entrevistados con menos estudios (es decir, quizá con menos conocimientos o quizá simplemente con menos años sometidos a la influencia del sistema escolar) y más edad (es decir, quizá con actitudes más defensivas o quizá con más experiencia), así como los que declaran su orgullo de ser alemanes (Statistisches Bundesamt, 2002b: 567-569).

Así pues, aunque la integración suscita en principio aprobación como propuesta moral abstracta, puestos ante situaciones concretas, muchos alemanes piensan que tiene límites y márgenes. En diciembre de 2001, el 61% de una muestra representativa de la población alemana coincidía en calificar como una buena propuesta la convivencia de extranjeros y alemanes en los mismos barrios residenciales; pero casi dos de cada diez no compartían esta opinión. Los porcentajes eran menos favorables a esta propuesta en los territorios de la extinta RDA, donde sólo algo más de la mitad de los entrevistados (53% frente a 63% de los territorios correspondientes a la antigua RFA) apoyaba la convivencia.

Menos respaldo general obtenía el planteamiento a favor de que los hijos de musulmanes reciban clase de religión islámica en los colegios ale-

manes (como prefieren los propios turcos: véase *supra*) en lugar de en colegios específicos de aprendizaje del Corán: a un 40% de los entrevistados le parecía una buena idea, mientras que un 34% lo negaba. De nuevo, los habitantes de la antigua RDA cultivaban opiniones más críticas. No llegaban a un tercio los entrevistados que aprobaban la propuesta, mientras que los que la rechazaban superaban el 40% (Noelle-Neumann y Köcher, 2002: 573).

De amplio apoyo disfrutaba, por otra parte, la opinión según la cual los extranjeros no se han adaptado suficientemente al estilo de vida de la sociedad de acogida: aproximadamente dos de cada tres entrevistados (69% en los territorios de la antigua RFA y 64% en los de la antigua RDA) mantenían en el año 2000 que los extranjeros «deberían adaptar un poco mejor su estilo de vida al de los alemanes».

Si se examina el apoyo a esta opinión desde una perspectiva diacrónica, llama la atención que, tras aproximadamente quince años de ligero descenso continuado del porcentaje de entrevistados que proclamaban este parecer (entre 1980 y 1994), a partir de mediados de los años noventa ha crecido la proporción de quienes consideran que los extranjeros se deberían adaptar mejor (Statistisches Bundesamt, 2002b: 565).

El «debate sobre la cultura directriz alemana» (‘Die Leitkulturdebatte’)

En octubre de 2000, el jefe del grupo parlamentario de la CDU, Friedrich Merz, hizo balance de la primera mitad del gobierno rojiverde, y tras insistir en la conveniencia de incluir los temas de inmigración, asilo e integración en el debate electoral, afirmó la necesidad de que «los extranjeros se muestren dispuestos a asumir la cultura directriz alemana». El concepto «cultura directriz» (*Leitkultur*) fue inmediatamente recogido por los medios de comunicación, desatando una viva discusión pública.

El éxito del término obligó a Merz y sus correligionarios a precisar su significado. En un documento de posición de la CDU sobre la inmigración aprobado a principios de noviembre del mismo año, la utilización del concepto «cultura directriz» quedó vinculada con una postura de «patriotismo

abierto al mundo», que exigía a los extranjeros deseosos de residir en Alemania, además del aprendizaje de la lengua, la firme aceptación del orden constitucional y la inserción en «nuestras» relaciones de vida sociales y culturales; la asunción de este canon de valores no era incompatible con el mantenimiento del «carácter» (*Prägung*, no *Identität*) religioso y cultural propio, pero implicaba la afirmación y ordenación en el marco de valores y orientaciones vigente «entre nosotros» para la convivencia.

En cualquier caso, la aparente ambigüedad del concepto siguió dando pábulo a la discusión. Para algunos, la utilización de éste por parte de los cristianodemócratas significaba finalmente el reconocimiento de que Alemania se había convertido en un país de inmigración. La «cultura directriz» no era, por tanto, un concepto opuesto al de «sociedad multicultural», sino un reconocimiento de la misma; daba por supuesta una pluralidad cultural a la que se intentaba complementar con una referencia común.

Otros, sin embargo, a partir de la premisa exactamente contraria, se ubicaban a favor o en contra de la utilidad de este concepto. Entre los detractores destacaron el presidente de la RFA, Johannes Rau, el cual contraponía al concepto de «cultura directriz» el de «competencia entre culturas» (lo que sugiere un entendimiento de la sociedad alemana como un territorio neutral), y el presidente del Consejo Central de los Judíos en Alemania, Paul Spiegel, quien preguntaba provocativamente: «¿Consiste quizá la cultura directriz alemana en acosar a extranjeros, incendiar sinagogas o matar a indigentes?»; una provocación que aludía a algunas situaciones límites de la experiencia alemana en materia de trato a los extranjeros, pero arrojaba poca luz sobre los problemas de fondo.⁽⁷⁾

Más allá de la cobertura que durante unos meses dieron los medios de comunicación a este debate, interesa subrayar que en el año 2000, en el momento álgido de la discusión en torno a la cultura directriz alemana, se registró la frecuencia más alta de opiniones favorables a que «los extranjeros residentes en Alemania deben adaptar un poco mejor su estilo de vida al de los alemanes». Si en los años ochenta las respuestas a este ítem de encues-

(7) El debate puede seguirse en los principales medios de prensa alemanes durante los meses de octubre y noviembre de 2000.

ta se habían ido reduciendo progresivamente, en los noventa experimentaron una tendencia contraria, alcanzando su punto máximo en 2000 con un 69% de entrevistados alemanes que se mostraban de acuerdo con semejante afirmación (Statistisches Bundesamt, 2002b: 563). Esta evidencia respalda, siquiera tímidamente, la hipótesis de Guiraudon (2000: 182), de acuerdo con la cual, durante los períodos de fuerte predominio del debate sobre los extranjeros, la opinión pública se vuelve más hostil a los inmigrantes.

El conflicto en torno al pañuelo (Der Kopftuchstreit)

El estado de la RFA, de acuerdo con el precepto constitucional que le impone neutralidad religiosa y política, ha tendido a involucrarse escasamente en los asuntos relativos a la convivencia entre religiones y culturas. Pero este comportamiento también ha sido posible porque la sociedad ha sabido manejar los problemas de esta naturaleza que han surgido puntualmente, probablemente no tanto por su habilidad de negociar los límites que posibilitan una coexistencia pacífica (Walzer, 1992: 4-8), sino por considerar aquellas diferencias anecdóticas y, en ningún caso, atentatorias contra el predominio de los usos y costumbres de la cultura mayoritaria.

Así, a diferencia de lo ocurrido en Francia, la presencia pública de mujeres musulmanas jóvenes y adultas tocadas con pañuelo no ha suscitado polémica alguna en Alemania durante muchos años. La situación ha comenzado, sin embargo, a cambiar cuando éstas han accedido a empleos que, en cierto modo, las convierten en representantes de entidades o instituciones. Ahora bien, no es sólo que las diferencias religioso-culturales de los musulmanes apenas importasen «mientras el rezo de los viernes se realizaba en la mezquita del patio trasero y el pañuelo sólo cubría el pelo de la limpiadora turca» (Beck, 2003). Indiscutiblemente, la prevención contra el islam se ha intensificado en todos los países occidentales a raíz de los atentados del 11 de septiembre de 2001, y quizá especialmente en Alemania, puesto que algunos de los terroristas suicidas se habían formado con notable éxito en este país y sin que su conducta llamase negativamente la atención, no ya de las autoridades con las que trataron en tanto inmigrantes y estudiantes, sino de sus propios conniuitones.

Aunque la admisibilidad del pañuelo en el ejercicio de un empleo de cara al público ha sido objeto de debate ocasional y de jurisprudencia, el asunto ha adquirido la naturaleza de conflicto a raíz de los recursos judiciales interpuestos por Fereshta Ludin, musulmana de origen afgano. Emigrada en su adolescencia a Alemania, Ludin se formó como profesora de escuela y adquirió la nacionalidad alemana en 1995. Cuando en 1998 solicitó una plaza para impartir clases en una escuela pública del *Land* Baden-Wurtemberg, los responsables educativos se la negaron basándose en que la voluntad de la solicitante de ejercer la enseñanza tocada con el pañuelo vulneraba el mandato constitucional de estricta neutralidad del estado en cuestiones religiosas. Las autoridades veían, pues, en el pañuelo un símbolo de una actitud determinante no sólo de la vida privada, sino también de la relación con el entorno. Al proceder preventivo de los responsables educativos subyacía la sospecha de que (a diferencia de un cristiano devoto) un musulmán que observe cabalmente los preceptos de su religión, dotado de autoridad sobre otros, puede ejercer una influencia potencialmente perniciosa sobre la conciencia político-religiosa de aquéllos.

Tras agotar la vía judicial administrativa, Ludin llevó el caso hasta el Tribunal Constitucional alegando vulneración del principio de la Ley Fundamental de 1949 que reconoce el derecho al libre ejercicio de la religión. Para entonces lo que comenzó siendo un litigio entre una mujer musulmana y un *Land* había devenido en una cuestión de estado: dónde establecer los límites a la expresión de las diferencias religioso-culturales de los musulmanes que residen en el seno de una sociedad de tradición cristiana.

En septiembre de 2003 el Tribunal Constitucional ha resuelto que, en ausencia de una ley que lo prohíba, a las profesoras musulmanas no se les puede impedir llevar el pañuelo en las aulas de los colegios públicos. El Tribunal Constitucional traslada así a los *Länder*, competentes en cuestiones de educación y cultura, la responsabilidad de dirimir conflictos como el planteado por Ludin, estableciendo en su caso la prohibición de ejercer la docencia en instituciones públicas a quienes cubren su pelo con un pañuelo.⁽⁸⁾

(8) Sobre el caso de Fereshta Ludin pueden consultarse los principales medios de comunicación alemanes durante la última semana de septiembre de 2003.

El malestar y la preocupación que provoca la ausencia de instrumentos legales para impedir a musulmanes que ostenten su identidad religiosa convertirse en profesores de enseñanza pública han quedado reflejados en la reacción inmediata de algunos *Länder*. Baviera, Hesse, Baja Sajonia o Brema ya han anunciado la próxima formulación de proyectos de ley que veten el pañuelo en clase. En cambio, Renania del Palatinado y los nuevos *Länder* de la antigua Alemania del Este no tienen pensado promover esa legislación; tampoco Hamburgo, donde desde el año 2000 imparte clase una funcionaria musulmana que cubre su cabeza, sin que este comportamiento haya provocado complicaciones dignas de ser resaltadas.

Los musulmanes residentes en la RFA han visto con satisfacción cómo los jueces alemanes han priorizado ya en varias ocasiones la libertad de religión sobre la de contratación cuando una mujer musulmana lleva el pañuelo en el desempeño de su trabajo en contra de la voluntad de sus superiores (Ripperger, 2003). El conflicto en torno al pañuelo puede quebrantar esta satisfacción y crispar el desarrollo de unas relaciones todavía en ciernes pese a la experiencia de varias décadas de convivencia con musulmanes que registra la sociedad alemana.

El secretario general de *Milli Görüs* ya ha advertido que si se niega a las profesoras musulmanas el derecho a llevar pañuelo en las aulas, también debería prohibirse el hábito de las monjas enseñantes en escuelas públicas (de las que se cuentan aproximadamente una cincuentena), así como también la celebración escolar de fiestas religiosas, como la Navidad o la Pascua (Ücüncü, 2003; Schmidt, 2003). Sin que por el momento quepa prever cómo se va a desarrollar el conflicto, parece obvio que al menos una parte de los musulmanes residentes en la RFA está adoptando conductas de mayor reivindicación identitaria que plantean problemas nuevos y de compleja solución al estado y a la sociedad alemanes. En tanto principal colectivo de la comunidad musulmana en Alemania, los turcos adquieren un papel importante en la negociación de salidas satisfactorias, y por tanto estables, a estos dilemas.

4.4. Actitudes hacia los turcos: debates públicos y situaciones límite

Las discusiones sobre Turquía en el espacio público: geoestrategia, comercio y estereotipos culturales

Las representaciones de Turquía y sus ciudadanos que albergan los alemanes, y las representaciones de Alemania y sus ciudadanos que albergan los turcos, condicionan las opiniones y comportamientos que marcan la convivencia entre la población alemana y la de origen turco en la RFA. Tales representaciones son, sin duda, un producto decantado de múltiples influencias, entre las cuales parece razonable incluir la política exterior de la RFA hacia Turquía y la de este país hacia aquél. Es, pues, de suponer que las relaciones bilaterales han influido e influyen en las actitudes y las conductas de los alemanes hacia los inmigrantes turcos, y de éstos hacia aquéllos. A su vez, estas experiencias recíprocas no han sido ni son irrelevantes a la hora de dar forma a la política exterior de ambos países.

Hay que tener en cuenta que existe una tradición de más de un siglo de estrechas y complicadas relaciones económicas y geoestratégicas entre Alemania y Turquía, que afectaron decisivamente la posición de Turquía en las dos guerras mundiales y el propio fenómeno del kemalismo, con su vinculación de los temas de nacionalismo, modernización y un sistema político autoritario (Lewis, 1968). Con este trasfondo histórico, Turquía y Alemania vuelven a desarrollar buenas relaciones diplomáticas después de la Segunda Guerra Mundial. Ankara apoyó a Bonn en su reivindicación de constar como la única representante legítima de Alemania y demoró cuanto pudo el reconocimiento de la RDA. Favoreció asimismo la incorporación de la RFA en la OTAN. Por lo demás, una Alemania que acababa de salir del *Tercer Reich* no podía reprobar a ningún otro país su descuido de los valores y normas de la democracia, los derechos humanos y las minorías étnicas. De ahí que estos temas no enturbiaran en los años cincuenta y sesenta la relación turco-alemana, como ha ocurrido posteriormente.

Pero los vínculos políticos entre Turquía y la RFA se han ido deteriorando en las últimas décadas. Por parte alemana se fue desarrollando una actitud crecientemente crítica por el manejo que los gobiernos turcos

hacían de la cuestión kurda. Más recientemente, los gobernantes alemanes han comprobado con disgusto que las instituciones turcas permiten a los inmigrantes que han adquirido la nacionalidad alemana mantener un pasaporte turco, algo que se percibe como una falta de auténtico interés en promover la integración de los inmigrantes turcos en la RFA y una estrategia para alimentar el *lobby* turco en Alemania. Por parte de Ankara, el tratamiento de los turcos en Alemania como «ciudadanos de segunda clase» ha generado desencuentros y cruces de acusaciones (Bayaz, 2000). Alemania continúa siendo el país al que Turquía más exporta y del que más importa (20,6% de todas las exportaciones y 14,5% de todas las importaciones, según *The Economist*, 2001: 219), pero esta privilegiada relación económica no se traduce en simpatía hacia el país centroeuropeo o en proximidad emocional hacia sus gentes. Sobre todo, la ambigüedad con la que los gobiernos de la RFA han apoyado los esfuerzos de Turquía para acceder a la UE ha generado un intenso malestar entre las elites turcas.

Turquía, desde 1923 un estado laico y desde 1952 miembro de la OTAN, ha seguido en la segunda mitad del siglo XX una estrategia de acercamiento a Occidente. En septiembre de 1963 suscribió el Acuerdo de Asociación con la Comunidad Europea, reforzado con la firma de un Protocolo Adicional en 1970. Pero aunque, por entonces, países como España, Portugal y Grecia no disponían de estos vínculos privilegiados con la Comunidad Europea, Turquía ha visto cómo aquéllos adquirían la condición de estados miembros, mientras ella seguía guardando cola. Para los gobernantes turcos, una parte de la responsabilidad por esta situación recae sobre Alemania. Esta percepción del problema ha contribuido a menoscabar las relaciones entre los dos países.

La irritación que causó entre las elites políticas y económicas la falta de entusiasmo con que Alemania respaldó la solicitud de adhesión de Turquía a la Comunidad Económica Europea en 1987 creó probablemente un contexto bastante favorable para la instrumentalización política de los atentados contra ciudadanos turcos ocurridos en Mölln y Solingen en 1992 y 1993. Desde Turquía se esgrimieron éstos como prueba de la dejación que las autoridades alemanas hacían de la protección a los inmigrantes turcos. La propuesta del parlamento de la República Turca de crear una comisión

que investigara *in situ* la situación de los derechos humanos en Alemania levantó indignación entre la clase política y los líderes de opinión alemanes.

Cuando en 1997 una Turquía recién integrada en la Unión Aduanera volvió a ser excluida del proceso de adhesión en la cumbre de ampliación de la UE, la tensión diplomática se recrudeció. El entonces presidente de Turquía, Mesut Yilmaz, llegó a afirmar que el rechazo de la UE no era, en realidad, más que el rechazo del canciller alemán. Para el gobierno y la población de Turquía, la futura inclusión en la UE de países como Bulgaria o Rumanía hacía más injustificable la exclusión de Turquía (Bayaz, 2000: 6). Finalmente, en la cumbre de Helsinki celebrada en diciembre de 1999, Turquía consiguió ser nominada oficialmente entre los países candidatos a adherirse a la UE.

‘Das Türkenproblem’

Llovía, pues, sobre mojado cuando, en la segunda mitad del año 2002, comenzaron a hacerse oír de nuevo las voces contrarias al ingreso de Turquía en la UE. Entre éstas destacó la de Hans-Ulrich Wehler, uno de los más prestigiosos historiadores sociales alemanes, quien publicó un artículo en el semanario *Die Zeit* bajo el título «El problema de los turcos» (*Das Türkenproblem*). «La República Federal, como es sabido, no tiene un problema de extranjeros, sino exclusivamente de turcos». Ésta era una de las oraciones que contenía el texto de Wehler, en el que exponía su rechazo categórico al acceso de Turquía a la UE, basándose en una serie de argumentos culturales y prácticos. Turquía no comparte ni histórica ni políticamente la cultura europea, como se desprende de su escaso compromiso con principios tales como el estado de derecho, la protección de las minorías y los derechos humanos, argumenta Wehler.

A estas observaciones en el terreno de los principios Wehler añadía otras, ya en el de los intereses económicos y políticos. Teniendo en cuenta las cifras de paro en Turquía, estimaba poco sensato conceder libertad de movimientos a una sociedad de casi 70 millones de personas, que, a diferencia de los países europeos, tiene un comportamiento demográfico prolífico. Dar entrada en la UE a un país tan grande no sólo plantearía proble-

mas financieros, sino también de redistribución del peso político en el seno de la Unión. Si finalmente se abrieran las negociaciones de adhesión con Turquía, advertía Wehler, se reventarían las ligaduras de la UE, ya que los fundamentalistas religiosos, al socaire de la libertad religiosa de la que han sido privados durante décadas en Turquía, tratarían de exportar su doctrina a la diáspora turca en Europa.

En definitiva, Wehler no veía necesidad alguna de que Alemania se comprometiera con Turquía para facilitar su entrada en la UE. Caso diferente consideraba el de los países de Europa del Este, ya que «como consecuencia de la guerra que los alemanes de Hitler condujeron en el Este, quedaron expuestos durante más de cuatro décadas a la soviétización y a la explotación en la satrapía imperial de la Rusia».

Lo cierto es que las actitudes desfavorables hacia la entrada de Turquía en la UE han encontrado eco en los más importantes medios de comunicación y gozan de apoyos importantes no sólo en el seno de los partidos CSU y partes de la CDU, sino también entre figuras destacadas en la esfera de la socialdemocracia, como el propio Wehler, su colega Heinrich August Winkler o el ex-canciller Helmut Schmidt. Quienes defienden tales posturas de rechazo no se dejan impresionar por el argumento de que Turquía lleva 40 años en la lista de espera para formar parte de la UE, ni tampoco por las reformas aprobadas por el parlamento turco en agosto de 2002 de acuerdo con las cuales se suprime la pena de muerte en tiempos de paz y se reconocen determinados derechos a la minoría kurda, entre ellos la enseñanza en lengua materna.

En el fondo, son muchos los que ven con preocupación la vulnerabilidad al fundamentalismo de Turquía. En las mezquitas llenas, los pañuelos cubriendo las cabezas de las mujeres y la política de mano tendida hacia las escuelas islámicas perciben el atractivo que ejerce la religión en la República fundada por Kemal Atatürk. En la misma dirección apunta la victoria electoral de Necmettin Erbakan en diciembre de 1995, «un adversario de los valores occidentales, de la cultura occidental, de la política occidental y del estilo de vida occidental», según Wehler. Aunque la presión de las Fuerzas Armadas turcas provocó su dimisión en 1997, el *revival* religioso que se ha producido desde entonces sugiere el debilitamiento de las postu-

ras kemalistas, que se ha vuelto a poner de manifiesto en el triunfo de Tayyip Erdogan en las elecciones legislativas de noviembre de 2002.

Este recelo hacia Turquía de alemanes influyentes en el debate público ha crecido probablemente con la actuación del nuevo gobierno turco en favor de asociaciones sospechosas de fundamentalismo, como *Milli Görüs*. Si los gobiernos turcos han ejercido durante años presión sobre el gobierno de la RFA para que vigilara estrechamente este movimiento político-religioso próximo a Erdogan, en abril de 2003 el nuevo ministro de Asuntos Exteriores turco comunicó a sus embajadas que mostraran un trato más amable hacia esta organización.⁽⁹⁾

Naturalmente, hay argumentos en la dirección opuesta. Ponen éstos de relieve el arraigo de la tradición kemalista (garantizada, hasta cierto punto, por la influencia del propio ejército), que prescribe la separación del estado y la religión. Quienes los mantienen confían en la posibilidad de que los con frecuencia denominados partidos islamistas «moderados» serán capaces de compaginar democracia, alguna forma de laicismo respetuoso con la religión, y ser al tiempo modernos y liberales, e islámicos y tradicionales, tal vez europeos y asiáticos, creando un ejemplo de coexistencia de tales tendencias contrarias para otros países musulmanes. Todos estos razonamientos políticos, geoestratégicos y culturales, que se tienden a mezclar de una manera un poco confusa, suelen venir acompañados de argumentos económicos a corto y medio plazo.

Así, para algunos es evidente que el acceso de Turquía a la UE, con la consiguiente libertad de movimientos de los trabajadores turcos, podría producir un aumento de la tasa de paro en aquellos países que, como Alemania, provocaran mayor «efecto llamada». Aunque los gobiernos turcos han mostrado su disposición a retrasar la fecha de reconocimiento de la plena libertad de movimientos de trabajadores, este punto preocupa a los políticos europeos y, en particular, a los alemanes. Por otra parte, Turquía representaría una carga financiera muy importante para sus socios europeos (Zentrum für Türkeistudien, 2002: 7).

(9) No todas las opiniones contrarias a la entrada inmediata de Turquía en la UE se basan en la dimensión fundamentalista. Así, otros recelan de la influencia de los militares en el sistema político. Véase, por ejemplo, la opinión del coeditor del influyente semanario *Die Zeit*, Theo Sommer, en Friedrich-Ebert Stiftung, 1998: 8.

En el debate surgido en los meses previos a la cumbre europea de Copenhague de diciembre de 2002, en la que se debía debatir la cuestión sobre la ampliación de la UE y la posición frente a Ankara, la apuesta por Turquía también ha tenido algunos notables defensores en la esfera pública. Argumentan éstos que Turquía es un estado laico en el que los órganos constitucionales y la religión están claramente separados, que su incorporación a la UE favorecería la integración de sociedades islámicas en el marco de los estados constitucionales y debilitaría en última instancia el fundamentalismo.⁽¹⁰⁾ Los defensores de la entrada de Turquía en la UE insisten en que Europa no es un «club cristiano», sino una asociación de países en los que la política y la religión están separadas, como lo está (hasta ahora) en Turquía.⁽¹¹⁾

El deterioro de las relaciones diplomáticas entre la RFA y Turquía en las últimas décadas ha ido acompañado del aumento del tono crítico con el que los medios de comunicación de cada país han cubierto la información concerniente al otro. A partir de los años sesenta, coincidiendo en el tiempo con la entrada de inmigrantes turcos, perdió consistencia la imagen favorable de Turquía al aparecer retratados en la prensa los *Gastarbeiter* turcos como personas «incivilizadas, sucias y desaseadas, poco formadas y pendencieras», con costumbres propias de sociedades subdesarrolladas y pertenecientes a una cultura bien diferente.

Asimismo, creció la sensibilidad de los medios de comunicación hacia las violaciones de los derechos humanos en Turquía. En los años noventa, la información sobre Turquía se centró en los desórdenes y en el problema kurdo, en tanto que cuestiones de fondo acerca de su transformación social y económica, su historia, cultura o religión no lograron abrirse un espacio en la prensa (Friedrich-Ebert Stiftung, 1998: 9-10).

Así pues, especialmente alentada por buena parte de la prensa, la imagen de los turcos fue adquiriendo rasgos más negativos a partir de las

(10) Véanse los artículos de Heribert Prantl y Dieter Oberndörfer en *Süddeutsche Zeitung*, 18-11-2002 y 4-12-2002. *Los Verdes* y el *FDP* aparecen como los únicos partidos que favorecen, sin fisuras, la incorporación de Turquía en la UE.

(11) La división de las elites alemanas en este punto encuentra reflejo en la opinión pública. Bayaz (2000) afirma que aproximadamente la mitad de los alemanes muestra en las encuestas una actitud favorable hacia Turquía y los turcos.

experiencias con los *Gastarbeiter*. No se cayó en la cuenta de que estos trabajadores provenientes de las zonas más depauperadas de Turquía no eran representativos de toda la sociedad turca; es más, posiblemente la burguesía de su país no les rechazaba menos que los propios alemanes (Friedrich-Ebert Stiftung, 1998: 13). Esta cobertura de los medios de comunicación, documentada en diferentes estudios, provoca lógicamente el malestar de las autoridades y los ciudadanos turcos. Reprueban que los medios de comunicación representen a los kurdos como una etnia perseguida, en lugar de enfocar la atención sobre la vertiente violenta de este movimiento nacionalista. En definitiva, perciben a los medios de comunicación como aliados de la clase política alemana en la estrategia de dificultar el acceso de Turquía a la UE; un acceso que casi tres cuartas partes de la población turca apoya (Zentrum für Türkeistudien, 2002: 4).

A la vista de lo anterior, resulta poco sorprendente que los medios de comunicación turcos no ofrezcan una cobertura informativa favorable en términos generales de Alemania y sus ciudadanos. Tampoco parece que la prensa turca editada en Alemania contribuya a generar actitudes positivas de los turcos residentes en Alemania hacia las instituciones y la sociedad de este país, ya que, con su énfasis sobre los conflictos que afectan a los extranjeros y sobre la política de extranjería, tiende a promover «la distancia crítica hacia el país en el que viven como minoría» (Friedrich-Ebert Stiftung, 1998: 17). En el mismo sentido, el primer ciudadano de procedencia turca que consiguió un escaño en el Bundestag, Cem Özdemir (1997 y 2002), ha criticado el lenguaje agresivo y los argumentos sesgados contra las autoridades alemanas que publica la prensa turca más leída en Alemania.

Ocurre, en definitiva, que tanto las relaciones entre los gobiernos turcos y alemanes durante las últimas décadas, como la cobertura de los medios de comunicación han estado marcadas por tensiones que, seguramente, han lastrado las percepciones de los alemanes respecto a los turcos y de éstos respecto a aquéllos. La convivencia entre alemanes y turcos en la RFA durante décadas no ha debilitado, pues, las posiciones de rechazo hacia Turquía y sus ciudadanos; antes bien, parece que las ha fortalecido. No obstante, como afirmó el ex-presidente de la RFA, Roman Herzog, tal vez la convivencia intercultural e interreligiosa se halle

mucho más avanzada en la sociedad que el propio diálogo entre las elites (Friedrich-Ebert Stiftung, 1998: 22).

Situaciones límite: violencia contra los extranjeros y respuestas solidarias de muchos alemanes

Distanciémonos ahora un poco de los debates entre las elites y volvamos a considerar la complejidad de los sentimientos de la gente corriente en Alemania respecto al fenómeno de la inmigración, en general, y la turca, en particular. Incidentes terribles como los de Mölln y Solingen han podido ser utilizados políticamente por unos u otros. Pero han sido también reveladores de sentimientos contradictorios de la población, poniendo de manifiesto tanto la xenofobia de algunos segmentos de la sociedad como los sentimientos de decencia cívica y de solidaridad de otras partes de la misma.

Como ya sabemos, el reclutamiento de *Gastarbeiter* de los años sesenta hasta principios de los setenta, la reunificación familiar de los años setenta y principios de los ochenta, y las solicitudes de asilo en los ochenta y principios de los noventa constituyen los principales factores determinantes de las tres grandes olas de inmigración en los últimos cuarenta años. Pero la mayor actividad política en el ámbito de la inmigración y la extranjería ha coincidido con esta tercera ola, y ha venido acompañada (y en parte precedida) por el resurgimiento de partidos y organizaciones radicales de derecha y de graves atentados contra extranjeros.

Entre 1987 y 1990 se denunciaron aproximadamente 250 delitos anuales contra extranjeros. En 1991, el número correspondiente se acercaba a 2.500, y un año después sobrepasaba los 6.000 (Şen y Goldberg, 1994: 11). La entrada de partidos radicales de derecha en algunas instituciones políticas locales y regionales de la Alemania recién reunificada envalentó a neonazis y *skinheads*, cuyo discurso culpabilizaba a los extranjeros de todos los males que aquejaban en esos momentos al país. El terror xenóforo ha quedado gravado en la memoria colectiva con los nombres de Hoyerswerda, Hünxe, Rostock, Mölln y Solingen.

En septiembre de 1991, jóvenes radicales atacaron una residencia de solicitantes de asilo en Hoyerswerda (Sajonia). Pocas semanas después,

en la primera celebración del Día de la Unificación Alemana (3-10-1991), una bomba de gasolina estalló en otro albergue de extranjeros de Hünxe (Renania del Norte-Westfalia). En agosto de 1992, más de 1.000 jóvenes aterrorizaron durante varios días a los extranjeros hospedados en una residencia de solicitantes de asilo en Lichtenhagen, un barrio de Rostock (Mecklemburgo-Pomerania). Los incidentes de Hoyerswerda y Rostock hicieron pensar a muchos alemanes que estas agresiones sólo iban dirigidas contra los refugiados indigentes y receptores de ayudas estatales, no contra los extranjeros establecidos desde hacía tiempo en Alemania ni contra los judíos. Sin embargo, este argumento se vino abajo cuando, el 23 de noviembre de 1992, dos niñas y una mujer turcas fallecieron en un incendio provocado por radicales de derecha en una vivienda de Mölln (Schleswig-Holstein). El 23 de mayo del año siguiente, cinco miembros de una familia turca también perecieron quemados en semejantes circunstancias en Solingen (Renania del Norte-Westfalia).

Los atentados de Mölln y Solingen provocaron las mayores movilizaciones populares desde los tiempos de la caída del muro de Berlín. Las cadenas de luz (*Lichterketten*) se convirtieron en el símbolo de estas protestas que, en primera instancia, iban dirigidas contra los atentados de neonazis, pero también expresaban un malestar contra el gobierno de Helmut Kohl. Los participantes no sólo le reprochaban no haber anticipado estos hechos, a pesar de las diversas advertencias (entre ellas las efectuadas por la Comisionada del Gobierno Federal para Asuntos de Extranjería, Liselotte Funcke, antes de decidir abandonar en 1991 el cargo que había ocupado durante diez años). También le atribuían condescendencia con los terroristas y pasividad ante los hechos, así como escasos esfuerzos por esclarecerlos. Los actos de violencia de neonazis y *skinheads* contra extranjeros se redujeron a partir de entonces como consecuencia, sobre todo, de la adopción de medidas contra organizaciones radicales, pero puntualmente han seguido ocasionando víctimas.⁽¹²⁾

(12) De acuerdo con datos del Ministerio Federal del Interior, los actos delictivos contra extranjeros alcanzaron un máximo de 6.721 en el año 1993. En 1994, el número se redujo a 3.491 y descendió hasta 2.231 en 1996. En el año 2000, la cifra superaba de nuevo 3.500. Véase www.bundesbeauftragte.de.

La imagen de la hostilidad de los alemanes hacia los extranjeros se encuentra bastante arraigada entre los analistas de la sociedad alemana. Sin embargo, la simple coexistencia pacífica de unos y otros durante varias décadas, la presencia de extranjeros en lugares de trabajo, barrios y comercios, y el uso de instituciones comunes sugieren una complejidad de las relaciones que quizá muchos observadores críticos no han apreciado. En todo caso, aquella imagen suya responde, sin duda, a la combinación de los resultados que arrojan las encuestas con el conocimiento de algunos comportamientos límite, que, por lo demás, han sido (casi) unánimemente considerados discriminatorios e inaceptables.

Ahora bien, a la hora de juzgar la hostilidad de una población autóctona hacia los extranjeros, parece razonable tomar en consideración los sentimientos de éstos. ¿Cómo se sienten tratados los extranjeros? ¿Cómo perciben a los alemanes?

4.5. Opiniones y sentimientos de los inmigrantes turcos hacia los alemanes

La voz de los intelectuales: el lenguaje de la puesta en cuestión

Los intelectuales turcos residentes en Alemania se han convertido en la principal voz de denuncia de la falta de integración de los trabajadores inmigrantes turcos y sus familias en la sociedad alemana. Entre ellos los hay quienes demandan una ampliación del concepto de la «alemanidad» (*Deutschtum*), aunque curiosamente reclaman, al mismo tiempo, que el inmigrante sea integrado, no como «alemán», sino como «extranjero». Mantienen que esta paradoja (o esta contradicción) se resolvería mediante la doble ciudadanía, que permitiría a los turcos ser alemanes sin dejar de ser turcos. Dado que quienes plantean estas cuestiones suelen adoptar el lenguaje de la ciudadanía como derecho, y no tanto como deber, la reivindicación se formula en términos de retribución justa (la ciudadanía) al esfuerzo (el trabajo, el cumplimiento de las reglas) de muchos años. «Quien entonces estuvo dispuesto a crear oficinas de reclutamiento, hoy tiene que ser capaz de dejar envejecer a esta gente tranquila y dignamente», escribe la

actriz Renan Demirkan, que llegó a Alemania con siete años (1993: 81). La «dignidad» se asocia, por tanto, con la adquisición de derechos de ciudadanía plenos, y se da por supuesto que la no ciudadanía es una «indignidad».

En el plano del discurso, la apuesta por un estado multinacional alemán (*Vielvölkerstaat*) y por una sociedad multicultural se manifiesta en la reivindicación de dejar atrás el término *Gastarbeiter*, sustituyéndolo por el de «minoría étnica-cultural». El reconocimiento de estas minorías implicaría no sólo la protección estatal contra el racismo, la discriminación y la violencia, sino también un programa de reforma orientado hacia una sociedad multicultural (Keskin, 1993: 66). Alguno de estos intelectuales llega incluso a afirmar que la «modernización y democratización» completa de Alemania sólo se conseguirá cuando a estas minorías se les concedan derechos políticos iguales a los que disfrutaban los ciudadanos alemanes (Şenosak, 1993: 11-16).

Las denuncias sobre la falta de integración de la población turca residente en Alemania se formulan como una llamada de atención a los alemanes. Así, el presidente de la *European Association of Turkish Academics* (EATA) señala que existe un antiturquismo muy extendido, que representaría un equivalente funcional del antisemitismo (una alusión cargada de resonancias inquietantes en Alemania) (Uzun, 1993: 62). Se critica con frecuencia que los turcos viven, en contra de sus deseos, aislados en sus *ghettos* urbanos, formando un nicho étnico dentro de la sociedad alemana.

La voz de los turcos de a pie: el lenguaje de la acomodación realista a la situación y de sobria satisfacción con el statu quo

Sin embargo, los datos de encuesta corroboran sólo parcialmente la imagen de una comunidad de inmigrantes instalada en una actitud de denuncia de su situación. Casi cuatro de cada cinco entrevistados en una encuesta representativa de la población turca residente en Alemania declararon en que les parecía bien que sus compatriotas tuvieran muchos conocidos o amigos alemanes. Sólo al 3% le disgustaba este hecho. Puesto que el 27% de la misma muestra representativa afirmó carecer completamente de contactos con

amigos y conocidos alemanes (7%) o tenerlos una vez al mes o con menor frecuencia (20%), parece que, efectivamente, una parte de la población turca residente en Alemania no ha logrado satisfacer su deseo de establecer relaciones sociales con alemanes. Ahora bien, el 55% de los entrevistados declaró tener este tipo de contactos a diario o varias veces por semana. El hecho de que los porcentajes vayan reduciéndose a medida que aumenta la edad permite, no obstante, suponer que los contactos diarios o casi diarios que manifiestan el 82% de los jóvenes de 14 a 18 años y el 67% de los jóvenes de 19 a 29 años proceden de la convivencia en el ámbito educativo (Botschaft der Republik Türkei in Berlin, 2002).

Así lo indican los datos de otra reciente encuesta representativa de acuerdo con la cual la mayoría de los contactos con alemanes se producen en las instituciones educativas o formativas y en el lugar de trabajo. No hay que infraestimar, sin embargo, que más de cuatro de cada diez entrevistados manifestaran tener mucho contacto con alemanes en las asociaciones deportivas o en la práctica del deporte, así como en los locales de ocio (cafés, discotecas, conciertos, etc.) (Von Wilamowitz-Moellendorf, 2002: 11).

De los datos de encuesta consultados se desprende que los residentes turcos en Alemania no sienten que los alemanes, en su conjunto, les den la espalda. Según un sondeo publicado en el informe de la Comisionada para Extranjeros de Berlín, a finales del año 2001 el 81% de los turcos entrevistados admitió tener «amigos alemanes» (Senatsverwaltung, 2002).⁽¹³⁾ Hay, por tanto, un sector de la población alemana que mantiene contactos habituales con los turcos residentes en su país.

La vivencia de que «existe una discriminación» está, no obstante, bastante extendida entre el colectivo turco. De acuerdo con otra encuesta a una muestra representativa de turcos residentes en Alemania, realizada entre junio y agosto del año 2001, el 30% de los entrevistados afirmó haber experimentado en los doce meses previos situaciones de discriminación. Por ejemplo, el 11% señaló que se le había impedido entrar en un restaurante o una discoteca; un porcentaje similar indicó que los arrendatarios de vivien-

(13) Recordemos que el número de ciudadanos turcos registrados en Berlín a 31 de diciembre de 2002 ascendía a casi 123.000, lo cual representa un 6,5% de los turcos residentes en Alemania.

da habían mostrado una preferencia por inquilinos alemanes y que un empresario no les había contratado. Un 6% recordó haber sido discriminado frente a un alemán en la formación continua o promoción profesional, y otro 6% no haber sido atendido en una tienda. Los más jóvenes (18 a 24 años) resultaron ser los que más a menudo se ven involucrados en situaciones en las que se les entorpece el acceso a locales o a la contratación, mientras que los más afectados por la búsqueda de vivienda en alquiler o por la discriminación en la formación continua o la promoción profesional pertenecen, como cabría esperar, a grupos de edad algo mayores (Bundesministerium für Arbeit und Sozialordnung, 2002: 74-74).

La persistencia de la vivencia de la discriminación en algunos ámbitos queda también confirmada en la antes mencionada encuesta de los últimos meses de 2001 a la población turca residente en Berlín. Según sus resultados, un 14% de los entrevistados se ha sentido «últimamente» perjudicado en la búsqueda de trabajo, el mismo porcentaje que ha experimentado sentimientos semejantes en las oficinas de la administración. Menos del 10% ha percibido una disparidad de trato en la búsqueda de vivienda y en sus contactos con la policía, y sólo un 3% en el colegio o la universidad, o en la vida cotidiana.

Teniendo en cuenta que casi seis de cada diez entrevistados en Berlín manifestó no sentirse en absoluto discriminado, los datos no permiten afirmar que, recién comenzado el siglo XXI, la población turca residente en la capital de la nueva RFA arrastre un malestar muy presente en sus vidas derivado del sentimiento de discriminación. Incluso los chistes sobre extranjeros, en los que a menudo se ridiculiza el habla alemana de los turcos (*Kanaksprak*), son concebidos por un 58% de estos entrevistados como un signo de normalidad social; una clara mayoría frente a quienes los consideran una manifestación de discriminación (25%) o incluso de xenofobia (8%) (Senatsverwaltung, 2002).

También más de la mitad de los entrevistados en esta encuesta opinaron que, tras los atentados del 11-S en Estados Unidos, la gente distingue entre los musulmanes pacíficos y los terroristas. No advierten, por tanto, que estos acontecimientos hayan afectado negativamente al desarrollo de su

vida cotidiana. Una percepción distinta de la situación tiene el 35% de los entrevistados, que piensa que el rechazo generalizado y la desconfianza hacia los musulmanes ha aumentado.

Ciertamente, la comparación de la información sobre estas cuestiones con la arrojada por encuestas paralelas a otras nacionalidades (ex-yugoslavos, italianos y griegos) revela que los turcos sienten la discriminación en alguna mayor medida que los otros grupos de extranjeros (Bundesministerium für Arbeit und Sozialordnung, 2002: 72-74). Subrayemos, en cualquier caso, que aquella desazón que destilan los textos de algunos intelectuales turcos o alemanes a propósito de la falta de integración de la población turca residente en Alemania no encuentra un respaldo indiscutible en los datos demoscópicos. Llama incluso la atención que, ante este clima de opinión de reproche probablemente favorecedor de percepciones de agravio, no sean más los inmigrantes turcos que experimenten discriminación en sus contactos con personas o instituciones alemanas. En términos generales, aquel malestar claramente identificable en el discurso de la elite turca en Alemania no parece ser extrapolable al conjunto de los turcos. Que les gustaría gozar de mayor consideración social y mayor participación política no significa que se sientan a disgusto, que perciban un problema de convivencia, o que alienten sentimientos de hostilidad hacia una sociedad que, si bien no los trata como iguales, respeta sus costumbres.

La afirmación según la cual la concesión de la ciudadanía alemana sería un «paso muy sustantivo para reforzar el sentimiento de pertenencia de los turcos a esta sociedad y a este estado» resulta verosímil (Keskin, 1993: 72), pero no cabe pasar por alto que las restricciones a esta concesión inmediata de derechos políticos no han conducido a una situación de enfrentamiento u hostilidad entre turcos y alemanes. Los turcos opinan mayoritariamente que son tratados en Alemania como «ciudadanos de segunda clase», sin que ello, a tenor de los datos de encuesta, les impida reconocer la satisfacción que les proporciona su vida en Alemania (Von Willamowitz-Moellendorf, 2002: 8). Tal vez la importancia de las instituciones formales en la solución de los problemas de integración de los extranjeros sea menor de lo que habitualmente se piensa.

Segunda parte

ARGELINOS EN FRANCIA

V. Presencia y marco institucional

5.1. La presencia de argelinos en Francia

Las fuentes estadísticas: la disimulación o la invisibilidad estadística

Francia tiene una tradición, por una parte, de un buen hacer administrativo, lo que implica archivos y registros cuidadosos de la población, y, por otra parte, de un discurso sobre la ciudadanía imbuido de universalismo abstracto, lo que puede hacer que en esos registros se acaben perdiendo las huellas de los orígenes étnicos de la población, sus creencias religiosas, su pertenencia a los cuerpos intermedios y, en general, los signos de sus identidades particulares. También tiene una tradición de *realpolitik* en lo que se refiere a su política colonial, y, en general, su política exterior, que hace que ciertas memorias, difíciles, tiendan a ser un poco marginadas. Todo ello ha podido converger a la hora de hacer complicado y arduo el recuento de sus inmigrantes en determinados momentos, como nos ocurre ahora al intentar cifrar la presencia de norteafricanos en general, y argelinos en particular, en el país.

La principal fuente estadística para cuantificar la presencia de inmigrantes argelinos en Francia son los censos de población. A diferencia de otros países, Francia carece de un registro de la población total o de la población extranjera en particular residente en cada localidad (Insee, 1994: 14),

lo que en España denominamos el padrón municipal. El Ministerio del Interior, por su parte, ofrece cifras de permisos de residencia al final de cada año, pero la fiabilidad de estas cifras ha sido cuestionada por no haberse retirado sistemáticamente de los ficheros los datos de los extranjeros que salen definitivamente del país, y por haber estimado la presencia de los menores de 16 años a partir de las declaraciones de sus padres (Tapinos, 1992: 429).

Los datos de los censos de población referentes a los inmigrantes adolecen de una limitación que ha generado un importante debate entre los especialistas en cuestión de inmigración y demografía (véase, por ejemplo, Simon, 1998). Al centrarse en la distinción entre franceses y extranjeros, ha tendido a difuminar la presencia entre los primeros de poblaciones étnica, religiosa y lingüísticamente diferenciadas. El Instituto Nacional de Estadística francés (*Institut national de la statistique et des études économiques*, INSEE) ha orientado sus trabajos a partir de la convicción de que preguntar a los ciudadanos franceses por sus orígenes puede resultar discriminatorio, de modo que quienes se declaran franceses de nacimiento no son interrogados sobre sus características étnicas, lingüísticas o religiosas, como resulta común, por ejemplo, en los Estados Unidos.

Esta orientación moral universal en la elaboración de las estadísticas francesas, fiel a la tradición republicana, complica la cuantificación de la aportación que la inmigración ha realizado a la población del país. La antigüedad de los principales flujos migratorios hacia el territorio francés permite que hoy vivan en él segundas y terceras generaciones de argelinos, por ejemplo, y de orden superior contaríamos las generaciones de polacos, italianos o portugueses. Pero hace tiempo ya que no se trata de familias de extranjeros, o de origen extranjero, puesto que la adquisición de la nacionalidad francesa se guía por el principio de *ius soli*, por efecto del cual la segunda generación está compuesta de individuos que adquirieron la ciudadanía francesa en el momento del nacimiento o, más frecuentemente, al cumplir la mayoría de edad. El rastro de todos estos franceses de origen extranjero se pierde en las estadísticas oficiales.

Para paliar esta deficiencia de las estadísticas oficiales recurriremos en la descripción de la experiencia de los argelinos en Francia a estudios

realizados mediante encuesta. Particularmente útil resulta el dirigido por Michèle Tribalat, en 1992, basado en una muestra representativa de jóvenes de origen extranjero nacidos en Francia, otra muestra de inmigrantes, y una tercera muestra (de control) de la población francesa cuyos resultados se analizan en Tribalat, 1995 y 1996, entre otros textos menores.⁽¹⁾ Estos trabajos permiten describir con cifras la experiencia educativa de la segunda generación, su actividad laboral, y su situación familiar; características todas ellas que el censo ofrece para los inmigrantes de primera generación.

Las migraciones de Argelia a Francia

El censo de población más reciente fue realizado en Francia en 1999. La categoría de población «inmigrante» aplicada a sus resultados permite describir la presencia de personas nacidas en el extranjero con nacionalidad extranjera, independientemente de que posteriormente hayan obtenido o no la nacionalidad francesa (y sean por tanto considerados «franceses por adquisición»), que residen habitualmente en el país. Los entrevistados que declaran una nacionalidad diferente de la francesa pero dicen haber nacido en Francia no están incluidos en esta categoría.

La proporción de la población francesa que está compuesta por personas nacidas en el extranjero con nacionalidad extranjera creció rápidamente a principios de siglo, desde un 2,8% registrado en el censo de 1911 hasta un 6,6% en 1931, para luego descender hasta un mínimo del 5% en 1946, recuperar el nivel del 6,6% en 1968, y estabilizarse en un 7,4% entre los censos de 1975 y 1999. De poco más de un millón de inmigrantes censados en 1911 (1.110.168) se pasó a superar los dos millones (2.288.181) en 1926, los tres millones en 1968 (3.281.060) y los cuatro millones en 1982 (4.037.036). El último censo registró 4.306.094 inmigrantes en Francia, de los cuales algo más de la tercera parte (1.556.043) ostentaban la nacionalidad francesa por adquisición (Insee, 1999: 40-41). Esto sitúa a Francia entre los países de la Unión Europea con una mayor proporción de inmigrantes en su población, sólo superado a finales de los años noventa por Alemania,

(1) A un nivel mucho más reducido, los historiadores de la inmigración se han apoyado también en estudios basados en patronímicos para cuantificar la presencia de extranjeros en municipios concretos.

Austria y Bélgica (Pérez-Díaz, Álvarez-Miranda y González-Enríquez, 2001: 16).⁽²⁾

En el caso de los argelinos, la cuestión de la nacionalidad resulta algo más compleja que en otros casos, dada la relación colonial entre ambos países. Conviene recordar que la categoría censal de inmigrantes no incluye a los repatriados de Argelia que ostentaban la nacionalidad francesa ni a quienes optaron por ella al encontrarse en Francia en el momento de la declaración de la independencia de su país de origen. Los estrechos lazos históricos entre ambos países han podido, por un lado, incrementar el número de argelinos que se sienten y se declaran franceses ante los agentes censales aunque nunca se hayan naturalizado; por otro lado, el carácter conflictivo de esos lazos también puede ayudarnos a entender la escasa inclinación de los inmigrantes argelinos de primera generación a solicitar la nacionalidad, en comparación con otros grupos de inmigrantes extranjeros (como indican los datos de la encuesta de Tribalat, 1996: 148-151); lo cual no impide que el 8,8% de los franceses por adquisición censados en 1999 hubieran tenido antes la nacionalidad argelina (como muestra Lebon, 2001: 13).

La inmigración argelina no ha cesado desde después de la Segunda Guerra Mundial. En los años cincuenta el estado francés fomentó las entradas en sus políticas de reclutamiento de mano de obra industrial. En los sesenta, la independencia dio paso a una nueva ola de varones que migraban en solitario, en paralelo a otros que venían de Marruecos y Túnez. El giro hacia políticas de fronteras más restrictivas de los años setenta se tradujo a su vez en una nueva fase de migración, pero ahora protagonizada por mujeres (y niños) que viajaban por reagrupación familiar. En los años noventa se ha moderado el flujo de magrebíes a través de las fronteras francesas, en parte porque se ha reorientado hacia países más al sur de Europa, mientras que se intensificaban notablemente las entradas desde Asia y el África subsahariana (Barou, 2001: 94-95).

La tabla 5.1 permite observar la evolución de la presencia en Francia de extranjeros nacidos en Argelia, entre 1946 y 1999, y compararla con

(2) Más allá de la definición estricta de población inmigrante manejada en el censo, los estudios que han pretendido evaluar la aportación de la inmigración a la población francesa de finales del siglo XX mencionan alrededor de doce millones de personas que tienen al menos un abuelo inmigrante, lo que representaría alrededor de una quinta parte del total (Barou, 2001: 93).

Tabla 5.1

EXTRANJEROS EN FRANCIA POR NACIONALIDAD. 1946 A 1999

| Año | Españoles | Italianos | Portugueses | Argelinos (1) | Marroquíes |
|------|-----------|-----------|-------------|---------------|------------|
| 1946 | 302.201 | 450.764 | 22.261 | 22.114 | 16.458 |
| 1954 | 288.923 | 507.602 | 20.085 | 211.675 | 10.734 |
| 1962 | 441.658 | 628.956 | 50.010 | 350.484 | 33.320 |
| 1968 | 607.184 | 571.684 | 296.448 | 473.812 | 84.236 |
| 1975 | 497.480 | 462.940 | 758.925 | 710.690 | 260.025 |
| 1982 | 327.156 | 340.308 | 767.304 | 805.116 | 441.308 |
| 1990 | 216.047 | 252.759 | 649.714 | 614.207 | 572.652 |
| 1999 | 160.194 | 200.632 | 555.383 | 475.216 | 506.305 |

(1) Aunque los musulmanes argelinos tenían la nacionalidad francesa en 1954 y 1962, se cuentan aquí entre los extranjeros argelinos.

Fuente: Insee, 1999: 44.

la de los otros cuatro grupos nacionales más numerosos hoy en suelo francés. Las cifras de 1999 no coinciden con las ofrecidas en el resto de las tablas de este capítulo; de hecho, se cuentan en ese año 98.992 argelinos menos que en las otras tablas. Esta diferencia se debe a que ahora consideramos lo que el censo francés define como «extranjeros», esto es, los individuos que han declarado una nacionalidad diferente de la francesa, y en lo sucesivo centraremos la atención en los «inmigrantes», esto es, individuos nacidos fuera de Francia con una nacionalidad diferente de la francesa. Puesto que una parte de los inmigrantes así definidos han accedido a la nacionalidad francesa, ya no se cuentan entre los extranjeros; de modo que una reducción como la que registran los efectivos de argelinos en los años noventa puede ser efecto de alguna combinación de retorno, envejecimiento e intensificación de las naturalizaciones. Aunque la categoría de inmigrantes merece más interés a nuestros efectos que la de extranjeros, no nos permite construir una serie temporal más que a partir de 1982, año en que se introdujo en la elaboración de los datos censales, y por eso optamos aquí por la de extranjeros.

La evolución histórica del proceso de migración desde Argelia a Francia ha sido interpretada por dos sociólogos nacidos en el lado africano del Mediterráneo, Ahsène Zehraoui (1994) y Abdelmalek Sayad (1977,

1999), como compuesta por varios procesos que se solapan en el tiempo pero terminan por transformar la configuración del grupo inmigrante en el país de destino. Lo que tanto los argelinos como los franceses entendieron al principio, en los años cincuenta y los sesenta, como una inmigración estrictamente laboral y de retorno pasó a parecerse más a una inmigración familiar y definitiva en los años setenta y ochenta, aunque el primer tipo de viaje no ha llegado a agotarse.

Zehraoui distingue dos proyectos migratorios y dos aventuras migratorias diferentes en la experiencia de los magrebíes que trabajan en Francia: la «inmigración individual de retorno» y la «inmigración familiar de poblamiento». La primera está protagonizada por hombres solos, cuyo objetivo es retornar al país de origen provistos de unos dineros ahorrados a partir del trabajo industrial asalariado en Francia, que les permitan convertirse en artesanos o comerciantes. Este tipo de emigración forma parte de un proyecto de movilidad social en los países magrebíes, y se concibe por tanto como una ausencia temporal, durante la cual el emigrante se encierra entre otros magrebíes trabajadores y solos en Francia. Las dificultades para ahorrar en el país de destino, y para invertir en el país de origen, especialmente agudas a partir de la crisis económica de los años setenta, frustraron frecuentemente el proyecto de un retorno exitoso durante la vida activa.

Los gobiernos franceses por su parte decidieron entonces, por un lado, frenar la inmigración laboral, pero, por otro, permitir la reagrupación familiar. Se abrió así el camino para el segundo tipo de proceso migratorio, por el cual los hombres traen a sus mujeres e hijos, y a través de ellos multiplican sus puntos de contacto e interacción con la sociedad francesa, su sistema educativo y sanitario, sus mercados, sus modos de sociabilidad entre los jóvenes, etc. El proyecto de retorno pasa entonces a formar parte de la mitología familiar, y a diferirse en el tiempo, para algunos miembros de la familia indefinidamente.

Por su parte, Sayad distingue tres «edades» de la emigración argelina en Francia, que considera extensibles a otras nacionalidades. La primera edad migratoria tiene su origen en la crisis del mundo rural argelino, debi-

da a la colonización, que empuja a las comunidades a elegir entre sus miembros varones alguno o algunos que cruzarán el Mediterráneo en misión temporal, y serán acogidos allí por las redes sociales argelinas, que les protegerán frente a la cultura occidental. Pero a la larga la experiencia de la emigración contribuye a erosionar la cohesión del grupo, según se extiende entre los campesinos el espíritu de cálculo, el uso de la moneda, el modelo de proyecto vital individual. Esta desarticulación del grupo de origen permite a los argelinos entrar en una segunda edad migratoria, en que el emigrante no va delegado por la comunidad, sino que pretende obtener un éxito personal y escapar al control y la jerarquía social local. Parte más joven y por más tiempo, y resulta más vulnerable a las normas de la sociedad de destino. En la tercera edad de la emigración, el argelino se instala en Francia, y tiende a compartir las necesidades y valores de la sociedad de destino, sin olvidarse de su origen. La llegada de las mujeres por el proceso de reagrupación familiar permite completar y reforzar la comunidad argelina en el país de acogida, a la cual el emigrante permanece vinculado, como intermediaria entre su historia pasada y su futuro francés.

Los argelinos censados en Francia

De los 4.306.094 inmigrantes censados en Francia en 1999, un 13,3% provenía de Argelia (574.208 personas). Constituían el mayor grupo nacional entre la población inmigrante, aunque casi a la par con el de los portugueses, que representaba un porcentaje similar con sólo 2.134 personas menos, y seguidos muy de cerca por los marroquíes (12,6%). Si a los argelinos y los marroquíes sumamos los tunecinos, obtenemos que un 30,1% de quienes residen en Francia pero nacieron en el extranjero con nacionalidad extranjera lo hicieron en el Magreb. Los magrebíes superan ya, aunque sólo por un punto porcentual, a los inmigrantes procedentes de los tres países del sur de Europa que tradicionalmente han enviado mano de obra a Francia, esto es, Portugal, Italia y España (29,4%).

Tabla 5.2

PRINCIPALES GRUPOS DE INMIGRANTES EN FRANCIA POR PAÍS DE NACIMIENTO. 1999

| | Total | % de inmigrantes |
|-------------------------|------------------|------------------|
| Países de Europa | 1.908.135 | 44,3 |
| España | 316.232 | 7,3 |
| Italia | 378.649 | 8,8 |
| Portugal | 571.874 | 13,3 |
| Países de África | 1.691.562 | 39,3 |
| Argelia | 574.208 | 13,3 |
| Marruecos | 522.504 | 12,1 |
| Países de Asia | 542.974 | 12,7 |

Fuente: Elaboración propia a partir de Insee, 1999: 43.

Podemos apreciar también la presencia de inmigrantes magrebíes en general y argelinos en particular tomando como base la población total censada en Francia, en vez de la población inmigrante. Más arriba señalamos que un 7,4% de la población actual del país ha nacido en el extranjero con nacionalidad extranjera. Los nacidos en Marruecos, Túnez y Argelia representan un 2,2% de la población de Francia, y los argelinos un 0,98%. Sólo los magrebíes pesaban en Francia lo mismo que el conjunto de los inmigrantes en España en la fecha del censo francés, y los argelinos lo mismo que el conjunto de los inmigrantes en 1991.⁽³⁾

A lo largo de los años ochenta y noventa la población inmigrante ha tendido a feminizarse rápidamente. En los noventa, la mayoría de las entradas han sido de mujeres en proceso de reagrupación familiar. Entre los argelinos de Francia, las dos últimas décadas han registrado una pérdida de varones y un incremento de mujeres. Entre todos los hombres nacidos en el extranjero que residían en el país, el peso de los argelinos cayó en tres puntos porcentuales; entre las mujeres, las argelinas ganaron cerca de un punto.

(3) Estimaciones más recientes y no publicadas de Michèle Tribalat sitúan el número de personas en Francia de origen magrebí, de primera, segunda o tercera generación, en unos tres millones.

Tabla 5.3

INMIGRANTES ARGELINOS EN LOS AÑOS OCHENTA Y NOVENTA EN FRANCIA, POR SEXO. 1999

| Año | Total | | Hombres | | Mujeres | |
|------|---------|---------------------|---------|-----------------------|---------|-----------------------|
| | Total | % total inmigrantes | Total | % hombres inmigrantes | Total | % mujeres inmigrantes |
| 1982 | 597.644 | 14,8 | 390.932 | 17,9 | 206.712 | 11,1 |
| 1990 | 555.715 | 13,3 | 331.631 | 15,3 | 224.084 | 11,2 |
| 1999 | 574.208 | 13,3 | 322.578 | 14,9 | 251.630 | 11,8 |

Fuente: Elaboración propia a partir de Insee, 1999: 43.

La pirámide de edad de la población inmigrante ha tendido a asemejarse a la de la población francesa de nacimiento, aunque las cohortes más jóvenes entre la primera donan efectivos a la segunda al acceder a la nacionalidad francesa por haber nacido en Francia. Los inmigrantes argelinos cuentan ya con 135.296 mayores de sesenta años, entre los cuales 10.991 han cumplido los ochenta años. En el otro extremo, y cómo cabría esperar dada la antigüedad de los flujos migratorios y la aplicación del *ius soli*, sólo 29.514 son menores de edad.

Tabla 5.4

ESTRUCTURA POR SEXO Y EDAD DE LA POBLACIÓN INMIGRANTE ARGELINA EN FRANCIA. 1999

| Edad | Total | | Hombres | | Mujeres | |
|---------------|----------------|--------------|----------------|--------------|----------------|--------------|
| | Total | % | Total | % | Total | % |
| 0-9 años | 10.081 | 1,7 | 4.992 | 1,5 | 5.143 | 2,0 |
| 10-19 años | 26.336 | 4,6 | 13.696 | 4,2 | 12.640 | 5,0 |
| 20-29 años | 64.964 | 11,3 | 30.501 | 9,4 | 34.463 | 13,7 |
| 30-39 años | 106.866 | 18,6 | 53.988 | 16,7 | 52.878 | 21,0 |
| 40-49 años | 105.981 | 18,5 | 45.194 | 14,0 | 60.787 | 24,2 |
| 50-59 años | 124.684 | 21,7 | 82.651 | 25,6 | 42.033 | 16,7 |
| 60-69 años | 89.659 | 15,6 | 61.652 | 19,1 | 27.980 | 11,1 |
| 70-79 años | 34.673 | 6,0 | 23.991 | 7,4 | 10.682 | 4,2 |
| 80 años y más | 10.991 | 1,9 | 5.913 | 1,8 | 5.078 | 2,0 |
| Total | 574.208 | 100,0 | 322.578 | 100,0 | 251.630 | 100,0 |

Fuente: Elaboración propia a partir de Insee, 1999: 54.

El censo francés de 1999 permite describir el tamaño de los hogares de la población inmigrante, distinguiendo por países de origen, y compararlos con los de la población en su conjunto. Registra como hogar inmigrante todos aquellos donde el cabeza de familia o su pareja nació en el extranjero con nacionalidad extranjera; en total, 2,6 millones de hogares, un 11% del total de los hogares. En los hogares encabezados por inmigrantes viven 7,7 millones de personas, cifra que supera la de 4,3 millones de inmigrantes mencionada más arriba, y que ofrece una pista interesante sobre el volumen de la segunda generación de inmigrantes, aunque sólo de la parte que aún convive con sus padres. En efecto, cerca de la mitad (48%) de quienes forman parte de los hogares inmigrantes son franceses de origen, mientras que, por el contrario, casi todos los inmigrantes (97%) viven en hogares inmigrantes.

Tabla 5.5

DISTRIBUCIÓN DE LOS INMIGRANTES POR HOGARES EN FRANCIA. 1999

En miles

| | Total de hogares | Hogares inmigrantes | Resto de hogares |
|-------------------------|------------------|---------------------|------------------|
| Número de hogares | 23.808 | 2.562 | 21.246 |
| Población | 57.220 | 7.728 | 49.492 |
| Población inmigrante | 4.117 | 4.005 | 112 |
| Población no inmigrante | 53.103 | 3.723 | 49.380 |

Fuente: Insee, 1999: 25.

La información censal sobre hogares nos permite aproximarnos indirectamente a una estimación, parcial al menos, del volumen de la población de origen argelino residente en Francia. A partir del número de hogares encabezados por al menos un argelino (322.112) y su tamaño medio (3,5 personas) podemos calcular que en Francia se cuentan 1.127.392 personas que viven en hogares de origen argelino. La mitad de estas personas son menores de edad, lo cual nos ofrece una aproximación al volumen de la segunda generación argelina, aunque sólo a la que aún convive con sus padres. La tabla 5.6 informa sobre el número de niños que viven en hogares encabezados por al menos un inmigrante y su nacionalidad, para los cinco países de

origen más frecuentes. Viene a confirmar que en los hogares de origen argelino habitan algo más de un millón de personas, puesto que si sumamos a la cifra de inmigrantes argelinos censados (574.392) la de niños que viven con ellos y ya tienen la nacionalidad francesa, obtenemos 1.051.303 individuos. Los niños argelinos son los más numerosos, como cabría esperar, y los niños que más conservan su nacionalidad extranjera son los marroquíes, como también cabría esperar, aunque sólo sea porque la marroquí es la migración más reciente.

Tabla 5.6

NACIONALIDAD DE LOS NIÑOS QUE VIVEN EN HOGARES INMIGRANTES EN FRANCIA, SEGÚN LA NACIONALIDAD DEL PROGENITOR INMIGRANTE. 1999

| País de origen del progenitor | Total de niños | Franceses | Extranjeros |
|-------------------------------|----------------|-----------|-------------|
| Argelia | 551.560 | 477.095 | 74.465 |
| Portugal | 428.890 | 330.215 | 98.679 |
| Marruecos | 501.939 | 318.992 | 182.947 |
| Italia | 165.722 | 152.584 | 13.138 |
| España | 169.330 | 157.443 | 11.887 |

Fuente: Insee, 1999: 118-119.

Aunque los inmigrantes argelinos están presentes en todas las regiones de Francia, han tendido a concentrarse en el norte y este del país. Más de un tercio (37%) de ellos viven en París. En la región de la capital (Île-de-France) se aproximan al 2% de la población total, y con ella son cuatro las regiones donde superan el 1%, como muestra la tabla 5.7, que recoge las zonas donde los inmigrantes argelinos llegan a representar el 0,5% de la población censada en 1999. En todo el país, la inmigración argelina ha sido eminentemente urbana (el 71% de los nacidos en Argelia viven en municipios con más de 100.000 habitantes); además de en París, se concentran grupos importantes de inmigrantes de esta nacionalidad en la conurbación de Marsella-Aix-en-Provence (un 7% de todos los argelinos que viven en Francia viven allí) y en Lyon (un 6,6%) (Insee, 1999: 144).

Tabla 5.7

REGIONES FRANCESAS CON MÁS DE UN 0,5% DE LA POBLACIÓN TOTAL CENSADA COMO INMIGRANTES ARGELINOS. 1999

| Región | Total de inmigrantes argelinos | Porcentaje sobre la población total |
|----------------------|--------------------------------|-------------------------------------|
| Île-de-France | 213.913 | 1,9 |
| Rhône-Alpes | 84.228 | 1,5 |
| Languedoc-Roussillon | 24.673 | 1,1 |
| Lorraine | 23.701 | 1,0 |
| Nord-Pas-de-Calais | 35.302 | 0,9 |
| Alsace | 13.802 | 0,8 |
| Franche-Comté | 9.249 | 0,8 |
| Midi-Pyrénées | 17.772 | 0,7 |
| Champagne-Ardenne | 9.774 | 0,7 |
| Haute-Normandie | 10.262 | 0,6 |
| Picardie | 8.902 | 0,5 |

Fuentes: Elaboración propia a partir de Insee, 1999: 138 y datos de población total por regiones en www.recensement.insee.fr

5.2. Marco institucional y políticas de inmigración en Francia

El accidentado proceso de formación de una política de control de flujos

Francia tiene ya una larga historia de inmigración y una larga historia de políticas de control de flujos migratorios. Las normas jurídicas comenzaron a distinguir al extranjero del ciudadano a partir del código napoleónico, para negarle el voto y el acceso al funcionariado, y crear la posibilidad de expulsión del territorio del país. Sin embargo, la escasa capacidad de la administración del estado para aplicar las normas de extranjería permitió durante un largo período que el hecho de carecer de la nacionalidad francesa apenas afectase a la vida cotidiana. Según Gérard Noiriel (1988: 111-116, 164), la creación de medios de control de extranjería data de fines del siglo XIX, con la aprobación de un nuevo código de nacionalidad en 1889 y la introducción de certificados de identidad a partir de 1893.

A partir de entonces, a lo largo del siglo xx, los esfuerzos de control de flujos se han desarrollado en paralelo con la racionalización y refuerzo de las administraciones, en particular la policía, y de la institucionalización de la identidad jurídica individual (y sus registros y certificados) también para los ciudadanos, identidad que utilizan en sus relaciones con una administración estatal en expansión.

Los años 1880 fueron testigos de un creciente debate público sobre los extranjeros en Francia, cuando el país estaba recibiendo una notable oleada de inmigrantes y, en su relación con el estado, los franceses podían sentirse víctimas de una competencia desleal como soldados y como contribuyentes. Los ciudadanos habían visto su conciencia de serlo reforzada al establecerse en 1880 la obligatoriedad del servicio militar. Los jóvenes extranjeros solían librarse de acudir a filas, lo cual, según algunos argumentos de la época, favorecía la contratación de mano de obra extranjera antes que nacional, y debilitaba la capacidad de las fuerzas armadas francesas en un momento de fuerte rivalidad franco-alemana. Otros argumentos defendían la creación de un impuesto especial para extranjeros, entre otros motivos, para evitar la competencia que éstos oponían a los trabajadores locales.

Un modo de reducir las ventajas de los extranjeros frente a los ciudadanos consistió en nacionalizar a los jóvenes. El código de nacionalidad de 1889 introdujo el *ius soli*, voluntario para los nacidos en Francia de padres nacidos en el extranjero, y obligatorio para los nacidos en Francia de padres nacidos en Francia (caso este último denominado «doble *ius soli*»). Ante las protestas de algunos gobiernos de los países de origen, que veían como Francia se «apropiaba» de lo que consideraban eran «sus» ciudadanos, en 1893, el gobierno francés, sensible a estas protestas, y atento siempre a los principios, decidió que los niños nacidos en Francia de una madre extranjera pero nacida en Francia ya no serían automáticamente franceses, sino que podrían ejercitar su libertad y optar por una ciudadanía u otra. Al tiempo, la administración francesa se reservó el derecho de considerar «indignos» de la ciudadanía francesa a algunos candidatos (Noiriel, 1988: 87-95).

Poco más tarde se tomaron decisiones para identificar, registrar y gravar a los inmigrantes de primera generación. La introducción de un impuesto para extranjeros se vinculó al hecho de registrarse en el ayuntamiento, dando origen así a toda una tradición de emisión, seguimiento y control de «los papeles» de identidad de los inmigrantes, por parte de la administración en Francia y en el extranjero. La ley de 1893 inició esa tradición al establecer que todos los extranjeros que quisieran trabajar en el país deberían identificarse ante el ayuntamiento o la comisaría de policía mediante un certificado de nacimiento (en caso de que su país no lo proveyese, deberían autenticar algún documento de identidad en su consulado), y obtendrían un documento a cambio de una tasa, documento que habrían de mostrar cada vez que la policía se lo pidiese.

En la primera mitad del siglo xx, se siguió desarrollando el aparato estatal de Francia, y con ello vino la proliferación de los documentos de identidad, residencia, trabajo, sanidad, etc. y los cambios en la regulación de todos ellos. Por ejemplo, en 1912 una ley sobre vagabundos permitió al gobierno prohibir la permanencia y la entrada a extranjeros, y creó al efecto un carnet que describía físicamente a la persona; en 1915 se estableció un carnet de identidad, y poco más tarde se obligó a los extranjeros a contar con un contrato de trabajo para poder ejercer una actividad asalariada; en 1938 se introdujo una cartilla sanitaria y una tarjeta de identidad para los comerciantes, y en 1945 se distinguió el permiso de residencia del permiso de trabajo y se creó la oficina encargada del reclutamiento de mano de obra extranjera (*Office National d'Immigration*, ONI), en las órdenes administrativas que configuraron el sistema de permisos en las décadas siguientes (Noiriel, 1988: 71-87; Weil, 1994: 262).

La reconstrucción después de la guerra y la larga fase de desarrollo industrial que le siguió, junto con la convicción generalizada de que Francia entraba en decadencia demográfica, incentivaron otra oleada inmigratoria durante los años cincuenta y sesenta (la tercera, después de las de las décadas de 1880 y 1920), ya que la administración francesa reclutó trabajadores extranjeros para la reconstrucción y la industria, acogió a sus familiares, y permitió la regularización de los muchos que entraban en el país sin

un contrato de trabajo. La renuncia al control de flujos que esta última medida supuso se ha interpretado luego como efecto del «síndrome argelino», producido por la libre circulación de los nacidos en Argelia por los territorios de Francia.

Los musulmanes argelinos obtuvieron la nacionalidad francesa en septiembre de 1947, lo cual legalizó el libre acceso a la metrópoli, tras más de un siglo de colonización. La decisión de extender la nacionalidad francesa en Argelia formaba parte de una confusa y grandiosa estrategia de «asimilación» del general De Gaulle, que trataba de consolidar la influencia francesa en el mundo y conservar las colonias, mientras ganaba tiempo cooptando lo que se pudiera de las demandas nacionalistas de diverso signo que en esas mismas colonias se habían recrudecido tras la victoria de unas fuerzas aliadas. Lo cierto es que estas fuerzas aliadas, es decir, las de los países anglosajones que habían liberado la propia Francia, eran claramente favorables a la autodeterminación de los pueblos colonizados (Ruedy, 1992: 129-153), entre otros motivos porque Inglaterra no tenía los medios de conservar su propio imperio y Estados Unidos imaginaba otras formas de extender su influencia en el mundo que eran, por lo demás, congruentes con su propia historia, cuyo origen arrancaba de la guerra de independencia de una colonia contra su metrópoli (la propia Inglaterra).

De todas formas, el gobierno francés prefirió apostar por una política de flujos inmigratorios más equilibrados, y compensar la llegada de norteafricanos con la de los europeos del sur, tanto más cuanto que estalló una guerra en Argelia contra el dominio francés ya a comienzos de los años cincuenta. Para contrarrestar la ventaja de los argelinos frente a, por ejemplo, españoles y portugueses, en 1956 las autoridades francesas hicieron oficial el sistema (comparable al de los años 1920) por el cual los empresarios podían contratar en Francia o en sus países de origen a los extranjeros, que entraban y permanecían en el país sin permisos, hasta que ese contrato les permitía regularizarse. De este modo, la relación con Argelia contribuyó a impulsar la inmigración no sólo desde este país, sino también desde el sur de Europa y el resto del norte de África (Tapinos, 1992: 423; Weil, 1994: 263-265; Hollifield, 1999: 60-70).

La guerra de la independencia argelina de 1954 a 1962 dio a muchos argelinos (especialmente a quienes habían combatido del lado de Francia) buenos motivos para emigrar, junto con la inmensa mayoría de los franceses que retornaron a Europa. En todo caso, tras la independencia, los acuerdos de Évian de 1962 permitieron la continuación de los flujos al mantener la libre circulación, y animaron a quedarse a quienes ya residían en la antigua metrópoli.

El final de esa fase de crecimiento con la crisis económica de los años setenta, dio pie a que en 1973 una circular administrativa suspendiera el reclutamiento, seguida en 1974 por la suspensión de la reagrupación familiar, y en años siguientes por renovados esfuerzos para controlar las entradas clandestinas y las permanencias ilegales en el país, y para forzar o fomentar el retorno al país de origen. En 1973 se puso fin a la libertad de circulación entre Francia y Argelia, en una fase de tensión entre ambos países debida al programa de nacionalizaciones del gobierno argelino y su puesta en cuestión de las bases militares francesas.

Casi un siglo después de la introducción de las primeras medidas para permitir el control administrativo y policial de los inmigrantes y para nacionalizar a sus hijos, los gobiernos franceses de los años 1970 intensificaron la aplicación de los medios de gestión de flujos, y ya en los años ochenta y noventa buscaron nuevos métodos de control, en particular, la puesta en común de la política de control de fronteras con los otros estados miembros de la Unión Europea a través de los Acuerdos de Schengen de 1985 y 1990.

En los años ochenta, los gobiernos franceses reforzaron las fronteras con medidas de control más exhaustivo: control efectivo de las condiciones de vivienda que esperan a los candidatos a la reagrupación familiar, sanciones a los empresarios que contratasen trabajadores sin los permisos necesarios, necesidad de justificar medios de vida suficientes a la entrada, e instauración de visas para todos los países excepto los de la CE y Suiza.

Entre 1978 y 1980, Valéry Giscard d'Estaing propuso el retorno forzado de los inmigrantes a la ex-colonia, pero su propuesta chocó con la opo-

sición de partes de la administración francesa, algunos gobiernos extranjeros, iglesias, sindicatos, partidos de izquierda y numerosas asociaciones. Suavizadas las formas, el retorno pasó de ser forzado a ser incentivado, pero, en todo caso, con el primer programa de retorno incentivado, entre 1977 y 1981, no salieron más allá de unas 100.000 personas.

El gobierno socialista de la primera mitad de la década reforzó el control externo e interno, pero también ofreció una amnistía en 1983 a todos los inmigrantes ilegales que hubieran entrado antes del 1 de enero de 1981, y permisos de residencia y trabajo de diez años a los demás. Su política pareció ser laxa y comprensiva, quizá respondiendo a la esperanza de que los inmigrantes podrían llegar a ser parte de la base electoral del socialismo francés.

En cambio, la coalición conservadora de la segunda mitad de la década (y ya bajo la presión de un Frente Nacional con alguna representación parlamentaria, y con un considerable apoyo entre los electores) permitió los controles al azar de identidad de los extranjeros y las expulsiones inmediatas de los llamados «sin papeles», y originó el debate público sobre la nacionalidad que se plasmaría en reformas concretas en los años noventa.

A lo largo de los ochenta, en todo caso, continuaron los esfuerzos de los gobiernos por incentivar el retorno de los inmigrantes, siempre con escaso éxito. Estos intentos afectaron especialmente a los inmigrantes argelinos. En función del acuerdo franco-argelino de 1980 volvieron unos 50.000 inmigrantes hasta 1983, la mayoría de ellos cobrando una suma única por retorno (entre tres opciones que incluían también una ayuda a la creación de empresas y una ayuda a la formación profesional). Por último, otros 70.000 extranjeros retornaron entre 1984 y 1990. De las políticas de retorno de los setenta se habían beneficiado sobre todo los portugueses y españoles, pero las de los ochenta afectaron, sobre todo, aunque con dudoso éxito, a los magrebíes (Tapinos, 1992: 427-428, 440; Noiriél, 1988: 109; Hollifield, 1999: 65; Weil, 1994: 265).

Los argelinos se vieron particularmente perjudicados por el cierre de fronteras cuando en 1985-1986 perdieron algunas de sus condiciones espe-

ciales de entrada y residencia, porque pasaron a integrarse en la administración normal de extranjería (mientras que los acuerdos de 1968 les habían sometido al control del Ministerio de Interior). Ahora ya no tendrían permisos de residencia temporal de cinco años sino de uno, y la reagrupación familiar exigiría los correspondientes certificados médicos y de vivienda; aunque mantendrían las facilidades en el acceso al permiso de residencia permanente.

En los años noventa se abandonaron las políticas de retorno, y se abrieron nuevos debates sobre los derechos de los inmigrantes (en particular los ilegales) y sobre el acceso a la nacionalidad, con el trasfondo de un nuevo «síndrome argelino» desarrollado a partir de la crisis de las elecciones de 1992. Estas elecciones fueron ganadas por los partidos islamistas, y la anulación de sus resultados por parte del estado argelino tuvo el apoyo del gobierno francés. Los años siguientes estuvieron caracterizados por una grave guerra civil en Argelia, sumamente cruenta, y por una serie de atentados terroristas en Francia.

En este contexto, las reformas de estos años no se ciñeron a los mecanismos de control interno y externo de extranjería, sino que afectaron también al marco institucional que rige la integración de los inmigrantes en la sociedad receptora. Si bien los debates fueron notables, y concedieron una gran visibilidad política a la cuestión de la inmigración, la izquierda parlamentaria, el Consejo de Estado y el Consejo Constitucional echaron atrás las medidas más ambiciosas.

Los gobiernos conservadores produjeron dos leyes muy discutidas: la ley Pasqua de 1993 y la ley Debré de 1997. La primera pretendía frenar la reagrupación familiar, limitar los matrimonios de conveniencia, retrasar la vuelta a Francia de los extranjeros expulsados, y poner fin a la concesión automática de la nacionalidad a los nacidos en Francia de padres extranjeros al cumplir la mayoría de edad. Los jóvenes de origen extranjero ahora tendrían que solicitar la nacionalidad, y satisfacer condiciones de residencia (propia y de los padres) y de antecedentes penales. En particular, los argelinos tendrían que haber residido en Francia durante cinco años para que sus hijos mereciesen la nacionalidad. Las primeras tres medidas fueron rechaza-

das por el Consejo Constitucional. La ley Debré de 1997 pretendía imponer períodos más largos de residencia para la regularización de los sin papeles casados con franceses y la nacionalización de los hijos de sin papeles nacidos en Francia, establecer un archivo de huellas digitales, introducir pruebas de residencia en el país para renovar los permisos, y exigir que los franceses que acogiesen en sus casas a un extranjero no comunitario lo notificasen a las autoridades locales, de modo que pudiesen luego comprobar su partida (esta última propuesta, que generó un gran debate público, y dio lugar a sendas condenas del Parlamento Europeo y el Consejo de Estado, fue retirada).

La coalición de socialistas, comunistas y verdes que gobernó Francia entre 1997 y 2002 anunció un «nuevo pacto republicano» con la ciudadanía en el que la inmigración ocupaba un puesto muy notable. La llamada ley Guigou de 1998 volvió al *ius soli* automático, para todos los nacidos en Francia que al cumplir los dieciocho años puedan probar cinco años de residencia continuada después de los once. Si bien la concesión es automática, el joven puede renunciar a ella seis meses antes o un año después de su decimoctavo cumpleaños. Por su parte, la llamada ley Chevènement de 1998 ofreció condiciones más favorables a la reunificación familiar recortando el período de espera (que la ley Pasqua había prolongado) y ofreciendo permisos temporales de residencia a los menores reunificados o que hubieran entrado en el país antes de los diez años, los padres de niños franceses y los esposos de franceses, además de los mayores de edad que hubieran vivido más de diez años en Francia. También ofreció permisos de residencia a quienes cobraban pensiones de jubilación o invalidez francesas, y a los enfermos que no pudiesen ser atendidos en su país o corriesen riesgo grave al viajar. Entre las trabas a la entrada destacaban la poligamia, la amenaza al orden público, los delitos cometidos, y la insuficiencia de recursos para la reunificación familiar. Las penas por tráfico de inmigrantes clandestinos ascendían a diez años de prisión y cinco millones de francos de multa (Hollifield, 1999: 75-88; Ley Chevènement en <http://www.adminet.com/jo/19980512/INTX9700112L.html>).

La ley Chevènement constituyó la vigésimoquinta modificación de las órdenes administrativas de 1945 relativas al status de los extranjeros en Francia: una demostración de la meticulosidad, la perseverancia reglamen-

tista y las dudas del estado francés en estas materias. Pero, por otra parte, esta misma frecuencia de las modificaciones de las normas ha contribuido a estimular el debate público sobre el tema del control de la inmigración, en especial durante los últimos treinta años, aunque haya sido un debate en buena medida poco concluyente.

En conjunto, Francia no ha hecho sino seguir la senda, entre prudente y titubeante, de otros países europeos. Aunque la política de control de flujos se haya endurecido a partir de los años setenta, el status jurídico de los extranjeros legalmente residentes ha tendido a mejorar, por la introducción de permisos de residencia permanente y de permisos temporales más fáciles de renovar y de duración más prolongada, la garantía del derecho de reagrupación familiar, y mayores posibilidades de recurrir ante la justicia las órdenes de expulsión (Guiraudon, 2000: 54). Por mucho que la actual política de fronteras francesa sea menos generosa que antes de 1973, y esté comprometida en el proceso de construcción de una política común europea de signo restrictivo, Francia sigue teniendo una política de inmigración sin cuotas, y una política generosa de naturalización y de derechos civiles y sociales.

En cuanto a los efectos de las modificaciones de las normas sobre los flujos de inmigrantes, los resultados del cierre de fronteras parecen hoy bien distintos de los perseguidos (Tapinos, 1992: 424-428). Es cierto que las entradas de trabajadores extranjeros por las vías legales se han reducido notablemente, pero no puede afirmarse lo mismo en cuanto a sus familiares, a los solicitantes de asilo, a los temporeros, y a los inmigrantes ilegales y clandestinos. Por otro lado, el cierre de fronteras modificó las expectativas de los trabajadores que ya residían en Francia, contribuyendo al abandono del proyecto de retorno y fomentando su estabilización en Francia, al minimizarse la probabilidad de volver a buscar trabajo en el país si el retorno fracasaba. Esta estabilización contribuyó a su vez a acelerar la reagrupación familiar, y a modificar las cuentas que los franceses se hacen sobre la contribución de los inmigrantes al sistema de bienestar, puesto que ya no se trata sólo de trabajadores en edad activa sino también de trabajadores jubilados, niños en edad de educación obligatoria y amas de casa.

El marco de integración de los inmigrantes

(a) El modelo republicano

Las normas jurídicas que enmarcan el proceso de integración social de los inmigrantes merecen en los debates públicos franceses una atención frecuente e intensa. En estos debates se manejan argumentos muy elaborados y explícitos en torno al llamado «modelo republicano de integración» en la sociedad y el estado francés de los individuos en general, y de los extranjeros en particular. El alto nivel de formalización y el ancho consenso político que tal modelo ha merecido lo convierte en una referencia obligada en los discursos políticos, académicos y mediáticos sobre la inmigración.

Para algunos autores, los principios del modelo republicano pueden resumirse en la separación de iglesia y estado, la igualdad de todos ante la ley, la concepción universalista de los derechos humanos, y la soberanía popular (Hollifield, 1999: 59). La equiparación de derechos entre extranjeros y ciudadanos se presenta como un medio para la integración de aquéllos (y por tanto también la nacionalización) dentro de una comunidad política dominada por tales principios. Ello debe suceder al tiempo que se recurre al efecto sobre las generaciones jóvenes de un tipo de escuela, laica y francófona, que, bajo la apariencia de responder a principios universales abstractos, vehicula en realidad un conjunto de mensajes sobre un estilo de vida relativamente homogéneo. Se supone que, como consecuencia de ello, será posible una comunidad de ciudadanos que, en sus tratos políticos, ponga entre paréntesis sus rasgos particulares, idiosincrásicos, o reduzca sustancialmente los efectos de éstos. Es quizá una extraña suposición, pero el país tiene ya una robusta tradición de intentos de aplicarla a la vida real.

La llamada filosofía republicana considera a los inmigrantes como individuos que desean participar de la comunidad política más como tales individuos, en cierto modo definidos por sus rasgos generales y abstractos, que como miembros de ninguna minoría étnica o comunidad religiosa reconocida. El discurso sobre la integración dominante en Francia concede un gran protagonismo al estado central como garante de la libertad y la igualdad de tales individuos, y por tanto como agente de integración. Una políti-

ca de integración consistirá por tanto principalmente en clarificar y aplicar normas formales universales, en particular las normas sobre pertenencia, tales como las referentes al proceso de naturalización (Favell, 1998: 40-87; Soysal, 1994: 58-60; Pérez-Díaz, Álvarez-Miranda y González-Enríquez, 2001: 42-48).

Las frecuentes referencias al modelo republicano confieren legitimidad a los discursos públicos sobre inmigración, porque conectan con los supuestos orígenes de la Francia moderna, es decir, con la concepción revolucionaria y bonapartista de Francia como una unidad política y territorial antes que étnica o cultural, y con la confianza de las elites republicanas en las instituciones estatales (la escuela, el ejército, la administración centralizada) como medios de asimilación de los distintos segmentos de la población. Esta problemática de la continuidad histórica del país ha sido revivida políticamente en los años ochenta y noventa, y proyectada hacia el futuro, en el marco de los debates sobre las normas de nacionalidad y el uso del velo islámico en la escuela. Apelando a un denominado «nuevo consenso republicano», los principales partidos políticos han intentado encontrar un terreno común y protegerse de los ataques de una izquierda multiculturalista y una derecha antiinmigrante.

(b) El acceso a la nacionalidad

El modelo republicano ha inspirado una política de naturalización de extranjeros tan ambiciosa y que ha ido tan lejos (hasta los años noventa) que podía llegar a nacionalizar a los individuos sin darles la oportunidad de negarse. Si, como vimos, a finales del siglo XIX circulaban argumentos a favor del *ius soli* para reclutar soldados y reducir la competencia en el mercado laboral, a finales del XX se afirmaba (en su contra) que creaba «franceses a su pesar» o «franceses sin saberlo ni quererlo», con especial referencia a los jóvenes de origen argelino y magrebí en general.

El prolongado debate público en torno a la nacionalidad en los años ochenta y noventa se convirtió en una discusión sobre la identidad nacional francesa y el modelo republicano, pero su reflejo en la legislación se limitó a las dos decisiones arriba descritas de complicar y luego volver a simplificar la naturalización de los nacidos en Francia de padres extranjeros. Dejan-

do de lado esta discusión, aquí nos limitamos a describir la actual regulación del acceso a la nacionalidad (la mencionada ley Guigou), momento en el cual los extranjeros dejan de serlo y se convierten formalmente en franceses, sea cual sea su grado de integración socioeconómica, sociocultural o sociopolítica.

Con la excepción de los cinco años transcurridos entre la ley Pasqua de 1993 y la ley Guigou de 1998, el acceso a la nacionalidad francesa ha sido automático al cumplir los dieciocho años para los hijos de los extranjeros. La ley Guigou matizó el principio del *ius soli* manteniendo una condición de residencia, según la cual el joven debe haber residido en Francia al menos cinco años entre los once y los dieciocho. Volviendo a la concesión automática, permitió sin embargo renunciar a la nacionalidad durante los seis meses anteriores o el año posterior a la mayoría de edad. Antes de los dieciocho años, los hijos de extranjeros pueden solicitar la nacionalidad a los trece con el consentimiento de sus padres, o de modo autónomo a los dieciséis, en ambos casos si ya han residido cinco años en el país.

Son franceses automáticamente en el momento del nacimiento los hijos de extranjeros también nacidos en Francia. El doble *ius soli* resulta especialmente relevante para las familias que migraron desde las antiguas colonias francesas antes de la independencia, cuando aún eran territorio francés. La ley Guigou ha devuelto esta vía de acceso a la ciudadanía (suprimida en 1993) a los hijos de argelinos, pero no a los del resto de los territorios de ultramar. Los efectos del privilegio así concedido a los argelinos, evidentemente, tienden a agotarse en el tiempo, puesto que los nacidos antes de la independencia de Argelia en 1962 cuentan ya como mínimo con cuarenta años, y van por tanto siendo menos numerosos los que están en edad de tener hijos. No conviene olvidar, por otro lado, que los niños franceses hijos de argelinos son considerados ciudadanos de Argelia por la administración de aquel país, con efectos también beneficiosos para ellos como el poder elegir el país en el cual desean cumplir con sus obligaciones militares (de acuerdo con la convención franco-argelina de 1983).

También los inmigrantes de primera generación pueden acceder a la nacionalidad mediante el matrimonio o la naturalización «por decreto», esto

es, presentando una solicitud que la administración puede rechazar. La ley Guigou puso un plazo de dieciocho meses a la respuesta de la administración en el segundo caso; y en el primero, volvió al plazo de un año de espera para que el esposo extranjero adquiriera la nacionalidad, que no rige en caso de nacimiento de un niño (Wihtol de Wenden, 1999: 102).

(c) Derechos y libertades

Las políticas de restricción de los flujos migratorios a partir de los años setenta han ido acompañadas de un proceso paralelo, aunque aparentemente de sentido contrario, de expansión de los derechos y libertades de los extranjeros en Francia.

El «nuevo consenso republicano» de los años ochenta combinó el cierre de fronteras con el acceso de los extranjeros a un repertorio más amplio de los derechos y libertades disfrutados por los ciudadanos (y, claro está, por los extranjeros nacionalizados). Siguió por tanto una lógica de «más derechos para menos extranjeros», condicionando la concesión de tales derechos a la situación legal de los inmigrantes en el país, tratando así de evitar contradicciones entre las políticas de integración y de control de flujos.

Siguiendo a Virginie Guiraudon (2000: 43-73), describiremos a continuación el status jurídico de los extranjeros en Francia de acuerdo con la distinción clásica entre derechos civiles (o libertades individuales), políticos y sociales. En conjunto, veremos que la situación legal de los extranjeros se ha aproximado a la de los ciudadanos franceses más rápidamente en unos casos que en otros.

De hecho, los extranjeros no tienen derecho a participar en la vida política en Francia, a diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, en Holanda o, para algunas nacionalidades, en Portugal. La posibilidad del voto inmigrante en las elecciones locales fue propuesta por François Mitterrand en 1981, y retirada en seguida a la vista de la oposición parlamentaria suscitada. A partir de esa fecha, sin embargo, los extranjeros nacionalizados han podido ser electores y elegidos sin tener que esperar los cinco años entonces en vigor; período de espera que alcanzaba los diez años hasta 1975.

Las últimas décadas del pasado siglo presenciaron una evolución nada desdeñable de las libertades fundamentales de los extranjeros en Francia. Su protección jurídica mejoró ya en los años setenta cuando se les garantizó la ayuda legal en los mismos términos que a los franceses (1972), el recurso a un mediador (1973), el derecho a que las acciones policiales contra ellos fuesen motivadas por escrito (1976) y el igual acceso a los documentos administrativos (1978). Las libertades de expresión y de prensa han estado siempre sujetas en la práctica a restricciones: en los años setenta se produjeron expulsiones de extranjeros que habían manifestado públicamente su oposición a las políticas del gobierno; hoy las publicaciones extranjeras pueden ser retiradas de la circulación por la administración, y sólo quienes ostentan la nacionalidad francesa pueden dirigir un periódico, una revista o una cadena de televisión (Lochak, 1991: 19, citado en Guiraudon, 2000: 61). La libertad de representación colectiva de los extranjeros, por su parte, fue ampliada en la reforma de 1981, que extendió el derecho de asociación a los extranjeros, que hasta entonces requería un permiso administrativo siempre que más de un 20% de los asociados ostentasen una nacionalidad diferente de la francesa.

La libertad de culto religioso constituye hoy uno de los derechos de los extranjeros más debatidos, con referencia en particular al islam, segunda religión más practicada en el país. El modelo republicano exige una separación completa entre estado e iglesia, de modo que el estado francés no reconozca ni subvencione ningún culto. En la práctica, las peticiones de los musulmanes y los conflictos que sus hábitos religiosos hayan podido generar con los franceses, se han resuelto en los ayuntamientos o en los tribunales.

Mediante circulares, la administración central ha fomentado el que se reserven espacios de enterramiento musulmán en los cementerios, de culto musulmán en las fábricas y los centros de trabajo, y se presten terrenos para la construcción de mezquitas. En 1981, el gobierno trató también de regular las condiciones en que podían realizarse sacrificios rituales, y en 1988 autorizó la ausencia del trabajo y la escuela de los funcionarios y los niños musulmanes durante las fiestas religiosas.

Más notable ha sido la inclusión de los extranjeros en los sistemas públicos de educación, protección social y sanidad, que llega a equiparar los derechos sociales de los residentes legales con los de los nacionales. La educación básica es obligatoria para los extranjeros tanto como para los ciudadanos, y el acceso a la educación superior es un derecho igual para ambos. Los primeros pueden beneficiarse de las becas de estudios concedidas por la administración, y de hecho, como veremos, están sobrerrepresentados en las escuelas que disfrutaban de recursos extraordinarios por tener tasas de fracaso escolar superiores a lo normal.

Carecen sin embargo de derecho a una educación específica, o unas excepciones específicas en la vida escolar, orientadas por su religión y con financiación estatal, como ocurre en Holanda o en Gran Bretaña, y el derecho a portar símbolos religiosos en la escuela (en particular, el velo de las chicas musulmanas) ha generado un debate público y una jurisprudencia complejos, como veremos más adelante.

Las políticas de protección social del estado francés se aplican a los inmigrantes en condiciones de igualdad, aunque sólo a los residentes legales desde la ley Pasqua de 1993 (y una ley anterior, de 1985, en lo que atañe a las prestaciones familiares). Estas últimas pueden recibirse, aunque en una cuantía menor, incluso si los hijos viven fuera del país; y a ellas se suman las diversas ayudas familiares, para el cuidado de los hijos, compensación por servicio militar, vivienda, etc. de nivel nacional o local. La ley Chevènement de 1998 completó la equiparación del acceso a las ayudas sociales no contributivas. La equiparación es completa también en cuanto a los seguros contributivos: los trabajadores inmigrantes generan y cobran sus pensiones de jubilación y sus prestaciones por desempleo en las mismas condiciones que los franceses; además, pueden trasladar las primeras a sus países de origen y cobrar los segundos sin afectar a sus permisos de residencia.

La mencionada ley de 1998 condicionó el acceso a la sanidad pública a la residencia legal, y no ya a la nacionalidad. Los inmigrantes ilegales merecen únicamente cuidados de urgencia. Los legales pueden disfrutar de cuidados en sus países de origen por cuenta del sistema francés, de acuerdo con las convenciones internacionales. Son precisamente las diferencias en

la calidad de la asistencia médica las que disuaden a muchos inmigrantes de países menos desarrollados de cambiar su dirección legal de residencia cuando retornan a sus lugares de origen (Nguyen Van Yen, 1986, citado en Guiraudon, 2000: 48).

(d) Políticas específicas

El modelo republicano utilizado por las elites francesas para presentar y justificar sus políticas respecto de los inmigrantes ha tenido el efecto de limitar su margen de acción a la hora de diseñar y aplicar políticas específicas de integración de las familias venidas de otros países. En particular, los límites del modelo republicano han sido repetidamente planteados en la literatura académica respecto de la suerte corrida por los jóvenes magrebíes, cuyas tasas más altas de fracaso escolar y desempleo, marginación espacial en barrios mal dotados, más frecuente participación en actos delictivos y altercados en los espacios públicos, etc. se interpretan como indicadores de una carencia en la acción asimiladora del estado francés.

De hecho, el estado o bien ha delegado las políticas específicamente diseñadas para los inmigrantes en las administraciones locales y las asociaciones voluntarias en el marco de la llamada «política de la ciudad» (*politique de la ville*); o bien ha definido como una política universal lo que de hecho eran programas que beneficiaban sobre todo a los extranjeros, como en el caso de las «zonas de educación prioritaria» (*Zones d'éducation prioritaire*, ZEP).

La primera solución ha dado lugar, en los años ochenta y noventa, a un proceso de experimentación institucional en el marco de estas políticas de nivel local, que combinan vivienda, urbanismo y acción social, en el denominado «partenariado» con las asociaciones de inmigrantes y humanitarias. Hoy existe una multitud de órganos de consulta de nivel municipal en que las asociaciones de inmigrantes han encontrado un nicho para convertirse en interlocutores de las diversas administraciones públicas y en ejecutores de algunas de sus medidas de acción social.

El modo de funcionamiento real de estas políticas varía según circunstancias de tiempo y lugar. Existen, sin embargo, indicios de que con

alguna frecuencia ese modo dista mucho de ser satisfactorio. De hecho, en numerosas partes del país se han ido creando ámbitos urbanísticos que han favorecido la separación de las comunidades de inmigrantes. Arquitectos y urbanistas partidarios del llamado estilo internacional, funcional, modernista y futurista convencieron a los responsables locales para construir conjuntos de edificios un poco aparte, bloques de cemento separados del resto por arterias de circulación que no facilitaban los contactos entre tales barrios y el resto de la ciudad. Con el tiempo, algunos testimonios (por ejemplo, Dalrymple, 2002, Paugam y van Zanten, 2001, Tribalat, 1999) sugieren que ello ha dado lugar a espacios llamados «*zones sensibles*» (unos 800 en el país) en los que se ha generado una cultura de *ghetto* con una tonalidad un tanto agresiva, de modo que las escuelas deben ser protegidas por redes metálicas y controles de seguridad, y la policía, las ambulancias, o los políticos, es decir, el aparato del estado francés en sus diversas manifestaciones tienen dificultades para cumplir las funciones que realizan en el resto del territorio con normalidad, e incluso tienen dificultades para llegar a entrar en tales zonas sensibles.

Con todas estas políticas, los gobiernos franceses han pasado de la filosofía abstracta del republicanismo a una política de intervencionismo en las circunstancias particulares de los inmigrantes, con un éxito quizá desigual.

VI. La acomodación de los argelinos en la sociedad francesa

6.1. Actividad económica

Situación laboral, actividad y desempleo: altas tasas de paro

La situación laboral de la primera generación de la inmigración argelina en Francia puede estudiarse detalladamente a través del censo de 1999. Como hace la Encuesta de Población Activa española, el censo francés considera activos tanto a los trabajadores que tienen un empleo como a los parados. La tasa de actividad por tanto se calcula como porcentaje de la población total (de cada edad) que tiene empleo o que lo busca. La tasa de desempleo se calcula como porcentaje de la población activa (de cada edad).

Las tasas de actividad y desempleo calculadas en la tabla 6.1 arrojan un balance claro: con unas tasas de actividad moderadas, los inmigrantes argelinos registran unas tasas de paro muy elevadas. En conjunto, poco más de la mitad dicen que están trabajando o dispuestos a trabajar, y una tercera parte de estos afirma que carece de un empleo. La discreta distancia entre las tasas de actividad de hombres y mujeres muestra ya los efectos de un proceso de rápida incorporación de las mujeres argelinas al mercado de trabajo francés desde los años setenta. Como cabe esperar, los más jóvenes son quienes tienen más dificultades para encontrar o mantener un empleo, más

Tabla 6.1

ACTIVIDAD Y DESEMPLEO DE LOS INMIGRANTES ARGELINOS, POR SEXO Y EDAD

| | Total | Activos | Tasa de actividad (%) | Desempleados | Tasa de desempleo (%) |
|----------------|----------------|----------------|-----------------------|---------------|-----------------------|
| Total | 551.952 | 297.153 | 53,8 | 98.664 | 33,2 |
| 15-24 años | 39.981 | 14.546 | 36,4 | 7.229 | 49,7 |
| 25-34 años | 88.717 | 67.014 | 75,5 | 25.784 | 38,5 |
| 35-44 años | 108.768 | 83.793 | 77,0 | 26.462 | 31,6 |
| 45-54 años | 116.413 | 81.472 | 69,9 | 23.816 | 29,2 |
| 55 años y más | 198.073 | 50.328 | 25,4 | 15.373 | 30,5 |
| Hombres | 311.386 | 191.219 | 61,4 | 57.126 | 29,9 |
| 15-24 años | 20.023 | 8.050 | 40,2 | 4.232 | 52,6 |
| 25-34 años | 43.071 | 37.124 | 86,2 | 12.904 | 34,8 |
| 35-44 años | 51.961 | 48.144 | 92,7 | 13.009 | 27,0 |
| 45-54 años | 60.829 | 54.495 | 89,6 | 14.026 | 25,7 |
| 55 años y más | 135.502 | 43.406 | 32,0 | 12.955 | 29,8 |
| Mujeres | 240.566 | 105.934 | 44,0 | 41.538 | 39,2 |
| 15-24 años | 19.958 | 6.496 | 32,5 | 2.997 | 46,1 |
| 25-34 años | 45.646 | 29.890 | 65,5 | 12.880 | 43,1 |
| 35-44 años | 56.807 | 35.649 | 62,7 | 13.453 | 37,7 |
| 45-54 años | 55.584 | 26.977 | 48,5 | 9.790 | 36,3 |
| 55 años y más | 62.571 | 6.922 | 11,1 | 2.418 | 34,9 |

Fuente: Elaboración propia a partir de Insee, 1999: 54 y 63.

de la mitad de los que cuentan entre 15 y 25 años y más de un tercio de los que tienen entre 25 y 35. Pero incluso superado el 35 cumpleaños, en los tramos centrales de edad, las tasas de desempleo siguen siendo muy elevadas, de alrededor del 30%; de hecho, los hombres de entre 35 y 55 años, en cuyas celdas de la tabla cabría esperar encontrar las menores tasas de paro, superan el 25% de desempleo.

Los especiales problemas de los jóvenes varones argelinos quedan de manifiesto si los comparamos con los marroquíes: en conjunto, los trabajadores de este origen sufren un riesgo de desempleo de unos dos puntos más reducido que el de los argelinos (30,8% frente a 33,2%), diferencia algo mayor para los hombres (27,2% frente a 29,9%) que para las mujeres

(37,9% frente a 39,2%), Pero la brecha se ensancha en el caso de los varones de 15 a 24 años, que registran un 42,2% de paro si son marroquíes y un 52,6% si son argelinos (mientras que las mujeres jóvenes apenas se distinguen).

Conviene analizar la actividad laboral y el desempleo de los inmigrantes argelinos de primera generación por hogares, para hacernos una idea de qué proporción de las familias dispone de ingresos por trabajo. Del total de 322.112 hogares encabezados por al menos un argelino, el censo de 1999 permite calcular cuántos están encabezados por un hombre o una mujer (o ambos) ocupados y cuántos no. Entre los hogares unipersonales son más numerosos los habitados por inmigrantes argelinos inactivos o parados (36.557 hogares) que los habitados por personas con trabajo (27.072). Entre los hogares familiares, son más los encabezados por al menos un ocupado (145.859) que los encabezados por argelinos inactivos o parados (106.164) (Insee, 1999: 101).

Las tasas de paro, y algunos temas de reflexión sobre las causas de las mismas

Particularmente problemática resulta la situación de la segunda generación de la inmigración argelina. Aunque los datos detallados con que contamos, y que exponemos a continuación, tienen ya una década de antigüedad, los sociólogos y demógrafos atentos al tema siguen considerando hoy la incorporación al trabajo como el principal obstáculo para la integración social de los hijos de los inmigrantes argelinos. Un primer porcentaje resulta muy ilustrativo: las tasas de desempleo de los veinteañeros varones hijos de dos argelinos alcanzaban en 1992 el 42% (el 40% para las hijas).

Pero la comparación entre colectivos de parejas sólo argelinas y mixtas, y de otras nacionalidades sugiere, a su vez, que la integración social puede ser, previamente, un factor en la obtención de trabajo; lo que debería hacer más complejas las consideraciones sobre la dirección de la causalidad entre inserción social e inserción laboral. En efecto, las oportunidades de empleo de los hijos de parejas mixtas en esa fecha, para la cual contamos

con datos comparables, eran notablemente mejores que las de hijos de parejas sólo argelinas: un 34% de los chicos estaban en paro y un 22% de las chicas. Este destacado efecto de la heterogeneidad de la familia no se registra por igual entre los hijos de inmigrantes españoles, cuyos hijos estaban en paro en un 20% (los varones) y un 25% (las mujeres) independientemente de la composición de la pareja.

Los problemas complejos de la relación entre inserción laboral e inserción social se ponen más aún de manifiesto al considerar las diferencias entre la tasa de paro de quienes emigraron y la de sus hijos. Los problemas de inserción laboral de la segunda generación resultan especialmente patentes al comparar las tasas de desempleo de los veinteañeros franceses hijos de dos argelinos con las de quienes tienen la misma edad pero inmigraron ellos mismos de niños: resulta que, curiosamente, los primeros tienen tasas más altas de desempleo que los segundos (tres puntos más altas para los hombres y siete para las mujeres), a pesar de que tienen una educación más prolongada, y han vivido más tiempo, en Francia. Cabe imaginar que, quizá, lo que ocurre es que hay un «impulso de la inmigración» que es parte de la experiencia vivida del inmigrante, que le hace buscar y esforzarse, y que se pierde o se amortigua con su establecimiento en una situación en la que, debido a una serie de factores (por analizar) los incentivos para ese tipo de conducta van desapareciendo. Esto no sucede del mismo modo en unos países que en otros, y en unos momentos históricos u otros. Pero cuando sucede, y en la medida en que sucede, y cuando la comparación puede hacerse en condiciones económicas similares, esto sugiere en las segundas generaciones un fenómeno de «desconcierto»: quizá como consecuencia de un aumento de sus expectativas de vida que no viene asociado a la disposición para el coste de un esfuerzo sostenido de educación y de trabajo, y a un entendimiento adecuado de la situación (dificultades, oportunidades) en la que se encuentran. En todo caso, contra lo que suele sugerir una sociología objetivista, que prescinde sistemáticamente del análisis de los significados de las situaciones desde el punto de vista de los agentes, ni la educación por sí sola, ni la convivencia por sí sola, ni ambas reunidas, explican estos resultados.

También es cierto que los inicios de la carrera laboral de los jóvenes hijos de argelinos resultan más azarosos que los de los de origen francés, español o portugués. Más de la mitad de los veinteañeros de origen argelino encuestados en 1992 dijeron haber tenido al menos un período de más de un año de paro al terminar los estudios (más frecuentemente los chicos que las chicas), frente a un tercio de los de origen español, un cuarto de los de origen portugués, y un 29% de los franceses de origen. Un 46% de los chicos de origen argelino habían vivido al menos durante un año una sucesión de períodos de paro y trabajo temporal, frente a un 34% de las chicas y un tercio de todos los otros jóvenes franceses.

Los problemas de inserción laboral de la segunda generación de inmigrantes argelinos, muy en particular de los varones, no pueden entenderse sólo a partir de sus niveles de formación; aunque también éstos puedan influir. Es cierto que, como veremos más adelante, estos jóvenes alcanzan un nivel de estudios inferior a la media nacional, pero a igualdad de titulación sus tasas de paro siguen siendo superiores a las de los franceses de origen. Por ejemplo, los hijos de argelinos con títulos inferiores al bachillerato registran un 39% de paro, frente a una media nacional del 10% (36% y 20%, respectivamente, para las hijas).

Sin duda, cabe la posibilidad de buscar una parte de la explicación en la discriminación a la hora de contratar. Ésta es una práctica que consideran habitual el 80% de quienes descienden de dos argelinos y tres cuartos de los hijos de parejas mixtas, pero también la consideran así dos tercios del total de los franceses. Además, tres cuartos de los franceses y algo más de los jóvenes de origen extranjero están de acuerdo en que los magrebíes son las principales víctimas de la discriminación laboral (Tribalat, 1995: 172-182).

De nuevo, cabe considerar la posibilidad ya aludida, y suponer que los chicos de origen argelino se resisten a aceptar los empleos de clase obrera a que les destinan sus niveles de formación y sus entornos, resistencias alimentadas por el contraste entre la experiencia de la escasa valoración social de sus padres, obreros e inmigrantes de una ex-colonia, y las mayores expectativas para la segunda generación que suelen formar parte del proyecto migratorio.

Status ocupacional: trabajos manuales, negocios étnicos, mujeres funcionarias

El esquema de categorías socioprofesionales del censo francés combina varios criterios: si el trabajo es de carácter autónomo o asalariado; si se realiza en el sector público o privado; si en la agricultura, la industria o los servicios; el grado de formación que requiere, y el grado de autoridad que confiere en la jerarquía de la organización. De estas distinciones se derivan numerosas categorías que, agrupadas en veinte, permiten describir a grandes rasgos en qué actividades se concentran los trabajadores argelinos, trátese de trabajadores ocupados o parados, ya que en este último caso se clasifican bien según su último empleo, o bien en la categoría de «parados que nunca han trabajado».

La tabla 6.2 muestra la notable concentración de los inmigrantes argelinos en trabajos manuales. Los obreros de la agricultura, la industria (cualificados o no) y los trabajadores de los servicios personales suman más de la mitad (54,5%) del total de activos. Esta distribución hacia la base de la pirámide ocupacional se repite, aún más marcada, para los trabajadores marroquíes, un 58,6% de los cuales tienen oficios manuales. Destaca también por su volumen el grupo de los funcionarios de nivel bajo; a la vista de lo relativamente poblado de las categorías que incluyen las profesiones intermedias de la función pública y los altos funcionarios, cabe afirmar que la administración pública francesa ha jugado un papel importante en la incorporación de los inmigrantes argelinos (también en el caso de los marroquíes, pero no en el de otras nacionalidades).

También han sido muchos los argelinos que han buscado en el comercio su vía de inserción laboral en la sociedad de destino, bien como empresarios bien como empleados. Los llamados «negocios étnicos» en el sector comercio se han concentrado en zonas concretas de las ciudades, convirtiéndose en el espacio en que se desenvuelve la vida pública de la comunidad argelina (las tiendas de alimentación y textil, el mercado de segunda mano...), a veces cerca de la mezquita, como en Marsella. El puerto de esta ciudad, paso frecuente en las idas y venidas de los inmigrantes de primera generación, ha aglutinado también tiendas y agencias de viaje que han facilitado durante

Tabla 6.2

CATEGORÍA SOCIOPROFESIONAL DE LOS INMIGRANTES ARGELINOS EN FRANCIA, SEGÚN SEXO

En porcentaje

| | Total | Hombres | Mujeres |
|--|----------------|----------------|----------------|
| Agricultores | 0,2 | 0,2 | 0,9 |
| Artesanos | 2,4 | 3,2 | 1,0 |
| Comerciantes o similares | 3,7 | 4,7 | 1,8 |
| Empresarios con más de 10 asalariados | 0,3 | 0,3 | 0,1 |
| Profesionales liberales | 0,8 | 0,8 | 0,7 |
| Altos funcionarios, intelectuales y artistas | 2,6 | 2,9 | 2,1 |
| Directivos de empresas | 2,2 | 2,8 | 1,3 |
| Profesiones intermedias de la administración pública, la enseñanza, la sanidad y similares | 4,5 | 3,3 | 6,5 |
| Profesiones intermedias administrativas y comerciales en empresas | 3,3 | 2,9 | 4,1 |
| Técnicos | 1,8 | 2,6 | 0,4 |
| Capataces y supervisores | 1,2 | 1,7 | 0,3 |
| Funcionarios | 8,9 | 5,2 | 15,5 |
| Administrativos de empresas | 4,5 | 1,6 | 9,8 |
| Empleados de comercio | 3,6 | 2,0 | 6,6 |
| Personal de servicios directos a particulares | 10,0 | 3,7 | 21,4 |
| Obreros cualificados | 24,3 | 35,4 | 4,2 |
| Obreros no cualificados | 19,4 | 23,1 | 12,9 |
| Obreros agrícolas | 0,8 | 0,9 | 0,5 |
| Parados que nunca han trabajado | 5,4 | 2,5 | 10,6 |
| Otros activos (entre ellos, militares de contingente) | 0,2 | 0,2 | 0 |
| Total | 297.143 | 191.219 | 105.934 |

Fuente: Elaboración propia a partir de Insee, 1999: 69.

décadas el traslado a Argelia de bienes allí escasos, para las familias y para la construcción y decoración de las casas que los propios inmigrantes disponían para su retorno. Abiertos a menudo con préstamos de familiares, los comercios han constituido un puente entre Argelia y Francia, por donde pasan productos, dineros y personas en un flujo continuo (Bariki, 1994: 153-158).

La comparación de las categorías socioprofesionales de hombres y mujeres subraya aún más, en el caso de las segundas, la importancia del sec-

tor público y el comercio. Las inmigrantes argelinas superan en número a sus compatriotas hombres en los niveles medios y bajos de la administración pública francesa (una quinta parte de las argelinas que trabajan lo hacen en puestos de este tipo), así como entre los empleados de comercio. También son más numerosas como administrativas de empresas privadas, y se aproximan al número de varones entre los profesionales de nivel intermedio (administrativo y comercial) de las empresas. Por otro lado, constituyen la gran mayoría de los inmigrantes de esta nacionalidad que prestan servicios directos a particulares (otra quinta parte de las argelinas que trabajan lo hacen en esta categoría), como cabría esperar por el marcado carácter de género del servicio doméstico.

Como veremos en la sección sobre movilidad social, la segunda generación de inmigrantes tiende a repartirse más ampliamente por el mercado laboral, reduciendo la concentración del grupo en los puestos obreros de la industria. Esta tendencia se ve confirmada tanto en las encuestas como en los estudios de caso (Tribalat, 1995 y 1996; Viellard-Baron, 1992; Santelli, 2001).

Ingresos: la importancia de la redistribución de las rentas por parte del estado francés para las familias argelinas

Las elevadas tasas de desempleo de los trabajadores argelinos inmigrados y la tendencia a la concentración en tareas manuales de los ocupados, descritas hasta aquí, permiten imaginar que los ingresos medios de los hogares encabezados por inmigrantes de esta nacionalidad resulten bajos en relación a la media francesa.

En general, las familias extranjeras tienen ingresos inferiores a la media: en 1990, los hogares encabezados por extranjeros disfrutaban de un 36% de ingreso medio menos que los de franceses, antes de impuestos y prestaciones sociales.⁽¹⁾ Esta diferencia quedaba notablemente atenuada por

(1) Nótese que no se refieren estos datos a inmigrantes tal como los define el censo, esto es, nacidos en el extranjero de nacionalidad extranjera, sino a quienes se declaran de nacionalidad extranjera en el momento del estudio.

la redistribución de rentas a través del estado, que colocaba los ingresos de los extranjeros a una distancia del 14% de los franceses. Las familias de nacionalidad no francesa han aproximado sus niveles de renta al resto a lo largo del tiempo, por ejemplo, en 1984 el diferencial de ingresos medios por hogar antes de impuestos y transferencias públicas casi duplicaba al de 1990 (68% frente a 36%). Por otro lado, como vimos, los hogares de inmigrantes suelen tener un tamaño superior a la media nacional, de modo que si en vez de comparar las rentas por hogares lo hiciéramos por persona, la distancia entre nacionales y extranjeros resultaría mayor.

En particular, los hogares encabezados por argelinos en 1990 se distanciaban de la media de ingresos de los hogares franceses en un 38%, sin incluir la acción redistribuidora del estado. Sus ingresos por salarios alcanzaban como media el 80% de la media de los franceses, pero sus pensiones se quedaban en un 41%, sus ingresos por actividad autónoma en un 36%, y sus rentas de la propiedad en un 4%. Considerando las cinco nacionalidades de inmigrantes más numerosas, como hemos venido haciendo en secciones anteriores, el diferencial de ingresos de los argelinos resulta el más amplio a excepción del de los marroquíes.

Tabla 6.3

DIFERENCIAL DE INGRESOS MEDIOS POR HOGAR DE LOS EXTRANJEROS, ANTES DE IMPUESTOS Y PRESTACIONES SOCIALES. 1990

En porcentaje

| Nacionalidad | Salarios | Ingresos por actividad autónoma | Rentas de la propiedad | Pensiones | Total de ingresos |
|--------------|----------|---------------------------------|------------------------|-----------|-------------------|
| Franceses | 100,0 | 100,0 | 100,0 | 100,0 | 100,0 |
| Extranjeros | 95,0 | 50,9 | 26,1 | 37,2 | 73,3 |
| Italianos | 93,7 | 74,5 | 48,3 | 77,0 | 84,8 |
| Españoles | 88,5 | 59,5 | 48,1 | 77,3 | 80,1 |
| Portugueses | 119,9 | 39,4 | 4,4 | 15,7 | 81,4 |
| Argelinos | 80,4 | 35,6 | 4,1 | 40,6 | 61,7 |
| Marroquíes | 73,8 | 28,6 | 9,8 | 8,5 | 50,9 |

Fuente: Insee, 1994: 91.

6.2. Vida social: una incorporación social relativa

Prácticas matrimoniales: matrimonios poco frecuentes con franceses de origen

Las prácticas matrimoniales tradicionales en Argelia, como en los otros países musulmanes, permiten a las familias negociar y acordar los matrimonios de sus hijos, preferiblemente dentro del propio parentesco (como describe para la Cabilia Bourdieu, 1991: 267-323). Al mismo tiempo, las normas religiosas prohíben a las mujeres casarse con una persona no musulmana, normas consagradas en el código de familia argelino (Ruedy, 1992: 243).

El fuerte contraste entre este marco normativo y el que rige el matrimonio en los países occidentales puede plantear tensiones muy importantes en las familias de inmigración antigua, en que los hijos han sido educados en una mezcla de ambos tipos de valores en torno al matrimonio y la familia. Por este motivo, el análisis de las prácticas matrimoniales (cómo se deciden los matrimonios, con qué frecuencia se forman las parejas dentro de la comunidad étnica, o incluso en qué medida se renuncia al matrimonio) resulta de gran interés desde el punto de vista del proceso de incorporación de los inmigrantes musulmanes en Europa.

De las parejas de inmigrantes argelinos censadas en 1999, algo más de la mitad (54%) estaban compuestas por dos personas nacidas en Argelia. Poco menos de un tercio (30%) estaban encabezadas por un hombre inmigrante, pero su esposa había nacido en Francia y tenía la nacionalidad. Sólo un 16% de las parejas estaban encabezadas por una inmigrante argelina, casada con un francés (Insee, 1999: 108).

Estos datos censales no permiten conocer la suerte de la segunda generación de inmigrantes, ni el origen étnico de los cónyuges franceses, esto es, si son hijos de argelinos, pero vienen a corroborar con un recuento completo de la población inmigrante las conclusiones obtenidas mediante muestreo: que los matrimonios dentro del grupo étnico siguen siendo algo más frecuentes que los mixtos, y que los hombres tienden más a casarse con francesas que las mujeres con franceses.

El muestreo realizado entre los inmigrantes argelinos en 1992 permite observar una relajación progresiva de las prácticas matrimoniales tradicionales en lo que se refiere a la influencia de la familia en la elección del cónyuge. Esta influencia de la familia parece reducirse con la migración: entre quienes llegaron a Francia casados, el matrimonio arreglado por las familias alcanzaba al 70% de las mujeres y al 57% de los hombres, frente a poco más de un tercio (34% y 35%, respectivamente) de quienes vivieron parte de su infancia en Francia.

También se reduce la propensión a elegir cónyuge dentro de la familia extensa. Entre los nacidos en Argelia se registran proporciones no despreciables de matrimonios con parientes, la mitad de ellos entre primos hermanos: tal era el caso de un 30% de las mujeres que migraron ya casadas y un 21% de los hombres. Pero los porcentajes se reducen a la mitad entre quienes vivieron al menos una parte de su infancia y juventud en el país de destino (un 12% para las mujeres y un 11% para los hombres), y son algo menores para los nacidos en él (10%).

Si bien estas cifras de matrimonios dentro del parentesco resultan llamativas aun en comparación con lo que es habitual en Francia, quedan dos o tres veces por debajo de la norma en Argelia, de modo que cabe concluir que la inmigración ha erosionado las prácticas más tradicionales en este grupo (cosa que también ha ocurrido entre los marroquíes pero no entre los turcos, que las han reforzado al emigrar) (Tribalat, 1995: 54-64).

La relativa flexibilización de los modelos tradicionales de matrimonio resulta evidente también por el incremento de las uniones mixtas entre argelinos y franceses de origen. Hay que señalar que las parejas mixtas han sido pocas y siguen siendo pocas. Su número apenas ha aumentado por lo que se refiere a la elección de un cónyuge para formar un matrimonio, si se comparan las elecciones de cónyuge de quienes llegaron a Francia con menos de 16 años y con más de 16 años. En cambio, sí hay un aumento apreciable en el caso de los nacidos en Francia. Aun así, las tasas de matrimonio con franceses de origen son bajas. En el caso de las mujeres, sólo el 15% de las argelinas de origen nacidas en Francia se casa con franceses de

origen; dato que no podemos comparar con el correspondiente a los varones por su escasa presencia en la muestra encuestada, y que Tribalat estima en un 30%-40%.

En cambio, las relaciones son distintas en el caso de la cohabitación. La mitad de los argelinos de origen nacidos en Francia comienzan, al parecer, su experiencia de vida en pareja con una francesa de origen; y una cuarta parte de las argelinas de origen nacidas en Francia hace lo mismo. Probablemente, la fe musulmana (un factor esencial para entender la conducta de los argelinos) influye profundamente para establecer una diferencia cualitativa en el significado de vivir en pareja, en un matrimonio, o fuera de él.

A primera vista, la práctica de la cohabitación con franceses y francesas de origen supone una transgresión de las normas de homogeneidad religiosa de las parejas casadas y negociación del matrimonio por parte de las familias; pero es dudoso que sea una transgresión muy notable en el caso de los hombres (por el contrario, puede ser un refuerzo de su prestigio en la comunidad), aunque sí pueda serlo quizá, mayor, en el caso de las mujeres. Por eso, quizá el dato más llamativo de la estadística estribe en esa cuarta parte de argelinas de origen que deciden cohabitar con un francés de origen, y la pregunta más interesante se refiera a la trayectoria familiar que puedan seguir después.

Cabe preguntarse si la cohabitación se impondrá a largo plazo como una forma de familia relativamente estable. Como se puede ver, la tabla 6.4 recoge la composición de las primeras parejas con que han convivido los inmigrantes (distinguiendo quienes llegaron casados, solteros y nacieron en Francia de padres argelinos), con matrimonio o sin él, y en ella se observa que la presencia de franceses de origen entre las parejas de los inmigrantes argelinos resulta más frecuente cuando estos últimos son jóvenes, varones y están dispuestos a convivir sin matrimonio. De hecho, son ya casi un tercio de los jóvenes de padres argelinos los que optan por cohabitar sin casarse, y la marcada mayor frecuencia de parejas mixtas entre quienes cohabitan que entre los casados parece señalar a esta forma de vida familiar como un experimento de transgresión de las normas tra-

Tabla 6.4

ORIGEN ÉTNICO DE LA PAREJA DE LOS INMIGRANTES ARGELINOS EN FRANCIA DE PRIMERA Y SEGUNDA GENERACIÓN

En porcentaje

| | Francés de origen | Inmigrante | Nacido en Francia de padres inmigrantes |
|---|-------------------|------------|---|
| Hombres | | | |
| <i>Primer matrimonio</i> | | | |
| Llegados con 16 años o más | 15 | 78 | 7 |
| Llegados con menos de 16 años | 17 | 60 | 23 |
| <i>Primera cohabitación</i> | | | |
| Llegados con 16 años o más | 20 | 73 | 7 |
| Llegados con menos de 16 años | 25 | 54 | 21 |
| Nacidos en Francia de dos padres nacidos en Argelia | 50 | 17 | 33 |
| Mujeres | | | |
| <i>Primer matrimonio</i> | | | |
| Llegadas con 16 años o más | 9 | 87 | 4 |
| Llegadas con menos de 16 años | 9 | 89 | 2 |
| Nacidas en Francia de dos padres nacidos en Argelia | 15 | 54 | 31 |
| <i>Primera cohabitación</i> | | | |
| Llegadas con 16 años o más | 10 | 85 | 5 |
| Llegadas con menos de 16 años | 14 | 77 | 9 |
| Nacidas en Francia de dos padres nacidos en Argelia | 24 | 47 | 29 |

Fuente: Tribalat, 1995: 77.

dicionales, al cual sólo se arriesgan las mujeres que cuentan con recursos educativos relativamente elevados, aunque no está claro si se trata de un experimento de una etapa de la vida, o de una instalación permanente en esa forma de familia. Es posible que, sobre todo para los hombres, se trate de una etapa que aboca a otra, la de un matrimonio formal, la aceptación de responsabilidades familiares más amplias y, quizá, una reafirmación de su identidad cultural y religiosa. Para etapas incluso previas, cuando las relaciones son del todo informales, por supuesto que resulta frecuente encontrar chicos e incluso chicas de origen argelino que salen con jóvenes franceses.

En la medida en que los argelinos (en alguna mayor medida que los marroquíes y en menor medida que los turcos) mantienen las prácticas matrimoniales tradicionales en una situación de inmigración, empujan a sus hijos a dos situaciones que pueden tener efectos perversos sobre su incorporación a la sociedad francesa. En primer lugar, son muchos los que han tendido a retrasar la formación de la pareja, de modo que la edad de entrada al matrimonio o la cohabitación de los argelinos resulta marcadamente superior a la media francesa; retraso que puede interpretarse como una resistencia a enfrentarse a un probable conflicto familiar o a un matrimonio poco deseado (además de como efecto de las dificultades de inserción laboral).

En segundo lugar, el cierre de fronteras ha generado en Francia un mercado matrimonial muy particular para los argelinos, puesto que casarse con un francés o una francesa de padres argelinos permite entrar y permanecer legalmente en el país, y obtener la nacionalidad. El valor de la dote, que la familia del novio debe entregar a la familia de la novia, ha tendido a crecer al revalorizarse las futuras esposas por el hecho de ser francesas, y han llegado a superar con creces lo que cabría esperar en los países de origen.

Michèle Tribalat considera que muchas jóvenes nacidas en Francia de padres argelinos están «cautivas» de ese mercado matrimonial, puesto que más de la mitad de las que contaban entre 20 y 29 años en 1992 y eran casadas lo estaban con hombres nacidos en Argelia; proporción que alcanza los dos tercios en el caso de las turcas.⁽²⁾ El matrimonio dentro del grupo étnico se ha convertido recientemente en una vía muy frecuente de inmigración en Francia; entre los argelinos, los inmigrantes varones casados con francesas hijas de argelinos alcanzan el 22% de quienes tenían en 1992 entre 20 y 39 años, frente al 7% si ampliamos el intervalo hasta los 59 años (1995: 31-33, 66-89; 1996: 104).

(2) Los varones turcos parecen tan sometidos a la «externalización» del mercado matrimonial como las mujeres turcas, mientras que los varones argelinos encuentran pareja en Francia más frecuentemente que las mujeres argelinas.

Formas y tamaños familiares: familias más numerosas

El tamaño medio de los hogares inmigrantes censados en 1999, con tres miembros, supera ampliamente el del conjunto de los hogares, donde conviven como media 2,4 personas. Distinguiendo por nacionalidad, los más numerosos son los hogares encabezados por personas nacidas en Turquía (4 miembros), seguidos de los de marroquíes (3,8), los de países del África no magrebí que dependieron de la administración francesa (3,6) y los de argelinos (3,5). Si bien los argelinos no encabezan los hogares de mayor tamaño según el país de origen, superan en algo más de un punto la media de tamaño del hogar en Francia (Insee, 1999: 31-32). El número de hijos es el principal factor que afecta al tamaño del hogar, aunque también depende éste último de las diferentes prácticas en la convivencia familiar, y los incentivos que unos y otros grupos nacionales hayan encontrado para reagrupar consigo en Francia a parientes que no forman parte del núcleo familiar.

Seleccionando los cinco países de donde son originarios los grupos más numerosos de inmigrantes censados en Francia (Argelia, Portugal, Marruecos, Italia y España, por ese orden), podemos comparar el tamaño familiar y el número medio de hijos de los argelinos con los de otros grupos de inmigrantes y con el conjunto de la población de Francia. Los dos países del Magreb van acompañados de las cifras más altas, e Italia y España de las más bajas, ocupando Portugal un lugar intermedio.

Para entender esta ordenación conviene recordar que las migraciones del sur de Europa son más antiguas que las del norte de África; que las de Italia y España están prácticamente agotadas, mientras que la de Portugal mantiene un cierto flujo; y que por tanto las poblaciones de origen español e italiano en Francia son las más envejecidas de las consideradas en la tabla 6.5, de modo que la presencia de hijos en sus hogares es menor incluso que en el total de hogares. Conviene también tener en cuenta que la reducción de la natalidad entre los inmigrantes es cuestión de tiempo: los portugueses, españoles e italianos redujeron su natalidad antes, y ya están cerca de las tasas medias de los franceses; los argelinos se han sumado ya a la tendencia a la baja, y les siguen más lentamente los marroquíes y tunecinos (Tapinos, 1992: 436).

Tabla 6.5

NÚMERO DE HOGARES, TAMAÑO MEDIO DEL HOGAR Y NÚMERO MEDIO DE HIJOS DE LOS HOGARES ENCABEZADOS POR INMIGRANTES, EN FRANCIA

| | Número de hogares | Tamaño medio del hogar | Número medio de hijos |
|-------------------------|-------------------|------------------------|-----------------------|
| Argelia | 322.112 | 3,5 | 2,0 |
| Portugal | 343.601 | 3,2 | 1,1 |
| Marruecos | 259.695 | 3,8 | 2,2 |
| Italia | 288.892 | 2,3 | 0,6 |
| España | 231.051 | 2,5 | 0,6 |
| Total de hogares | 23.810.161 | 2,4 | 1,1 |

Fuentes: Elaboración propia a partir de Insee, 1999: 31-32 y de los datos de hogares en www.recensement.insee.fr

Podemos también analizar los hogares encabezados por al menos un inmigrante argelino en Francia agrupándolos por categorías de forma familiar: aquellos donde vive una persona sola (unipersonal), un padre o una madre con sus hijos (monoparental), una pareja con o sin sus hijos (nuclear), o dos parejas (plurinuclear). La mayoría (64,7%) de los hogares de argelinos son nucleares, casi todos ellos (el 80%) con hijos, y muy pocos de ellos (6%) con otras personas, generalmente parientes. Entre los monoparentales, que por definición albergan hijos, un 11,3% incluye alguna persona más. En comparación con el conjunto de los hogares del país, los encabezados por argelinos adoptan la forma nuclear más frecuentemente (lo hacen el mencionado 64,7% frente a un 59% del total de los hogares); y menos frecuen-

Tabla 6.6

FORMAS FAMILIARES DE LOS HOGARES ENCABEZADOS POR AL MENOS UN INMIGRANTE ARGELINO EN FRANCIA

| | Total | Porcentaje |
|-------------------------|----------------|--------------|
| Unipersonal | 63.629 | 19,7 |
| Monoparental | 38.099 | 11,8 |
| Nuclear | 208.422 | 64,7 |
| Plurinuclear | 5.502 | 1,7 |
| No familiar | 6.460 | 2,0 |
| Total de hogares | 322.112 | 100,0 |

Fuente: Elaboración propia a partir de Insee, 1999: 102.

temente por la forma unipersonal (el 19,7% frente al 31% del total) (Insee, 1999: 31, 102).

Educación: carreras educativas cortas y escuelas con dificultades

Las carreras educativas de los niños argelinos o hijos de argelinos parten de una posición poco ventajosa por una serie de razones. Una son las altas tasas de analfabetismo y la escasa experiencia escolar de los padres. Otra es que muchos de los nacidos en Argelia no habían sido escolarizados allí, y tal vez tienen ahora que aprender una nueva lengua. La migración en sí misma implica unos sentimientos de desarraigo que pueden dificultar la dedicación al estudio, y a veces conlleva un rechazo por parte de los compañeros de escuela. Cabe pensar también que el carácter obrero y a menudo conflictivo de los barrios rebaja las expectativas y los recursos del equipo docente. Quizá el factor fundamental resida en una combinación de las oportunidades educativas externas con un factor interno, de motivación para el estudio y de aprecio por la educación en sí misma, que tiene mucho que ver con la filosofía de la vida de los padres (lo que tiene alguna relación, bajo ciertas condiciones, con su propio nivel de educación, pero no siempre es así).

Los datos disponibles sobre la educación formal de los niños de origen argelino producen la impresión de que sus padres valoran enormemente el acceso al sistema escolar francés, y se esfuerzan por mantener a sus hijos en las aulas durante períodos largos, pero al mismo tiempo se sienten incapaces de monitorizar su carrera dentro del sistema y de apoyarles en los estudios. Los resultados escolares de los hijos resultan como media más bien mediocres, y la experiencia educativa de la escuela se ve para una parte de ellos empañada por problemas serios de convivencia y de orden en las aulas.

Las carreras educativas de los hijos de argelinos destacan frente a las de otros inmigrantes, como los turcos, españoles y portugueses, por su mayor duración. Si bien los inmigrantes argelinos de más edad relataron ante los encuestadores en 1992 que abandonaron las aulas francesas pronto, los que en esa fecha estaban en la veintena y estaban en Francia a la edad de escolarización obligatoria permanecieron en el sistema educativo hasta

una edad similar a la media francesa, de modo que un 30% de ellos llegó a empezar estudios superiores (junto con un 32% de los franceses). Entre los nacidos en Francia, la escolarización de los hijos de argelinos se asemeja más a la de los hijos de franceses que a la de hijos de otros grupos inmigrantes. Entre quienes contaban en 1992 entre 25 y 29 años, un 14% estaban todavía escolarizados a los 23 años, como la media francesa, frente a un 9% de los hijos de españoles o un 6% de portugueses.

Sin embargo, esta tendencia a prolongar los estudios no ha dado lugar a altos niveles de estudios completados. De hecho, los jóvenes de origen argelino repiten curso con mayor frecuencia que los hijos de franceses, españoles y portugueses. La mitad de ellos tienen una formación profesional de ciclo corto, con una frecuencia un 14% superior a la media francesa para los chicos y un 32% para las chicas. Sólo un 17% de los primeros han accedido a la enseñanza universitaria, y un 21% de las segundas, lejos de la media nacional de 26% y 35%, respectivamente. Como estudiantes, los hijos de argelinos resultan menos ambiciosos que los hijos de españoles (sobre todo las hijas) pero más que los portugueses. Más aún, los jóvenes de origen argelino nacidos ya en Francia han tenido menos éxito escolar que quienes inmigraron muy jóvenes entre 1965 y 1974 (Tribalat, 1995: 135-152).

Los estudios de caso de barrios de inmigrantes pueden darnos una impresión más vívida de la experiencia educativa de los hijos de argelinos, más allá de los títulos obtenidos o los niveles de estudios completados. Basándose en observación participante y entrevistas realizadas durante tres años, Serge Paugam y Agnes van Zanten (2001) describen los problemas de las escuelas de Cité Zolá, un conjunto de bloques en las afueras de París habitados por inmigrantes, buena parte de ellos argelinos. En la escuela de educación básica, el 30% de los estudiantes tienen nacionalidad extranjera, pero casi todos son de origen inmigrante, puesto que son extranjeros el 90% de los padres. En el instituto de secundaria, el 80% de los alumnos son extranjeros. El barrio y los colegios han sido clasificados como «sensibles» y merecen atención especial por parte de las administraciones públicas, atención que se ha concretado en reforzar los medios para prevenir y reprimir la violencia en las aulas.

Tabla 6.7

NIVEL DE ESTUDIOS DE LOS JÓVENES DE 25-29 AÑOS, SEGÚN EL PAÍS DE NACIMIENTO DE SUS PADRES, EN FRANCIA

En porcentaje

| | Argelia | España | Portugal | Media nacional |
|--------------------------------------|---------|--------|----------|----------------|
| Hombres | | | | |
| Primaria | 1 | 0 | 0 | 0 |
| Prueba de nivel | 3 | 1 | 2 | 2 |
| Secundaria | 11 | 11 | 13 | 13 |
| Formación profesional de ciclo corto | 54 | 56 | 62 | 40 |
| Liceo general o profesional | 14 | 12 | 4 | 19 |
| Universidad | 17 | 20 | 19 | 26 |
| Mujeres | | | | |
| Primaria | 1 | 0 | 0 | 1 |
| Prueba de nivel | 8 | 2 | 7 | 4 |
| Secundaria | 11 | 8 | 7 | 7 |
| Formación profesional de ciclo corto | 50 | 37 | 61 | 28 |
| Liceo general o profesional | 9 | 18 | 9 | 25 |
| Universidad | 21 | 35 | 16 | 35 |

Fuente: Tribalat, 1995: 147.

Los resultados de los centros educativos se cuentan entre los más bajos de su región, la rotación de los profesores es muy elevada, y la huida de los alumnos con mejor posición social corriente. Gracias a muros, rejas y cámaras de vigilancia se ha conseguido retrasar las peleas hasta la salida del colegio, esto es, empujarlas al otro lado de la verja. Las expulsiones definitivas son un recurso habitual. La escuela apenas actúa como aglutinante para sus alumnos, puesto que la sociabilidad de los jóvenes se apoya mucho más en el barrio (en la vecindad y el parentesco, pero sobre todo en el contacto cotidiano en la calle) que en el hecho de ser compañeros de clase. Los chicos tienen amigos de otras razas, edades y niveles de éxito escolar porque se juntan en el barrio.

Al mismo tiempo, la mayoría de los padres, y en particular los magrebíes, tienen un sentimiento de incompetencia (comprensible dados los escasos niveles de formación y de manejo del francés de las madres) y una actitud de retraimiento respecto del colegio. Consideran inevitable el

fracaso escolar y no se enfrentan a sus hijos por ello. Ante las acusaciones de mal comportamiento o violencia de sus hijos, tienden a cerrarse en su defensa, e incluso llegan a opinar que los jóvenes magrebíes que se han apropiado de las escuelas y del barrio les están defendiendo de posibles agresiones.

Los problemas de disciplina en la escuela reflejan una quiebra de la legitimidad de la autoridad de los adultos en las familias magrebíes, a la cual, por otra parte, no es ajena la participación de los jóvenes en el sistema escolar. En su estudio de caso de la ciudad de Dreux, Michèle Tribalat (1999: 97-151) describe cómo el modelo educativo tradicional, basado en una autoridad paterna legitimada por el respeto al honor de los antepasados, se resquebraja al entrar en contacto con la sociedad francesa. El humilde status social de unos padres obreros y, a menudo, desempleados, mina su imagen a ojos de unos hijos influidos por los patrones de consumo y éxito social difundidos en la televisión francesa; una imagen desvalorizada también por su inferioridad lingüística en francés.

Los comportamientos y los discursos dominantes en Francia partidarios de una mayor igualdad entre los géneros a la hora de educar a los hijos contrastan con la estricta división del trabajo y las decisiones en las parejas magrebíes, y empujan a la formación de alianzas materno-filiales para hacer frente a las órdenes del padre. La propia escuela pone en cuestión la autoridad de unos padres que carecen de credenciales y habilidades comparables a los perseguidos por los hijos en el sistema educativo francés, y que se apoyan en las prohibiciones religiosas y el temor a la violencia verbal o física (y la maldición o la retirada de la herencia en casos extremos) más que en el diálogo o los incentivos positivos para obtener la obediencia de los hijos.

Las contradicciones normativas entre la sociedad francesa y la tradición musulmana dificultan la comunicación entre padres e hijos en los hogares de inmigrantes, en particular en lo que se refiere al pudor o el respeto en las relaciones entre hombres y mujeres, que impide a estas familias reunirse en torno al televisor al final del día, como hacen la mayoría de las familias europeas, así como conversar sobre las actividades de ocio de los jóvenes.

La distancia que se crea así entre el padre y los hijos genera incompreensión y conflicto. El vacío creado no puede salvarlo una madre que carece de autoridad sobre los hijos varones en cuanto dejan de ser niños, de modo que se abre camino al mando de los hermanos mayores. Todo este proceso de erosión del modelo educativo familiar tradicional favorece el que los padres se sientan incapaces de orientar o controlar a sus hijos en sus últimos años de escolarización, renuncien a imponer unas reglas de comportamiento en el hogar y dimitan de sus responsabilidades sobre las actividades de sus hijos fuera de casa.

Hábitat, vecindad y orden público: entre la autarquía y la marginación

En el debate público francés sobre la inmigración, sus problemas de integración social se han definido ante todo como problemas de vivienda y urbanismo, en las últimas décadas. Con los fuertes flujos migratorios de los años cincuenta y sesenta proliferaron en Francia los poblados de chabolas, hasta tal punto que en 1966 se contaban sólo en la región de París (Île-de-France) 119 poblados con 46.287 habitantes de 4.096 familias.

En los años setenta se fundaron las «barriadas de tránsito» (*cités de transit*), conjuntos de bloques construidos con materiales rápidos de ensamblar en terrenos periféricos apenas urbanizados, con un horizonte de unos diez años de vida. Ya a finales de la década comenzó el flujo de familias inmigrantes hacia la vivienda de protección oficial antes habitada por franceses (conocida como vivienda HLM, *Habitations a loyers modérés*), comenzando por las más humildes, en particular en las grandes ciudades dormitorio de las zonas de urbanización prioritaria (*Zones à urbaniser en priorité*, ZUP); aunque más frecuente resultaba su presencia en viviendas sub-standard, en ocasiones construidas especialmente para ellos, como las de la Sociedad Nacional de Construcción para los Trabajadores Argelinos (*Société nationale de construction de logements pour les travailleurs algériens*, SONACOTRA).

En las décadas siguientes, los inmigrantes ganaron presencia en las categorías mejores de viviendas de protección oficial, al tiempo que el esta-

do procedió a demoler parte de los bloques más degradados de vivienda social (a un ritmo estimado de unas 5.000 viviendas por año desde 1988). A mediados de los noventa son muchos aún los que se han beneficiado de este tipo de ayuda: entre los argelinos, la mitad vive en viviendas públicas en 1996, la mayoría en bloques construidos antes de 1975, con una arquitectura que tiende a aislar las manzanas del resto del barrio, en zonas desvinculadas del núcleo del municipio. Otros se reparten entre las opciones más propias de los recién llegados, como los pisos compartidos, y los asentamientos que marcan la geografía de la ciudad más a largo plazo, como los barrios étnicos en el centro de la ciudad. Pero la antigüedad y relativa diversidad de la inmigración argelina ha permitido su presencia también en otros barrios y tipos de vivienda privada (Barou, 2002).

El censo de 1999 muestra que la gran mayoría de los inmigrantes que residen en Francia al final del siglo xx lo hacen en hogares. Sólo un 4,4% viven en residencias colectivas. Entre estos últimos el grupo más significativo es el de los instalados en residencias de trabajadores (80.000), mayoritariamente hombres. Sólo 38.571 de los más de medio millón de argelinos censados en Francia viven en residencias colectivas y, de acuerdo con la anterior observación para los inmigrantes en general, los más notables son los 30.237 que habitan en viviendas colectivas para trabajadores (de los que 29.947 son hombres). Cabe señalar otros tres grupos, cada uno de alrededor de 2.000 personas nacidas en Argelia, que no viven en hogares: los que lo hacen, hombres y mujeres más o menos a la par, en residencias universitarias, residencias de ancianos, y centros de acogida por un período largo. Alrededor de mil son los argelinos hospitalizados en Francia por más de tres meses (Insee, 1999: 91).

Los datos censales permiten una descripción detallada de las viviendas de los inmigrantes por nacionalidad, y una comparación con el total de los hogares en Francia. En cuanto al tipo de vivienda, casi tres cuartas partes de las familias viven en pisos o apartamentos (un 73% frente a la media nacional del 58%), y no llega al 1% los que viven en chabolas o construcciones no destinadas a ser habitables. Menos de una cuarta parte son propietarios de su vivienda (un 24% frente a una media del 42%), a diferencia

de los inmigrantes del sur de Europa, que han tendido a reproducir en Francia su empeño en poseer sus casas. La primacía del alquiler resulta congruente con el hecho de que la mitad (49%) viven en viviendas HLM, una ayuda estatal a la que han tenido acceso una proporción menor de marroquíes (46%) aunque sus condiciones de vivienda resultan muy similares a juzgar por los datos censales.

Son pocos los hogares de inmigrantes argelinos que carecen de baño, ducha o váter en su interior (un 7,5%) o de calefacción central (un 9%), y no parecen sufrir el hacinamiento característico de las primeras fases de la migración, puesto que como media cada habitante de la vivienda dispone de una habitación (algo por encima del número medio de personas por habitación en todos los hogares del país, del 0,8%, pero claramente por debajo del registrado en los hogares de africanos y turcos, y ligeramente inferior al de los marroquíes, 1,1) (Insee, 1999: 128-129).

En este contexto de concentración de la población de origen argelino en los barrios de viviendas de protección oficial, los jóvenes hijos de argelinos describen sus relaciones de amistad y vecindario como una mezcla de orígenes étnicos. No manifiestan una preferencia por su propia comunidad de origen, pero tampoco afirman tratarse sobre todo con jóvenes hijos de franceses, sino que se mueven, sobre todo, en círculos entremezclados de inmigrantes de diversos países. La composición de las amistades de los jóvenes depende en gran medida del barrio en que viven: un 25% de los vecinos de barrios con alta concentración de inmigrantes argelinos se tratan sobre todo con argelinos, frente a un 11% de quienes viven en barrios de inmigración mixta y un 7% de los de barrios básicamente franceses. Incluso en este último tipo de zonas son menos los argelinos que se codean sobre todo con vecinos franceses (un tercio) que los que se tratan sobre todo con otros tipos de inmigrantes, por ejemplo, los españoles o portugueses (la mitad).

En general, los franceses tienen un papel muy reducido en la sociabilidad cotidiana de los argelinos. Mucho más reducido aún resulta ese papel de los franceses en el caso de los turcos, que tienen una vida social más intensa que la de los magrebíes (con más salidas y más visitas), pero más concentrada en su propia comunidad étnica (Tribalat, 1995: 115-134, 222).

La vida cotidiana en este tipo de barrios de viviendas de protección oficial y alta concentración de inmigrantes puede calificarse de autárquica por su aislamiento respecto del resto de la ciudad y de problemática porque está plagada de pequeños incidentes de orden público y salpicada de algunos más graves.

Se trata de barrios cerrados sobre sí mismos; como muestran Serge Paugam y Agnes van Zanten (2001), el 60% de los habitantes de la Cité Zolá no sale nunca del barrio, y el 75% no sale nunca de la propia *cit *, esto es, del grupo de bloques. Los primeros habitantes de la *cit * a mediados de los años sesenta eran obreros especializados y asalariados de clases medias, algunos de origen italiano. La degradación de los bloques comenzó en los ochenta, coincidiendo con la llegada de inmigrantes de Argelia y Mali sobre todo, pero no sólo; se originó entonces una espiral de salida de los vecinos franceses, delincuencia y destrozos (los jóvenes quemaron un autobús y ya nunca más tuvieron transporte público, quemaron el centro comercial y durante años no hubo una tienda de alimentación), así como de huida de los alumnos y los profesores de los colegios, como vimos. En los años noventa, un lavado de cara de los edificios, un nuevo centro comercial y un nuevo colegio, apenas consiguieron mejorar la reputación del barrio.

El relato que los agentes de policía hacen de su experiencia cotidiana en la Cit  Zolá resulta ilustrativo del carácter problemático del barrio desde el punto de vista del orden público. Señalado como zona sensible, la presencia policial se ha visto reforzada, con rondas regulares que se realizan a pie para evitar daños a los coches, durante las cuales los agentes se ven sometidos a insultos y provocaciones continuas por parte de los jóvenes de los bloques. Cuando la policía acude por un problema en particular, debe actuar rápido, porque los vecinos les arrojan por las ventanas todo tipo de objetos pesados y desde gran altura. Esta táctica ha sido utilizada en otras *cités* también contra los políticos en campaña, los enfermeros de las ambulancias e incluso los bomberos que vienen a apagar las llamas causadas por cócteles molotov arrojados desde las ventanas. Como vimos, algunos de los vecinos argelinos consideran que las bandas de jóvenes que «patrullan» la zona más que una amenaza son un medio para su seguridad frente a algún

tipo de ataque exterior, aunque otros han reaccionado a la degradación de las *cités* tratando de mudarse a otros barrios; por su parte, los comerciantes han aprendido a convivir con el robo y añaden ese riesgo a sus estrategias de crédito y bajos precios para sobrevivir en el barrio, pero agradecen la presencia policial (Paugam y van Zanten, 2001: 42-45; Dalrymple, 2002: 5, 8).

En la ciudad de Dreux, donde el *Front National* entró en el juego político francés en 1983, la inseguridad ciudadana ha llegado a ocupar el centro del debate público, vinculada a la segregación étnica del territorio entre un centro autóctono y unos barrios periféricos inmigrantes. Un análisis detallado de la delincuencia en esta ciudad en comparación con otras del país (Tribalat, 1999: 26-38) permite resaltar la excepcional frecuencia de los delitos de destrucción y degradación gratuita de la propiedad privada frente a los daños a personas. La concentración de la población en barrios de gran altura, el desempleo, el tamaño de las familias y la rapidez del crecimiento de la ciudad en los años sesenta explican estadísticamente la tasa de delincuencia de Dreux mejor que la concentración de población inmigrante en sí misma.

El número de delitos se triplicó en Dreux en los años ochenta y noventa, en particular, los robos con violencia se multiplicaron por veinte. A los delitos propiamente dichos se han sumado comportamientos inciviles y provocadores, tales como arrojar piedras a los policías o a los bomberos, insultar y ridiculizar a los viandantes, amedrentar a los más pequeños a la salida de la escuela, y pintar y arrasar las zonas comunes de los bloques de viviendas. El ambiente creado así en la ciudad ha conllevado una disminución de la vida social, porque los vecinos se recogen temprano en sus casas y cuando salen lo hacen en coche. Este abandono de los espacios públicos a su vez reduce el control social de los jóvenes que permanecen en la calle e incrementa su sensación de impunidad. Finalmente, un «estar en la calle» de los adolescentes que en los países de origen formaba parte de un modo de socialización en la familia y en la aldea, en las ciudades francesas como Dreux contribuye a la vulnerabilidad de los más jóvenes.

El creciente debate público en Francia sobre los problemas de seguridad y orden público ha centrado la atención de la opinión pública en los

barrios de viviendas de protección oficial habitados sobre todo por inmigrantes, considerados como foco de buena parte de esos problemas. Los datos oficiales probablemente infraestiman los delitos, pero aun así muestran un incremento rápido: los incendios intencionados han crecido en un 2.500% en siete años, de 1.168 en 1993 a 29.192 en 2000; y los robos con violencia, en un 44,5% en cuatro años, entre 1996 y 2000. París parece especialmente preocupante, con un aumento de los delitos cometidos de unos 600.000 anuales en 1959 a cuatro millones a principios del siglo XXI; es decir, los delitos se han multiplicado por entre seis y siete, mientras que el crecimiento de la población de la ciudad ha sido del 20% (Dalrymple, 2002: 3). Todo esto, mezclado con otras circunstancias, ha tenido un efecto sobre el debate público al que nos referiremos más adelante.

Movilidad social: una experiencia mixta

Para los primeros argelinos que viajaban a Francia a trabajar, la migración formaba parte de un proyecto de movilidad social, referido a la estructura de la sociedad de origen, y vinculado a un proyecto de retorno para ocupar una posición social de mayor status que aquella de la que se parte. Incluso en los muchos casos en que el retorno no ha llegado a ocurrir, al menos durante la vida activa de los migrantes, la referencia a la posición ocupada en el país de origen sigue marcando la percepción que puedan tener los individuos de su suerte en la sociedad de destino. Ese referente pierde fuerza en el caso de la segunda generación, que ha vivido siempre en Francia y que más bien compara sus oportunidades de inserción sociolaboral con la de sus padres en este país.

La posición social ocupada en el país de origen influye en la posición ocupada en la sociedad de destino a través de la formación y las expectativas con que viajan los migrantes. En este sentido, el cierre de fronteras efectuado por los países europeos a partir de la crisis de los años setenta afectó a la composición de los flujos migratorios, puesto que ahora se pasó a seleccionar mucho más los trabajadores. En cuanto a la migración de argelinos a Francia, esta transformación se plasmó en una mayor presencia de migrantes procedentes de las ciudades, la gran mayoría de ellos con una his-

toria de escolarización y por tanto un mejor conocimiento de la lengua francesa, y una posición social más elevada que la de quienes viajaron en los años cincuenta y sesenta (Tribalat, 1995: 22-30).

La renovación generacional ha dado paso a una nueva cohorte de jóvenes argelinos o hijos de argelinos que se han educado en Francia, lo cual permite comprobar si la escolarización en el país de destino fomenta la movilidad social.

El panorama aquí es mixto. Por un lado, no cabe duda de que la segunda generación de inmigrantes disfruta de un mayor status ocupacional que la primera, e incluso que los hijos de inmigrantes argelinos de clase obrera han escapado al trabajo manual con más frecuencia que los hijos de obreros franceses. Pero, por otro lado, hemos visto las dificultades y reticencias ante la inserción laboral registradas entre muchos de sus miembros, que invitan a considerar si al medir la movilidad social intergeneracional como comparación de los puestos de trabajo de padres e hijos no se tiende a sobreestimar el éxito de la segunda generación. Llevando esta duda al límite, y dando por supuesto que el paro afecta más a los jóvenes con menor cualificación, como suele ser el caso, cabría argumentar que se observa una movilidad social ascendente porque se deciden a trabajar con mayor frecuencia los jóvenes de origen argelino que encuentran un empleo de status superior al de su padre. Este argumento resultaría válido sobre todo para los varones que tal vez resulten más sensibles a la escasa valoración social de los obreros inmigrados, puesto que para muchas mujeres el hecho de tener una actividad laboral puede ya significar una promoción social en comparación con sus madres.

Con esta reserva, la encuesta realizada por Michèle Tribalat en 1992 (1995: 154-168) registra un proceso de movilidad intergeneracional ascendente, con una marcada reducción de la proporción de los hombres ocupados en empleos de clase obrera (no tan rápida como la conseguida por los marroquíes, pero más que la de los portugueses). Entre quienes viajaron a Francia en edad activa, antes de 1975, un 83% de los varones eran obreros en 1992; quienes viajaron en la misma época pero en edad escolar, realizaban trabajos manuales no cualificados un 67%, y entre los nacidos en Fran-

cia, se contaban en la clase ocupacional obrera un 56%. La trayectoria de los marroquíes resultó en el mismo período de tiempo más marcada, cayendo de un 75% a un 39% la proporción de obreros, y ofreciendo a un tercio de los hijos de marroquíes nacidos en Francia profesiones intermedias o superiores (frente a un 13% de los argelinos).

Centrando la atención en los hijos de los inmigrantes argelinos de clase obrera que ya han accedido a un empleo, podríamos obtener una conclusión relativamente «optimista», que debe ser templada, naturalmente, por el recuerdo del alto porcentaje de quienes se encuentran en paro. Los varones (empleados) han salido de la clase de sus padres con más frecuencia que los hijos de obreros franceses: sólo un 38% de los primeros perma-

Tabla 6.8

CATEGORÍA SOCIOPROFESIONAL DE LOS INMIGRANTES VARONES Y SUS HIJOS VARONES, EN FRANCIA

| | Argelia | | | Marruecos | | |
|--------------------------------------|---|---|--------------------|---|---|--------------------|
| | Llegados con más de 15 años antes de 1975 | Llegados con menos de 16 años antes de 1975 | Nacidos en Francia | Llegados con más de 15 años antes de 1975 | Llegados con menos de 16 años antes de 1975 | Nacidos en Francia |
| Agricultores | 0 | 1 | 0 | 0 | 0 | 0 |
| Obreros agrícolas | 1 | 0 | 1 | 7 | 3 | 9 |
| Otros obreros | 83 | 67 | 56 | 75 | 51 | 39 |
| Técnicos y capataces | 3 | 7 | 6 | 3 | 9 | 6 |
| Empleados | 3 | 3 | 16 | 4 | 2 | 4 |
| Personal de servicio | 3 | 6 | 2 | 2 | 4 | 2 |
| Artesano, comerciante, empresario | 5 | 6 | 6 | 6 | 6 | 7 |
| Profesiones intermedias y superiores | 2 | 10 | 13 | 3 | 25 | 33 |

Fuente: Tribalat, 1995: 160.

necen en su seno frente a un 55% de los segundos. Entre los primeros son más los que tienen empleos obreros pero cualificados, empleos de cuello blanco en general, e incluso profesiones intermedias o superiores (6% frente a 1% en el sector privado, igualándose en un 8% en el sector público). Entre las mujeres, la proporción de obreros, cualificados (16%) o no (49%), es muy similar a la de las hijas de obreros franceses, aunque puede decirse que su movilidad social ha sido algo más marcada, porque un 23% ha accedido a profesiones intermedias y superiores, frente a un 15% de las francesas. Pero estos datos vienen a corroborar la reserva adelantada más arriba: tal vez buena parte de los veinteañeros hijos de argelinos que han eludido un destino de clase obrera lo han hecho posponiendo el momento de empezar a trabajar.

Los procesos de rápida movilidad ascendente entre los hijos de inmigrantes argelinos son el resultado de estrategias familiares en que se invierten todo tipo de recursos para obtener el ascenso social pretendido al decidir migrar, según la interpretación de Emmanuelle Santelli (2001) en su estudio de Lyon. Se interesa Santelli por los *casos ejemplares*, es decir, los casos de aquellos individuos hijos de argelinos que han alcanzado las categorías superiores de las escalas de status social (empresarios o asalariados de muy alta cualificación) en el seno de familias inmigrantes, mediante cuestionarios y entrevistas en profundidad a una centena de adultos.

Para empezar, los padres de los empresarios y profesionales argelinos entrevistados iniciaron su migración con un bagaje socioeconómico superior al común de los argelinos. Si bien la mayoría de ellos se colocaron como obreros al llegar a Francia, muchos tenían un pasado más ilustre en Argelia, y contaban con recursos financieros, educativos y de reconocimiento social superiores a los habituales entre los obreros de su país.

El punto de partida del ascenso de los hijos, por tanto, es en cierto modo un punto de llegada del descenso de los padres (en busca, sobre todo, de unos ingresos monetarios y estables). Estos padres que se sienten en una primera fase de su vida en Francia «desclasados», pero piensan a largo plazo para dar sentido a su migración y ponen gran empeño en su propio ascenso social y el de sus hijos para compensar su primera experiencia

migratoria. Empujan luego a sus hijos a sacar el máximo provecho del sistema educativo francés, a elegir estudios cortos o muy rentables en el mercado de trabajo (con un futuro fácil de identificar, como la medicina o el derecho) y, para ayudar a financiarlos, a realizar trabajos temporales durante los estudios y a aportar al hogar los ingresos del primer empleo después.

Para las chicas, los buenos resultados en la escuela se convierten en un argumento central para justificar las ambiciones de prolongar la educación y acceder al trabajo extradoméstico. El camino seguido por los empresarios argelinos no se apoya tanto en la educación, pero depende también del apoyo familiar, porque muchos pasan de puestos obreros a abrir un negocio gracias a la disposición de sus parientes (en Francia y en Argelia) a invertir sus recursos en el mismo y garantizar su estabilidad.

Asociacionismo: movimiento «*beur*» y asociaciones religiosas

El asociacionismo de los inmigrantes argelinos resulta débil, a gran distancia de la media nacional, y se concentra en grupos deportivos; de hecho un 7% de los hombres dijo pertenecer a una asociación de ocio, que incluiría los clubs deportivos, en la encuesta de 1992. Hay también un 5% afiliado a una asociación dedicada a actividades que reflejan una implicación en la vida social francesa, un 2% a una asociación de tipo comunitario y un 1% a una asociación religiosa; y las mujeres tienen una propensión a asociarse aún menor (Tribalat, 1996: 221).

Pero dos tipos de asociaciones de inmigrantes magrebíes, entre ellos una alta proporción de argelinos, han ocupado un espacio nada desdeñable en el debate público francés, esto es, las asociaciones cívicas y las religiosas. Entre las primeras pueden diferenciarse al menos tres tipos de organizaciones, heredadas de tres períodos distintos: unas organizaciones antiguas vinculadas a los países de origen, de tipo político y obrerista; las grandes cabeceras del movimiento *beur* (árabe en argot) de los años ochenta, y las actuales asociaciones locales y asistenciales. Entre las segundas, las de carácter religioso, se registran diferencias y tensiones de tipo doctrinal y

también nacional, puesto que permanecen estrechamente vinculadas a los gobiernos de los países magrebíes (y, más recientemente, a la Arabia Saudí). La competencia entre asociaciones cívicas y religiosas viene a complicar un panorama en que se mezclan identidades nacionales, generaciones de inmigrantes y de franceses, y discursos de tipo republicano y comunitario.

Las asociaciones cívicas de los magrebíes tuvieron su momento de máxima visibilidad en la esfera pública francesa en los años ochenta, durante el auge del llamado «movimiento *beur*». Hasta esa fecha, habían predominado las organizaciones creadas por los países de origen (como la *Amicale des Algériens en Europe* o la *Amicale des Marocains en France*), y otras creadas para contrarrestar a las anteriores, a menudo vinculadas a los sindicatos y comprometidas en la política de los países de origen; junto a estos grupos más politizados se mantenían algunas asociaciones de apoyo a los inmigrantes que reunían franceses y extranjeros entre sus miembros. El reconocimiento de la libertad de asociación a los extranjeros en 1981 dio alas a los grupos antirracistas y de reivindicación de los derechos de los inmigrantes, que habían empezado a formarse poco antes. A mediados de los años ochenta dos grandes asociaciones, *SOS Racisme* y *France-Plus* consiguieron una gran visibilidad al movilizar a los jóvenes magrebíes de segunda generación en manifestaciones festivas, apoyadas en medios de comunicación *beur* (como la agencia de prensa *Im'media* y las *Radio-Beur* de París y *Radio-Gazelle* de Marsella), e impulsadas y financiadas desde el gobierno del partido socialista y el entonces presidente de la República François Mitterrand. En general, los años ochenta presenciaron una proliferación de las asociaciones y un amplio debate público sobre la integración de los inmigrantes musulmanes (en torno al derecho de voto, la nacionalidad, el uso del pañuelo islámico en las escuelas, la condena de Rushdie y, más adelante, la guerra del Golfo). Pero el éxito personal de algunos de los líderes de estas asociaciones («*les stars des banlieues*»); su escasa experiencia de la vida en las barriadas de clase obrera inmigrante; y su profesionalización, mediatización y politización, puso en cuestión la autonomía de este tipo de asociaciones, su representatividad respecto de la población de origen magrebí y su continuidad en el tiempo.

Los años noventa dieron paso a un tercer tipo de asociaciones auto-denominadas «morales», de carácter asistencial y local, que han sido el objeto de las relaciones de «partenariado» establecidas por las administraciones municipales para hacer llegar a las familias inmigrantes sus políticas sociales, en particular las referidas a los jóvenes, tales como las de apoyo pedagógico, lucha contra la droga y la exclusión, y enriquecimiento del ocio (Wihtol de Wenden, 2001).⁽³⁾

El movimiento *beur* de los años ochenta contribuyó a movilizar políticamente a la segunda generación de la inmigración argelina, que tiene derecho al voto al cumplir la mayoría de edad puesto que son franceses de nacimiento. Entre una población propensa a la apatía, como cabría esperar por su modesto status social y educativo, las asociaciones *beur*, *France-Plus* en particular, lanzaron una campaña de movilización de los jóvenes con vistas a las elecciones municipales de 1989. Su objetivo era que se apuntasen en los registros electorales y se presentasen como candidatos, sobre todo en las listas de los partidos de izquierda, pero también de derecha. Si bien *SOS Racisme* permaneció cerca del partido socialista, *France-Plus* optó por una estrategia de diversificación de sus apoyos políticos, lo cual contribuyó en gran medida a financiar la asociación a pesar de la preferencia de los votantes de origen magrebí por la izquierda (en 1988, el 48% de los magrebíes nacidos en Francia habían votado a Mitterrand en la segunda vuelta de las presidenciales). Los resultados de la campaña fueron notables, en el contexto de desmovilización política de los magrebíes: entre 700.000 y 800.000 jóvenes inscritos en las listas, de modo que los magrebíes sumaban millón y medio de votos potenciales (con un peso del 4% del electorado francés), y unos 200 candidatos *beur* elegidos a puestos de representación municipal. Más tarde se les reprocharía su origen de clase media y su carácter de elite seleccionada por cooptación desde arriba, incapaz de representar los intereses de la clase obrera magrebí a la que decían responder. Pero a partir de entonces, los partidos políticos franceses se han mostrado más preocupados por asegurarse la presencia de candidatos de origen árabe en sus listas (Wih-

(3) Desde un punto de vista crítico, estas relaciones de «partenariado» en política social se han interpretado como un medio por el cual el estado francés puede financiar asociaciones con proyectos de islamización de las *banlieues* a cambio de que garanticen un mayor control social de los jóvenes conflictivos.

tol de Wenden, 2001: 55, 73-75; Geisser, 1997), en congruencia con el giro hacia la derecha percibido por los observadores (aunque no contrastado con datos estadísticamente representativos) entre el electorado magrebí en los últimos años.

El protagonismo de las asociaciones cívicas en el debate público francés en los años ochenta ha cedido paso a las organizaciones religiosas más recientemente. Hoy en día, las asociaciones religiosas y los templos del islam en Francia tienen unas vinculaciones muy definidas con los países de origen de los inmigrantes. Francia cuenta con 1.500 mezquitas, la mayoría de ellas muy pequeñas (pueden acoger menos de 150 personas), una veintena para más de mil personas y cinco grandes mezquitas, las únicas construidas al efecto. Central en el panorama del islam en Francia resulta la Gran Mezquita de París, fundada en 1926 en memoria de los soldados musulmanes de las colonias muertos en combate durante la Primera Guerra Mundial, y controlada desde los años ochenta por el gobierno argelino, que agrupa a todas las mezquitas (unas 200) cuyos imames están retribuidos por él (unos 150). Si bien la mayoría de los lugares de culto (estimados en unos 3.000) están instalados aún en pisos y trastiendas, la creación de las mezquitas ha constituido para los franceses un momento clave en la toma de conciencia de la existencia de una comunidad musulmana en su ciudad, especialmente en los casos en que se han construido edificios al efecto. Para los musulmanes, la mezquita anima la comunidad no sólo porque permite reuniones de culto y celebraciones de los ritos de paso (matrimonio, circuncisión, defunción) más numerosas, sino porque ayuda a poner en contacto las redes de solidaridad previamente existentes, y a canalizar la *zakat* o donativo religioso hacia los fieles más necesitados.

Entre las asociaciones, la más antigua, la Asociación de Estudiantes Islámicos de Francia (*Association des étudiants islamiques de France*, AEIF) es cercana a los hermanos musulmanes sirios. La más importante, la Unión de Organizaciones Islámicas de Francia (*Union des organisations islamiques de France*, UOIF), de la que depende la mezquita de Lille entre otras, resulta más próxima a los Hermanos Musulmanes, tiene un enfoque más conservador de la religión, recibe financiación de los estados del Gol-

fo Pérsico, y aglutina una gran red de asociaciones de jóvenes, mujeres, estudiantes, etc. Por su parte, la Federación Nacional de los Musulmanes de Francia (*Fédération nationale des musulmans de France*, FNMF) está dominada por marroquíes, pero su base asociativa es reducida. El Tabligh (rama francesa de la *Jama'at al Tabligh*) representa un modo de fundamentalismo religioso llegado desde Paquistán y supuestamente en expansión en los barrios de inmigrantes desfavorecidos. Por último, el Salafismo también propone un respeto muy estricto de las normas del islam en la vida cotidiana pero se considera opuesto al Tabligh (al que considera demasiado vinculado al Paquistán) y a los Hermanos Musulmanes (a quienes ve como demasiado comprometidos con el mundo moderno) (*Le Monde*, 05-10-01; Leveau, 2001: 61-62; Cesari, Bargagh y Moore, 2002: 24-41; Cesari, 2002).

Basándose en entrevistas con miembros de base de los Jóvenes Musulmanes de Francia (*Jeunes Musulmans de France*, JMF, rama joven de la UOIF) en Dreux, Michèle Tribalat (1999: 214-227) describe la tensión entre el discurso republicano francés centrado en los derechos individuales de la persona y las ambiciones de la mayor asociación musulmana en cuanto al reconocimiento de un estatuto colectivo del islam en Francia. En el marco de un respeto formal a la legalidad, los JMF persiguen objetivos a largo plazo incompatibles con la misma, al querer retornar a un islam globalizador, que oriente las conductas en todos los ámbitos de la vida, y que por tanto acabe llevando a un modelo de sociedad alternativo al francés.

Los modelos para este tipo de desarrollo de la comunidad musulmana en Francia serían el multiculturalismo británico, que ofrece a las organizaciones islámicas mayor influencia sobre la representación política, la educación, la asistencia social y los modos de convivencia de sus fieles; y el estatuto de los pueblos no musulmanes en países musulmanes (*Dhimmi*), que les permite practicar su religión siempre que respeten la ley islámica (y paguen un impuesto especial y renuncien a una serie de derechos, aspectos estos que se olvidan en el discurso de los líderes de los JMF).

Generalizando, afirma Tribalat que si bien las elites nacionales de las asociaciones islámicas han elaborado argumentos de respeto al laicismo en su conversación pública con los intelectuales y los políticos franceses, los

militantes de base son más proclives a un discurso fuertemente reivindicativo para recuperar para la causa a unos jóvenes tentados por la sociedad de consumo en que viven. Estaríamos en presencia de dos discursos distintos, uno dirigido a la comunidad francesa, y adaptado a lo que esta comunidad entiende o quiere entender; y otro, a la comunidad propia, que trata de conectar, e impulsar, determinados sentimientos que son corrientes en ella.

Un excursus: comparación de la situación de los marroquíes y los argelinos

Los marroquíes componen en Francia un grupo de inmigrantes de un tamaño muy considerable, aunque menor que el de los argelinos. Resulta difícil evaluar en términos comparados los problemas que hayan podido encontrar en su incorporación a la sociedad francesa, porque en los trabajos sociológicos (y en el debate público francés) es frecuente englobar ambas comunidades, junto con los tunecinos, en categorías combinadas de «magrebíes» o «norteafricanos». A pesar de este obstáculo, a lo largo de este capítulo hemos incluido aquí y allá briznas de comparación entre marroquíes y argelinos, que retomamos en esta sección.

En la comparación de la experiencia de incorporación de los marroquíes y los argelinos a la sociedad francesa conviene recordar que los sentimientos de pertenencia o de diferencia que los inmigrantes puedan albergar no son ajenos a la referencia que ofrece para ellos su país de origen. En este sentido, Argelia y Marruecos permiten definiciones de la situación algo distintas. La historia contemporánea del primer país está cuajada de conflictos y tensiones internos, que problematizan los sentimientos de identidad nacional de sus ciudadanos, y en los cuales Francia ha jugado un papel crucial, complicando aún más las definiciones de identidad de los argelinos que viven en Francia y de los franceses de origen argelino. La historia del segundo país, sin embargo, aun habiendo estado sujeto a la colonización francesa (y española), abre más espacio al desarrollo de unos sentimientos de orgullo nacional y a su hibridación en la emigración. Por otro lado, aunque ambos países comparten unos diferenciales de desarrollo económico notables con Francia (y con España), la situación sociopolítica argelina

reduce mucho más que la marroquí la plausibilidad de los proyectos de retorno y de reinversión de recursos en el país de origen.

La presencia de un grupo considerable de marroquíes en Francia es más reciente que la de los argelinos. En la tabla 5.1. vimos que si consideramos a quienes el censo define como extranjeros, esto es, los individuos que han declarado una nacionalidad diferente de la francesa, en el año 1999 eran más numerosos los ciudadanos del primer país (506.305) que los del segundo (475.216). Esta categoría nos permite ver la evolución de ambas comunidades a lo largo de la segunda mitad del siglo xx, y afirmar que sólo en el último cuarto se ha registrado en Francia una inmigración marroquí numerosa; y aun a principios de los ochenta los argelinos duplicaban en número a los marroquíes. La tabla 5.2. recogía los resultados para 1999 de otra categoría censal, la de inmigrantes, (esto es, individuos nacidos fuera de Francia con nacionalidad distinta de la francesa) que tiene más interés porque no expulsa a los inmigrantes cuando adquieren la nacionalidad del país de destino. En este caso, los marroquíes resultan algo menos numerosos que los argelinos (522.504 frente a 574.208), quedándose a un punto de distancia como porcentaje de la población inmigrada total. La mayor antigüedad de la migración argelina permite suponer que la segunda generación de este origen sea también más numerosa que la marroquí.

La comparación de la situación laboral de argelinos y marroquíes viene a resaltar los problemas de inserción de los primeros, especialmente para algunas categorías. Si bien en conjunto, como vimos, los trabajadores marroquíes en general sufren un riesgo de desempleo de unos dos puntos más reducido que el de los argelinos, la brecha se ensancha en el caso de los varones de 15 a 24 años, que registran un 42,2% de paro si son marroquíes y un 52,6% si son argelinos, mientras que las mujeres de su edad tienen tasas de paro muy parecidas independientemente del país de origen. Por otro lado, el status ocupacional de los argelinos resulta ligeramente superior al de los marroquíes, a grandes rasgos, tal como el censo permite describirlo. Como vimos, son algo menos los argelinos que se dedican a tareas que podemos considerar como mayoritariamente manuales de los servicios, la industria o la agricultura (personal de servicios directos a particulares, y

obreros industriales y agrícolas), pero la diferencia es pequeña y en ambos casos más de la mitad de la población activa se concentra en este nivel de status (54,5% de los argelinos y 58,6% de los marroquíes) (Insee, 1999: 63, 69). Si tratamos de aproximarnos al status social de un modo diacrónico, aplicando a ambas comunidades inmigrantes una medida sencilla de la movilidad social como la elegida por Tribalat (1995: 160), observamos sin embargo que la trayectoria ascendente de los marroquíes entre 1975 y 1992 ha resultado algo más marcada que la de los argelinos, ofreciendo a un tercio de los hijos varones de marroquíes nacidos en Francia profesiones intermedias y superiores frente a un 13% de los hijos de argelinos.

También los ingresos de los argelinos guardan menos distancia respecto de la media de ingresos de los franceses que los de los marroquíes, como muestra la tabla 6.3 (Insee, 1994: 91). En cuanto a un recurso tan básico y tan determinante del bienestar de las familias como es el de la vivienda, la situación de ambas comunidades apenas difiere, aunque los marroquíes viven con algo más de estrechez (1,1 personas por habitación frente a 1); y aunque con alguna menor frecuencia disfrutaban de los alquileres moderados de la vivienda pública (un 46% reside en pisos HLM frente a un 49% de los argelinos).

En lo que toca a las formas familiares, los hogares encabezados por marroquíes (al menos uno) van a la zaga de los encabezados por argelinos en el proceso de aproximación al tamaño medio francés, como muestra la tabla 6.5. El primer grupo de hogares alberga familias de 3,8 miembros como media; el segundo, de 3,2; mientras que el tamaño medio del total de hogares es de 2,4 (lo cual permite entender la densidad algo mayor en sus viviendas). En consonancia, son las familias que conviven y tienen como cabeza al menos un marroquí las que tienen más hijos: 2,2 de media, frente al 2 de los argelinos y el 1,1 del conjunto.

Sin embargo, parece que los marroquíes, sobre todo los hombres, marchan algunos pasos por delante de los argelinos en el camino hacia el abandono de las prácticas matrimoniales tradicionales que permitían a las familias acordar casamientos, entre parientes o no. Esto permite entender que los marroquíes que migraron en su infancia han tendido a formar pare-

jas (casadas o no) con franceses con más frecuencia que los argelinos: un 40% de las parejas son mixtas en el primer caso y un 25% en el segundo; entre las casadas, los porcentajes de parejas mixtas son del 26% y 17%, respectivamente. Si en ambos casos son los inmigrantes de mayor status ocupacional los más dados a emparejarse con franceses, esta relación parece más fuerte entre los marroquíes, entre quienes encontramos un 77% de hombres obreros si miramos a las parejas de inmigrantes y un 38% si miramos a las parejas mixtas, frente a un 77% y 65%, respectivamente entre los hombres argelinos (Tribalat, 1995: 59, 64, 87). Cabe suponer que la mayor disposición o capacidad de los marroquíes para entremezclarse con los franceses en términos de pareja guarde relación con el carácter más reciente de la migración marroquí: estos migrantes partirían de un contexto social donde las prácticas matrimoniales tradicionales se habrían ido relajando, y participarían de unos flujos migratorios que sabemos que están compuestos cada vez en mayor medida por individuos con mayores status educativos y ocupacionales.

En cuanto al proceso de aculturación, ambos grupos de inmigrantes muestran hoy un manejo semejante de la lengua, como veremos, aunque los marroquíes conservan un nivel de religiosidad algo superior al de los argelinos. En ambos quienes albergan esperanzas de retornar a su país son una minoría, mayor entre los hombres que entre las mujeres (particularmente entre los hombres que dejaron a sus parejas en los países de origen), y entre quienes han migrado más recientemente que entre los inmigrantes más antiguos, pero en ningún caso superior a la cuarta parte (Tribalat, 1996: 129-132). Esta aspiración de volver a casa recogida por las encuestas puede esconder intensidades muy distintas para cada entrevistado, tratándose en unos casos de un proyecto en que se ha invertido una buena dosis de voluntad y en otros de una mera expresión de deseo a largo plazo. Resulta por otro lado difícil de interpretar: no sabemos cuánto pesa en la respuesta la evaluación que se hacen los entrevistados de la situación socioeconómica y sociopolítica en el país de origen, ni si esa evaluación se la hacen a corto, medio o largo plazo; cuánto influye la particular situación familiar y laboral de cada uno, a veces a caballo entre ambos países; ni cuán determinan-

te pueda ser su sensación de llevar o poder llegar a llevar una buena vida en Francia en sus respuestas. En este último aspecto, la parecida proporción de marroquíes y argelinos que piensan retornar puede indicar que ambos se sienten igualmente cómodos (o incómodos) en Francia, y que las pequeñas diferencias que hemos señalado en esta sección carecen de significado en sus definiciones de la situación.

VII. Cultura, opinión, debate público y convivencia

7.1 Cultura e identidad de los argelinos

Sentimientos complicados de pertenencia: se quieren quedar en Francia pero tal vez no acaban de querer ser franceses

Vistos desde la perspectiva de los franceses, que han contribuido tanto, y durante tantos siglos, a la elaboración de un mapa del mundo entendido como un conjunto de naciones, cada una con su estado propio, es claro que los argelinos pertenecen originariamente a la nación argelina, que como tales llevaron a cabo su guerra de independencia, o de liberación nacional, precisamente contra el estado y la nación franceses, y que el fenómeno migratorio se plantea (a los ojos de los franceses: académicos, periodistas, funcionarios, políticos y opinión pública) como un movimiento que consiste en pasar de un territorio nacional a otro, y quizá desarraigarse de una sociedad nacional (o no hacerlo del todo) e insertarse en otra (o no conseguirlo).

Pero las cosas son seguramente más complicadas vistas desde la perspectiva de los argelinos mismos, que tienen un sentimiento de pertenencia a Argelia, pero también identidades étnicas distintas, cierta sensación de pertenencia a una nación árabe, y el sentimiento, como musulmanes, de pertenecer a una comunidad universal de creyentes. No es éste el

lugar para proseguir estas reflexiones, pero al menos el lector debe quedar advertido de esa complejidad, y adoptar una cierta distancia respecto a los datos que podamos presentar a continuación.

Por lo que se refiere a Argelia, sabemos que la trayectoria de ese estado nación, y su régimen de partido único y economía socialista, desde su arranque en los primeros años sesenta hasta hoy, cuarenta años más tarde, no ha sido, a pesar de los recursos naturales de su territorio, muy brillante. La emigración de una parte de sus habitantes, precisamente a Francia, de la que se independizaron en 1962 en una guerra muy dura de la que todavía se guarda la memoria a los dos lados del mar, es un testimonio de sus dificultades. La guerra civil argelina, sumamente cruenta, durante los últimos diez años, es otro testimonio, distinto, de esas dificultades.

En este contexto, se entiende que, a pesar de los problemas de la vida en Francia, con sus dosis de paro y distancia social (matrimonios poco frecuentes, convivencia a medias, movilidad complicada), la gran mayoría de los inmigrantes argelinos están decididos a quedarse en Francia. Los proyectos de retorno característicos de las primeras migraciones se han ido difuminando en el tiempo, han sido abandonados por buena parte de la primera generación, y parecen carecer de sentido para la segunda.

Del total de los hombres que han migrado desde Argelia, son ya menos de la cuarta parte (24%) los que manifiestan deseos de volver a su país; y si de ese grupo excluimos a los que dejaron allí a sus esposas, obtenemos un 18%. Sólo un 12% de las mujeres planea volver, junto con un 11% de los jóvenes franceses hijos de dos argelinos y un 7% de los nacidos de parejas mixtas (planes que resultan el doble de frecuentes entre los chicos de origen argelino que entre las chicas).

De hecho, son numerosos entre la segunda generación quienes no han visitado nunca Argelia, un cuarto de los hijos de parejas homogéneas y la mitad de los hijos de parejas mixtas; entre quienes sí han estado en el país de sus padres, el 80% de las mujeres afirma que allí la han considerado extranjera, y un 65% de los hombres. La inmensa mayoría de estos jóvenes afirma que no se iría a vivir a Argelia, y que nada podría hacerles cambiar

de opinión. Mucho más frecuente resulta el proyecto de ser enterrados en Argelia, ya que lo albergan alrededor de la mitad de los migrantes e incluso algo más de un tercio de sus hijos (Tribalat, 1996: 128-143).

Son pocos los inmigrantes que siguen la actualidad de su país a través de la prensa argelina, en comparación con otros grupos de inmigrantes y en particular con los turcos, que resultan ser los más fieles a sus periódicos. El 48% de los argelinos que saben leer árabe no leen nunca periódicos en esa lengua (y el 42% lo hace sólo ocasionalmente) frente al 12% de los turcos que leen turco. Entre quienes leen francés, un 62% no lee nunca los periódicos argelinos editados en esa lengua, y un 30% lo hace de vez en cuando; mientras que son porcentajes comparables los que consumen periódicos franceses regularmente (un 63%) y ocasionalmente (32%). Por su parte, la televisión parece ofrecer para una proporción creciente de los hogares argelinos en Francia un medio de acceso a la información de su país, ya que la proliferación de antenas parabólicas en los barrios de inmigrantes ha resultado muy notable en las últimas décadas (Tribalat, 1996: 211-213).

Y sin embargo, los argelinos quieren, claramente, seguir siendo argelinos. Aunque los vínculos con el país de origen parecen relativamente débiles en lo que respecta a los proyectos de retorno y la lectura de la prensa argelina, han sido y son muy pocos los inmigrantes que han solicitado la nacionalidad francesa. De hecho son los argelinos y los turcos los grupos menos proclives a nacionalizarse y a adaptar sus nombres a la francesa. Sólo un 8% de los hombres y un 14% de las mujeres tienen la nacionalidad francesa «por adquisición», esto es, habiendo nacido extranjeros; e incluso, de entre ellos, son alrededor de un tercio los que la han obtenido por matrimonio.

Además, puestos a ser franceses, la primera generación parece considerar ser argelino y ser francés como incompatibles: sólo un 6% de los hombres y un 9% de las mujeres naturalizadas tienen doble nacionalidad. Esta proporción aumenta sensiblemente con la segunda generación. Los jóvenes que son franceses de nacimiento, declaran una doble nacionalidad en un tercio de los hombres y un quinto de las mujeres, tal vez como un modo de reivindicar sus orígenes (Tribalat, 1995: 198-203).

También es posible que esta reivindicación de la segunda nacionalidad como argelina tenga otras motivaciones adicionales. Quizá los sentimientos de identidad nacional de los jóvenes franceses de origen argelino se ponen a prueba, también, en el momento de elegir qué servicio militar cumplir, puesto que tienen esa opción. Según datos oficiales de mediados de los noventa, sólo un 16% prefirieron el ejército argelino. Pero tal vez haya un motivo práctico para esa elección. De hecho, alrededor de dos tercios de quienes la toman se libran del servicio militar; y ésta es una proporción de exenciones superior a las que aplica el ejército francés, que alcanzan a aproximadamente la mitad de los chicos de origen argelino (frente a un 28% para los de origen francés, español o portugués). Cabe recordar que las exenciones en Francia se deben a problemas de salud y de comportamiento, pero también a que el ejército libra de sus obligaciones a los jóvenes que se niegan a cumplirlas y tienen en la familia cercana una víctima de la guerra de Argelia (Tribalat, 1995: 208-210).

Lengua: tratando de conservar el árabe o el bereber

El manejo de la lengua del país de destino es un instrumento básico para la incorporación escolar, laboral, y a los círculos de sociabilidad al menos parcialmente autóctonos. La prolongada colonización de Argelia ha tenido por efecto que más de la mitad (58%) de quienes migraron de este país hacia su antigua metrópoli siendo ya adultos hablasen bien el francés a principios de los años noventa, con notables diferencias entre los hombres (61%) y las mujeres (54%), que tuvieron menos oportunidades de escolarización allí y mayor reclusión doméstica aquí.

El uso del francés en las escuelas argelinas ha permitido que entre los inmigrantes adultos sean más numerosos los que saben leer y escribir en francés (38%) que en su lengua materna (26%), siempre en el marco de unos altísimos niveles de analfabetismo. En comparación con otros grupos inmigrantes, los argelinos ocupan un lugar intermedio junto con los marroquíes, ya que los que provienen de los países ibéricos y del África negra conocen mejor el francés que ellos, pero los del sudeste asiático y Turquía lo manejan notablemente peor (Tribalat, 1995: 39-44).

Estos argelinos que inmigraron a Francia ya siendo adultos han renunciado en una proporción muy importante al monopolio del árabe o el bereber en la comunicación con sus hijos. Sólo un 19% afirmaron en 1992 que hablaban sólo la lengua materna en familia, mientras que son casi el doble los que dijeron que hablaban sólo en francés (35%) y el resto mezclan ambas lenguas. Estos porcentajes dan fe de un mayor monopolio francófono entre los argelinos que entre los marroquíes (28%), y mucho mayor que entre los turcos (7%).

La pérdida de la lengua materna parece un proceso muy acelerado entre los inmigrantes argelinos. Entre los niños que inmigraron con sus padres, sólo un 8% eran en 1992 capaces de leer y escribir en su lengua materna, lo cual no es de extrañar dada la frecuencia del analfabetismo entre sus padres, la ausencia de las lenguas argelinas en el sistema educativo francés, y la marcada diferencia entre las grafías que tendrían que aprender. Entre los extranjeros que llegaron de niños a Francia, sólo los turcos se resisten (en un 90%) a hablar francés con sus hijos.

Entre los hijos de argelinos que nacieron ya en suelo francés, la práctica del árabe y el bereber resulta aún más rara: un 87% de los hijos de dos argelinos declara el francés como lengua materna, en combinación con el árabe en un 28% de los casos y con el bereber en un 7%, y un 90% de los hijos de parejas mixtas optan por el francés en exclusiva.

Más importante resulta el hecho de que el 77% de los jóvenes franceses hijos de argelinos hablan sólo francés a sus hijos si están casados con alguien de su mismo origen étnico, proporción que alcanza el 92% cuando las parejas son mixtas.

Como resultado de este rápido proceso de abandono del árabe y el bereber, los hijos de dos argelinos dicen que son capaces de expresarse en la lengua de sus padres en un 69%, pero sólo un 24% de los nietos saben hablarlas un poco. Cuando las parejas son mixtas, el retroceso es mucho mayor, y son sólo el 21% de los hijos los que conservan la lengua (Tribalat, 1995: 47-53).

La importancia de la religión, en general y en las distintas etapas de la vida

Los inmigrantes argelinos aparecen en la encuesta de 1992 entre los musulmanes menos practicantes. Sólo un 11% de los entrevistados dijeron haber visitado un lugar de culto al menos cinco veces en el último año, lo cual resultó más común entre los hombres (15%) que entre las mujeres (6%), como cabría esperar. Puesto que la práctica del islam implica mucho más que la asistencia a la mezquita, el anterior resultado no resulta incompatible con el hecho de que las mujeres se declaren más practicantes que los hombres. En total, un 14% de los inmigrantes argelinos afirma no tener una religión, un 34% afirma tenerla pero no practicarla, un 23% dice que la practica ocasionalmente y el restante 29% regularmente. En comparación con marroquíes y turcos, los argelinos muestran el menor grado de compromiso religioso.

Y sin embargo, no está claro lo que significa esa respuesta de «no practicar» la religión cuando practicarla supone cumplir unas obligaciones rituales, amén de conformarse a unas costumbres, y cuando es probable que esas obligaciones se cumplan bastante, y que tales costumbres se sigan en lo fundamental. Tal vez la pregunta, pensada para una población cristiana o de origen cristiano, tiene un sentido distinto cuando se aplica a una población musulmana. De hecho, el respeto de los argelinos a las normas del ayuno durante el ramadán y a la prohibición de comer cerdo y beber alcohol resulta mayor que el de los turcos, aunque menor que el de los marroquíes; entre los argelinos son casi tres cuartos (74%) quienes dicen ayunar y no comer cerdo, y casi dos tercios quienes dicen no beber alcohol (63%); con porcentajes que rondan el 80% entre las mujeres. Si el hecho de ser mujer conlleva una mayor práctica religiosa, también lo hace el hecho de residir en barrios de alta concentración étnica, tener un bajo nivel de educación, y ser un varón que vive sólo porque su mujer se quedó en Argelia (Tribalat, 1995: 91-109).

Tabla 7.1

RELIGIOSIDAD DE LOS INMIGRANTES ARGELINOS, MARROQUÍES Y TURCOS, EN FRANCIA

| | Sin religión | Sin práctica | Práctica ocasional | Práctica regular |
|------------|--------------|--------------|--------------------|------------------|
| Argelinos | 14 | 34 | 23 | 29 |
| Marroquíes | 10 | 26 | 24 | 40 |
| Turcos | 7 | 24 | 33 | 36 |

Fuente: Tribalat, 1995: 94.

La segunda generación de la inmigración argelina dice tener un interés por la religión marcadamente inferior al de sus padres, y en buena medida próximo al del resto de los franceses de su edad. En comparación con la generación de sus padres, son la mitad los que dicen visitar los lugares de culto y el doble los que niegan tener una religión. Si sumamos en la tabla 7.2 los no creyentes y los no practicantes, vemos que entre todos los jóvenes franceses, de origen argelino o no, es mayoritaria la renuncia a la práctica religiosa (alrededor del 70% de los chicos y el 60% de las chicas).

Tabla 7.2

PRÁCTICA RELIGIOSA DE LOS INMIGRANTES ARGELINOS DE SEGUNDA GENERACIÓN Y DE LOS JÓVENES FRANCESES DE LA MISMA EDAD

| | Sin religión | Sin práctica | Práctica ocasional | Práctica regular |
|---|--------------|--------------|--------------------|------------------|
| Hombres | | | | |
| Nacidos en Francia de dos padres nacidos en Argelia | 30 | 38 | 22 | 10 |
| Nacidos en Francia de un padre nacido en Argelia | 60 | 27 | 6 | 7 |
| Media de los franceses | 27 | 43 | 26 | 5 |
| Mujeres | | | | |
| Nacidas en Francia de dos padres nacidos en Argelia | 30 | 28 | 24 | 18 |
| Nacidas en Francia de un padre nacido en Argelia | 58 | 23 | 14 | 6 |
| Media de las francesas | 20 | 35 | 36 | 9 |

Fuente: Tribalat, 1995: 97.

Se observa también en estos datos que los hijos de parejas mixtas se declaran agnósticos con más frecuencia que el resto de los jóvenes franceses, sea cual sea su origen étnico. En este contexto, su declarada observancia de las prohibiciones alimentarias (dos tercios dicen que no comen cerdo y la mitad que no beben alcohol) parece más bien una cuestión cultural que propiamente religiosa. Pero de todas formas, hay que tener muy en cuenta que en el ciclo de vida normal entre los musulmanes suele haber un cambio en el interés por la tradición, la religión y la familia justamente en el paso de la juventud a la edad adulta.

La menor religiosidad de los jóvenes no puede interpretarse como indicio de una tendencia al abandono de la práctica musulmana en el futuro. Más bien al contrario, los jóvenes parecen estar aplazando en el tiempo la observancia de unas normas religiosas que respetan pero consideran cuestión de adultos. En Dreux, muchos de los jóvenes magrebíes entrevistados parecen haberse concedido una moratoria «juvenil» antes de ingresar en la comunidad de los buenos musulmanes. Si hoy no practican la oración, y beben, fuman o tienen relaciones con chicas francesas, no es porque no se identifiquen como musulmanes, ni porque no se declaren creyentes, ni porque no crean que las obligaciones y prohibiciones tradicionales configuren un estilo de vida superior al de los jóvenes franceses, sino porque están retrasando el momento de exigirse una vida más ordenada. Ese momento parece coincidir en su imaginación con el de la formación de una familia, en que el matrimonio dentro del grupo religioso y la necesidad de educar a los hijos atarían las manos de estos jóvenes y les ayudarían a resistir las tentaciones de la sociedad occidental. Para una pequeña parte de los entrevistados en Dreux, sin embargo, la fe y la práctica religiosa operan ya como límite a unos comportamientos que consideran indignos de un musulmán, y dan sentido a una vida que perciben como amenazada por la inactividad, la delincuencia y la droga (Tribalat, 1999: 195-214).

Encuestas más recientes, como las realizadas por el instituto IFOP y publicadas por *Le Monde*, entre otros medios de comunicación, permiten establecer tendencias en los años noventa y primeros 2000 (IFOP 2001, en www.lemonde.fr). Muestran un incremento de la práctica religiosa entre los musulmanes de Francia alrededor del cambio de siglo, un mantenimiento de la

identificación como creyentes, y por tanto una disminución del porcentaje de quienes se declaran sin religión o creyentes de otra religión. Los argelinos resultan ser los musulmanes más secularizados en este país: un 24% se consideran creyentes y practicantes, bien por debajo del 46% de los marroquíes o el 50% de los turcos. Por ejemplo, si bien un 20% del total afirma visitar la mezquita todos los viernes, el porcentaje entre los argelinos cae al 13%, mientras que entre los marroquíes llega al 27%. También confirman estas encuestas el ayuno del ramadán como la marca de identidad más extendida, ya que el 70% de los musulmanes que viven en Francia dijeron haberlo respetado en 2001; y que la segunda generación practica menos que los inmigrantes (incluso relativamente recientes), puesto que sólo el 28% de los nacidos en suelo francés se declaran practicantes frente a un 44% de quienes han inmigrado hace menos de diez años.

Tabla 7.3

RELIGIOSIDAD DE LOS MUSULMANES EN FRANCIA

En porcentaje

| | 2001 | 1994 | 1989 |
|--|------|------|------|
| Identificación | | | |
| Musulmán creyente y practicante | 36 | 27 | 37 |
| Musulmán creyente | 42 | 42 | 38 |
| De origen musulmán | 16 | 24 | 20 |
| De otra religión | 1 | 2 | 1 |
| Sin religión | 5 | 5 | 4 |
| Práctica | | | |
| Este año ha ayunado durante todo el ramadán | 70 | 60 | 60 |
| Reza todos los días | 33 | 31 | 41 |
| Va generalmente a la mezquita los viernes | 20 | 16 | 16 |
| Bebe alcohol | 35 | 39 | 35 |
| Ha peregrinado a la Meca | 6 | 4 | – |
| No ha peregrinado a la Meca, pero cuenta con hacerlo en los años próximos | 58 | 55 | – |

Fuente: IFOP, 2001 en www.lemonde.fr

7.2. La opinión pública sobre la inmigración

¿Son demasiados los inmigrantes, en especial los magrebíes?

La primera encuesta que permite describir la opinión de los franceses sobre los inmigrantes se remonta a 1947 (Girard y Stoetzel, 1953, citado en Guiraudon, 2000: 157-58). En esa fecha, el 57% de los entrevistados se declararon en contra de permitir a «un cierto número» de extranjeros instalarse en Francia. Si bien una mayoría reconocía los beneficios potenciales de la inmigración para la economía francesa, también eran mayoría quienes se oponían a garantizar sus derechos u otorgarles la nacionalidad. Los resultados de este sondeo muestran ya una focalización del rechazo a los extranjeros en los magrebíes, que resultan ser los menos apreciados, después de los alemanes y austríacos.

A lo largo de los años cincuenta y sesenta, la extensión del rechazo a los inmigrantes entre las capas obreras ocurre en paralelo a la llegada de las oleadas de inmigrantes más numerosas, y su incorporación a los barrios obreros. En los cincuenta, era la población rural, especialmente los agricultores, y la población de más edad, la que mayor desconfianza mostraba hacia los extranjeros. En 1966, un 62% de todos los encuestados consideraba que había demasiados inmigrantes norteafricanos en el país, pero esta opinión alcanzaba el 70% entre los obreros y se reducía al 52% entre los profesionales liberales; lo cual podía tener que ver con el hecho de que los primeros podían sufrir las consecuencias de la competencia de los inmigrantes en el mercado de trabajo, y no así los segundos. Otra encuesta de 1977 volvía a mostrar que quienes más rechazaban a los norteafricanos entre la población francesa eran los obreros. La competencia por recursos relativamente escasos como la vivienda de protección oficial, el empleo, o la atención de las maestras en las escuelas se aducían en las encuestas de los años setenta como justificación de la visión negativa hacia los magrebíes.

En los ochenta el porcentaje de franceses que consideraban que había demasiados extranjeros en su país apenas había variado respecto del 62% de 1966, alcanzando el 58%. Pero ahora esta opinión se repartía de un

modo más homogéneo a lo ancho de la escala de clases sociales, aunque quienes tenían estudios más avanzados mostraban una mayor tolerancia hacia la presencia de extranjeros. Hacia finales de la década el interés del público por la presencia de los inmigrantes se había visto reforzado por la irrupción del Front National en el panorama electoral, por los problemas de integración social y orden público en las *banlieues*, y por el movimiento *beur*. A principios de los noventa, la proporción de la población que consideraba a los inmigrantes «demasiados» se mantenía por encima de los dos tercios. En amplias capas de la población eran mayoría quienes pensaban que valía más expulsar a los extranjeros que tratar de integrarlos: obreros, agricultores, artesanos, jubilados, comerciantes y empresarios; enumeración que deja fuera a las nuevas clases medias con más formación y con ingresos más estables (entre ellos, los profesionales).

La focalización del rechazo en los magrebíes registrada en los estudios de opinión pioneros en este campo se ha confirmado en las encuestas de los años ochenta y noventa, más en particular, en los argelinos, hacia los cuales la desconfianza parece ser más elevada, en comparación con otros grupos nacionales. Los argelinos son percibidos como el grupo menos integrado, después de los turcos y los gitanos. Cuando se pide a los franceses que digan qué les viene a la mente cuando se habla de extranjeros, la mayoría menciona a los «norteafricanos», y cuando se les pide que gradúen sus simpatías, los magrebíes quedan en último lugar, después de los gitanos y los *beurs* (Guiraudon, 2000: 157-162). Entre 1990 y 1993, la proporción de franceses que consideraba que había «demasiados árabes» o «demasiados musulmanes» en su país duplicaba aproximadamente la de quienes entendían que eran demasiados los negros o los asiáticos, superando el 70% de las respuestas en 1990 y el 60% en 1993.

En 1993, el 79% opinaba que los magrebíes suelen ser víctimas de racismo, y un 61% ponía en esa situación a la segunda generación magrebí; mientras que un 41% declaraba que ellos mismos sentían antipatía por los magrebíes (y un 34% por sus hijos de nacionalidad francesa). Ante preguntas más generales, la mitad (53%) de los encuestados afirmaban que «hoy, en Francia, uno no se siente tan en su casa como antes», y aunque tres cuar-

tas partes (74%) deseaban que los inmigrantes se integrasen en la sociedad francesa adoptando los modos de vida de aquí, un porcentaje igual pensaba que lo que los extranjeros desean es preservar los modos de vida de sus países de origen, y una mayoría (53%) negaba que quisieran integrarse en absoluto. El 60% consideraba que los trabajadores inmigrados constituían una carga más que una aportación positiva al país, y el 82% preveía que en el futuro habría tensiones entre grupos étnicos, tanto si vivían juntos (un 44% imaginaba una situación de convivencia con tensión) como separados (un 38% imaginaba un vivir apartados pero también con tensión y crisis). Finalmente, un 52% estaba de acuerdo con que «cuando uno ve cómo se comportan algunos inmigrantes, entiende el voto a Le Pen» (CNCDDH, 1994).

Más recientemente, en una encuesta de Sofres para *Le Monde* y RTL de mayo de 2002, una mayoría del 59% de los franceses se mostraron de acuerdo con que «hay demasiados inmigrantes en Francia» y un 44% con que «en Francia, uno ya no se siente verdaderamente en su casa»; mientras que más de la cuarta parte (27%) dijeron aprobar las posiciones de Jean Marie Le Pen sobre la inmigración. Sin embargo, esta encuesta registró un incremento notable de la proporción de la población francesa que cree que «no hay razón para hacer diferencias entre un francés y un inmigrante irregular» en materia de empleo (75%, frente a un 68% en 1998 y un 51% en 1991) ni de prestaciones sociales (72%, frente a un 67% y 52% en las fechas anteriores) (Sofres/*Le Monde*/RTL 2002, en www.tns-sofres.com/etudes/pol/280502_frontnational_t.htm).

Dos encuestas realizadas en marzo de 2001 y 2002 a sendas muestras de jóvenes registran una notable conciencia por su parte del rechazo que los inmigrantes experimentan en la opinión pública de su país, y en particular los magrebíes. Entre sus preocupaciones sobre la sociedad francesa, el racismo aparecía en segundo lugar en 2001 (lo mencionan un 36% de los entrevistados) y en tercer lugar en 2002 (28%), siempre superado por el paro y, en 2002, por la inseguridad ciudadana. Un 93% de los entrevistados consideraron que el racismo estaba bastante o muy extendido en el país en la encuesta más reciente (con un ligero aumento desde el 87% del año anterior) y que se concentraba en los magrebíes antes que en ningún otro grupo

étnico (una enorme mayoría del 89% de los entrevistados eligieron esta opción, que supera de lejos el 46% que mencionó a los gitanos y el 37% a los negros). El especial control de los jóvenes de color o de origen extranjero por parte de la policía, percibido por un 71% de los entrevistados, sería una manifestación particular del racismo. Los atentados del 11 de septiembre en Nueva York habrían venido, en opinión del 61% de los jóvenes, a reforzar el racismo contra los magrebíes, y según el 71%, los sentimientos antiislámicos más generales.

Puestos a pensar sobre sus opiniones personales, y no ya a evaluar las de otros, los jóvenes no son tan proclives como el conjunto de la población a no sentirse «verdaderamente en su casa» en su país, aunque un tercio se adhieren a esta afirmación. Son más de la mitad (53%), sin embargo, los que muestran alguna comprensión hacia el racismo, porque «los comportamientos de algunos pueden a veces justificar que se tengan reacciones racistas con ellos».

Es interesante observar que tres cuartas partes (75% en 2002, 64% en 2001) imaginan un futuro de tensiones entre grupos étnicos en Francia, ya que la mitad (50% en 2002 y 49% en 2001) afirman que los grupos «vivirán juntos pero con tensiones» y el resto que «vivirán juntos, pero con tensiones y crisis» (25% en 2002 y 15% en 2001). Y no menos revelador es el hecho de que para amortiguar este racismo que perciben tan extendido, eligen mayoritariamente (65%) el método de silenciar sus argumentos, porque «son opiniones peligrosas, que no deben poderse expresar públicamente porque incitan al odio racial» (Sofres/Festival contre le Racisme 2002, en www.tns-sofres.com/etudes/pol/190302_jeunesetracisme_r.htm). Esta actitud sugiere una curiosa fe, por parte de estos jóvenes, en las virtudes del silencio como instrumento del debate público.

Por su parte, los jóvenes nacidos en Francia de padres argelinos, tunecinos, marroquíes o africanos encuestados en junio de 2001, se reconocían a sí mismos como miembros de una minoría en un 61%, consideraban que el racismo estaba creciendo en un 69%, se habían sentido víctimas del racismo en la escuela en un 43%, y colocaban el racismo en cabeza de su lista de preocupaciones (con un 26% de menciones en primer lugar) seguido de la violencia, el paro, y la desigualdad.

Sus definiciones de identidad eran frecuentemente mixtas: el 58% decían sentirse tan próximos al mundo de vida de sus padres como al de los franceses «de cuna», y el 45% se definían como franceses de origen africano o magrebí, mientras que eran muy pocos los que se veían vinculados a la cultura y el estilo de vida de los franceses (14%) y se definían como franceses sin más (6%). En su valoración en una escala de 1 a 10, merecen más puntuación términos como «familia» (9,4), «dignidad» (8,8) y «religión» (8,4) que los de «integración» (5,9), o «Francia» (7) (*Le Nouvel Observateur*, 01-11-01, en www.nouvelobs.com/dossiers/p1930/a5747.html).

Aunque las motivaciones que empujan a los franceses a mostrarse desbordados por la presencia de inmigrantes en su país pueden ser de lo más diversas, dos cuestiones han merecido especial atención en el debate público francés sobre la inmigración, y por tanto han podido contribuir a conformar la imagen que los ciudadanos se hacen de los extranjeros, en el marco de un proceso de influencia recíproca entre la opinión pública y los discursos de los políticos, los líderes de opinión, y los medios de comunicación.

La primera de ellas es la cuestión de las relaciones entre un estado laico y una religión islámica que ya es la segunda más practicada en Francia. Las dificultades encontradas para institucionalizar esas relaciones se han puesto de manifiesto en los repetidos y fallidos intentos de crear canales de comunicación oficiales, y en el encendido debate público en torno al caso crítico de las niñas musulmanas que acuden a clase en las escuelas públicas con la cabeza cubierta por el llamado «pañuelo islámico» (*hiyab*). Estas tensiones concretas no han ayudado a los franceses a formarse una imagen positiva del islam, sino que más bien, como muestran las encuestas recientes, son muchos quienes albergan reservas sobre la compatibilidad de esta religión con su entendimiento de los valores de justicia, tolerancia o democracia.

La segunda gran cuestión que inunda el debate público y empaña la opinión de los franceses respecto de los inmigrantes magrebíes se refiere a su contribución al incremento de la delincuencia que se ha registrado en las ciudades francesas en los últimos tiempos, y que muchos asocian, de manera más o menos explícita con el fenómeno de esta inmigración. A ello se añade, en la constelación de motivos confusos de alarma, el asociado con

los atentados del 11 de septiembre en Nueva York, que, al parecer, han reavivado los temores generados anteriormente por los brotes de terrorismo islámico en Francia (como el de París en 1995), y han enrarecido, según musulmanes y franceses, la relación entre ellos.

La acogida del islam en Francia: la complicada relación entre el estado laico y el islam

Los años ochenta y noventa han presenciado varias oleadas de encendida discusión entre políticos, religiosos, intelectuales y líderes asociativos sobre la compatibilidad entre las demandas de afirmación comunitaria de los musulmanes y la tradición de laicismo del estado republicano. Algunas de esas conversaciones públicas se referían a la visibilidad de los símbolos religiosos e identitarios musulmanes, tales como los edificios de las mezquitas o las ceremonias de los enterramientos; otras, a la necesidad de adaptar los espacios y tiempos de trabajo y educación a las obligaciones de la práctica del islam (y sus cantinas, a las prohibiciones alimentarias); otras, por fin, a la salubridad en la provisión de carne *halal* (animales sacrificados de acuerdo con las normas islámicas) y en el sacrificio ritual del cordero. Pero el debate de mayor repercusión entre el público ha sido probablemente el conocido como *l'affaire du foulard*, esto es, el conflicto puesto de manifiesto entre los deseos de algunas familias musulmanas de que sus hijas cubran su pelo con el llamado velo islámico durante las clases, y la defensa del laicismo en la escuela por parte de los profesores y directores de las escuelas. Más recientemente, la constitución de un Consejo de diálogo sobre el culto del islam en Francia ha reforzado la visibilidad de los conflictos entre el estado laico y las demandas de la comunidad musulmana.

L'affaire du foulard ha sido interpretado (Hervieu-Léger, 1999) como un caso crítico de puesta en cuestión de los principios normativos básicos que cohesionan la sociedad francesa, en particular, la *laïcité* o separación entre iglesia y estado. Desde la Revolución de 1789, los conflictos abiertos y repetidos en torno a la institucionalización de las relaciones entre una iglesia católica renuente a renunciar a su anterior influencia

social y cultural a través de la política, y un estado republicano orientado por los principios racionalistas y universalistas de la ilustración con una tonalidad antieclesiástica (si no simplemente anticristiana), dejaron ver la oposición entre «las dos Francias». Quizá una de ellas se autopercibía como una comunidad religiosa y nacional, arraigada en una tradición de unos mil años, y la otra prefería imaginarse como una comunidad política orientada al futuro y a la humanidad (y se imaginaba progresista mientras tildaba de conservadora a sus oponentes). En el centro de estos conflictos se situaba la educación, como el lugar de formación de «buenos católicos (franceses)» o «buenos republicanos (franceses)». La Ley de Separación de 1905 disoció terminantemente iglesia y estado, trató a las organizaciones religiosas como instituciones públicas bajo control estatal, y consideró la práctica religiosa como un asunto privado al margen de toda actividad estatal. Tras las guerras mundiales, la iglesia católica terminó por aceptar (con reservas) el compromiso de la separación, en el marco de un amplio consenso del público al respecto, y la ley escolar de 1959 consiguió un equilibrio (relativo) en el sistema educativo mediante el sistema de conciertos de escuelas religiosas, por el cual se sometían a determinadas decisiones estatales y a cambio recibían financiación. Pero ecos de aquellos conflictos aún resuenan en las discusiones actuales sobre las políticas de reforma del sistema escolar público y privado concertado, mayoritariamente en manos de órdenes religiosas.

Las demandas por parte de los inmigrantes musulmanes (como antes las de los judíos, por ejemplo) de cumplir con lo que consideran sus obligaciones religiosas en la vida cotidiana han puesto en cuestión la vigencia y alcance del laicismo en el escenario especialmente sensible de la educación pública. El asunto del velo islámico saltó a la esfera pública en junio de 1989 cuando tres niñas que se negaron a prescindir de sus pañuelos fueron expulsadas de un instituto en Creil (un suburbio de París), donde el absentismo de los niños judíos los sábados y días de fiesta judíos había dado lugar a un acuerdo del consejo escolar que obligaba a respetar el calendario oficial de clases y ser discretos al portar distintivos religiosos. En este caso, los profesores, los padres y los representantes asociativos tunecinos, marroquíes y argelinos llegaron a un compromiso por el cual las niñas entrarían en la

escuela con la cabeza cubierta pero se quitarían sus pañuelos durante las clases, y no dejarían de asistir a las de ciencias naturales y gimnasia. Cuando las niñas rompieron el acuerdo, se las expulsó de las aulas pero no del centro.

La repetición de los casos de protestas de los profesores por la presencia de velos en sus clases alimentó el debate. La prensa se ocupó de amplificar el conflicto, y las asociaciones y los intelectuales de elaborar argumentos en favor y en contra del pañuelo en las aulas. Las asociaciones musulmanas (religiosas y cívicas) mantuvieron actitudes más o menos radicales en contra de la «discriminación» y el «racismo» en la escuela; las asociaciones de padres, más bien de izquierdas, coincidieron con la iglesia católica y los grupos judíos y protestantes en la necesidad de encontrar una solución tolerante; pero las asociaciones de profesores y feministas se opusieron a cualquier compromiso.

Las voces más intransigentes en defensa del laicismo coincidieron con las voces antiinmigrantes. La evolución de la opinión muestra la sensibilidad del público francés al espectáculo así creado, y su capacidad para formarse y expresar una opinión, y para modificarla a lo largo de los años convergiendo hacia una menor disposición a tolerar o ver con indiferencia las señales de identidad islámicas como el velo. La tabla 7.4 recoge opiniones al respecto en dos momentos álgidos del debate público, tras el caso de Creil en 1989 y tras la publicación en 1994 de una circular por el entonces ministro de Educación François Bayrou sobre «los signos ostentosos» de la religión.

Tabla 7.4

El hecho de que las niñas lleven el velo en las escuelas públicas francesas, ¿le parece normal, ya que todo el mundo debe poder seguir los preceptos de su religión, incluso en el colegio, o no le parece normal, porque es un atentado contra el laicismo y la neutralidad de la escuela?

En porcentaje

| | 1989 | 1994 |
|---------------------|------|------|
| Le parece normal | 34 | 8 |
| No le parece normal | 53 | 85 |
| Ns/nc | 13 | 7 |

Fuente: Guiraudon, 2000: 182.

Como solución a *l'affaire du foulard*, los ministros de Educación de diverso signo trataron de descentralizar las soluciones, dejándolas en manos de los responsables de cada centro, en el marco de la opinión del Consejo de Estado que consideró los símbolos religiosos portados por los alumnos compatibles con el laicismo siempre que no asumieran características de ostentación, protesta o proselitismo. De hecho, a partir de 1989, 1.500 niñas dejaron el velo en casa, otras 150 fueron expulsadas de sus centros, y otras optaron por la enseñanza por correspondencia o en centros católicos (que aceptaron sus cabezas cubiertas siempre y cuando no hicieran proselitismo). En el caso particular de Creil, las alumnas volvieron a la escuela cuando así se lo pidió el rey de Marruecos, comendador de los creyentes de este país. Durante los años noventa, la jurisprudencia del Consejo de Estado ha aclarado los términos del juego al declarar ilegales las prohibiciones de portar símbolos religiosos en las escuelas, pero obligar a los alumnos a prescindir de ellos por motivos de higiene y seguridad (por ejemplo, en las clases de educación física y técnica) (Hervieu-Léger, 1999: 113-121; Frégosi, 2001: 77-80).

En los primeros años 2000, unas 150 niñas musulmanas acudían a clase en las escuelas públicas con el pelo cubierto con sus pañuelos, mientras que algunos colegios católicos cubrían con alumnos de origen musulmán hasta el 80% de sus plazas, y les ofrecían cursos de islam impartidos por profesores voluntarios. Pero el asunto se mantenía vivo en el debate público aún en 2003, cuando dos chicas conversas al islam (hijas de madre argelina no practicante y padre judío) fueron expulsadas de un instituto de París por llevar la cabeza y el cuello cubiertos de un modo considerado «ostentoso» por los responsables del centro. Mientras los portavoces de la comunidad musulmana denunciaban esta decisión como una violación de la jurisprudencia del Consejo de Estado y de la carta europea de derechos humanos, los miembros del gobierno mantenían su división a favor (como el ministro de Educación, Xavier Darcos) o en contra (como el de Interior, Sarkozy) de una nueva norma que prohíba el velo en las escuelas y otros centros de carácter público. Por su parte, el presidente de la República, Jacques Chirac, optó por legislar prohibiendo los signos religiosos en diciembre de 2003, con el apoyo de un 69% de los franceses en las encuestas, y la

oposición de las organizaciones musulmanas y los sindicatos de profesores (Agencia Islámica de Noticias en www.webislam.com, *The Economist*, 23-10-03, *Le Monde*, 17-12-03).

Finalmente, el Parlamento francés aprobó el 3 de marzo de 2004 una nueva legislación sobre los símbolos religiosos en los centros educativos que rompía con la anterior resistencia a una prohibición de carácter general. Según la nueva ley, «en aplicación del principio de laicismo», portar «signos o vestimentas por los cuales los alumnos manifiesten ostensiblemente una pertenencia religiosa está prohibido».⁽¹⁾ Según la letra de la ley, la aplicación de un procedimiento disciplinario a quienes no la observen vendrá precedida por un intento de diálogo entre el director del centro y el alumno. La norma establece, asimismo, que su aplicación será objeto de evaluación al cumplirse un año de su entrada en vigor al comienzo del curso 2004-2005, para considerar la posibilidad de sustituir el término «ostensible» por el de «visible» si el primero resultase demasiado contencioso. Los símbolos considerados en el debate sobre la ley como sujetos a prohibición incluían el pañuelo islámico, la kippa judía y las cruces de «tamaño excesivo».

La conocida como «ley del laicismo» mereció un amplio apoyo parlamentario, con 494 votos a favor y 36 en contra en la Asamblea, y 276 a favor y 20 en contra en el Senado. Se enfrentó, sin embargo, a críticas por parte de asociaciones musulmanas en Francia, de voces oficiales de países musulmanes como Egipto, de organizaciones internacionales como la ONU y de organizaciones humanitarias como Human Rights Watch; también, para mayor alarma en los medios de comunicación franceses, provocó amenazas atribuidas a la red terrorista islámica Al Qaeda.⁽²⁾

Los intentos de representación corporativa del islam, y el «choque con la realidad»

Si bien *l'affaire du foulard* no está aún resuelto, y siguen pendientes propuestas de regular mediante ley el uso de símbolos religiosos en los cole-

(1) Ley n.º 2004-228 de 15 de marzo, en: www.legifrance.gouv.fr.

(2) Véanse, por ejemplo, los artículos al respecto en *Le Nouvel Observateur* de 4 de marzo de 2004 y *Le Monde*, de 19 y 23 de marzo del mismo año.

gios públicos, la institucionalización de las relaciones entre el estado francés y el islam en el país ha dado lugar a un debate más amplio, en torno a la constitución del Consejo Francés del Culto Musulmán. Esta institución podría en su desarrollo atenerse al modelo minimalista de unas relaciones entre el estado y los representantes de las iglesias sólo para negociar algunas modalidades del ejercicio de su culto, o podría ir algo más allá. En este caso, ello podría sugerir una curiosa aproximación de la política y el discurso público francés en la dirección de acercarse a las tradiciones germánicas, siempre sensibles a las demandas por asignar una representación, y una participación en el gobierno, a los cuerpos intermedios, los grupos de interés o las iglesias.

Hasta hoy han fracasado los sucesivos intentos de integrar el culto islámico siguiendo el modelo de las (mínimas) relaciones entre estado e iglesia que, al menos, había permitido acomodar la práctica del protestantismo y el judaísmo a los usos del estado francés en los últimos dos siglos. Este modelo institucional parte de la designación por parte del estado de unos interlocutores válidos en función de su representatividad de la comunidad religiosa para negociar las condiciones de ejercicio del culto. Por parte de las organizaciones islámicas en Francia, la incapacidad de sus líderes de superar diferencias personales, doctrinales y de intereses de los países de origen ha mantenido la fragmentación asociativa, dificultando la elección de interlocutores del Ministerio del Interior. Por su parte, los representantes del estado han visto limitado su margen de maniobra por los principios del laicismo, las complejas relaciones con los países de origen, y la vulnerabilidad política de los principales partidos en los momentos de mayor influencia electoral del Front National (Leveau, 2001: 56-59; Frégosi, 2001: 63-71).

El intento más reciente de crear canales de representación (y control) del islam en Francia lo lanzó Jean-Pierre Chevènement, (entonces) del partido socialista, desde el Ministerio del Interior, al convocar a las principales federaciones de asociaciones, mezquitas y personalidades religiosas a un proceso de consultas en 1999. Aunque la mayor parte de los líderes musulmanes dieron buena acogida a esta iniciativa, algunos criticaron la selección de organizaciones participantes, el enfoque centrado en el culto (que dejaba de lado aspectos sociales y políticos de la convivencia) y la exigencia de que los representantes firmasen una declaración previa de adhesión de la

legislación republicana (Frégosi, 2001: 68-69). Durante el año 2003 se completó el proceso con la creación de un Consejo Francés del Culto Musulmán (*Conseil français du culte musulman*, CFCM). Sus miembros habrían de ser elegidos por delegados regionales, votados a su vez por representantes de las alrededor de 1.500 mezquitas; y sobre ellos presidiría el imán de la mezquita de París. El Consejo trataría sobre asuntos de culto, tales como la construcción de mezquitas, la celebración de las fiestas musulmanas, y más adelante de la formación de imames, pero también (y este es un punto importante, que iría en la dirección de un modo de gobierno corporatista de las comunidades religiosas) habría de ser un foro de discusión sobre el islam en Francia (*Le Monde*, 24-02-03). Para el imán de París la creación de un consejo bajo su presidencia representaba (en principio) una victoria en las tensiones entre ramas del islam, asociaciones y países; para el actual ministro del Interior, Nicolás Sarkozy, una oportunidad de contrarrestar la imagen antiinmigrante que le había conferido su decidida política de reducción de la inseguridad ciudadana.

La constitución del Consejo recibió en su momento serias críticas. Quienes defendían el laicismo del estado francés se resistían a aceptar que el Ministerio del Interior seleccionase las organizaciones y personalidades candidatas a las elecciones, entrase en difíciles negociaciones con los países magrebíes al respecto (cuyos gobiernos y embajadas tratan de controlar las mezquitas y las asociaciones en cuestión) y participase directamente en las reuniones para suavizar el enfrentamiento entre las distintas ramas y sectores del islam. Percibían el Consejo como un medio para circunvalar la radical separación entre iglesia y estado institucionalizada en Francia en 1905 y que constituye un rasgo básico del llamado «modelo republicano» del estado francés. En su opinión, para frenar la financiación de mezquitas en Francia por parte de Arabia Saudí, y limitar así la temida influencia islamista, el estado francés estaría renunciando a uno de sus principios fundamentales. También entre las organizaciones de inmigrantes se han oído argumentos críticos por parte de quienes no quieren verse representados por las organizaciones más religiosas, en el contexto de una notable secularización de la segunda y tercera generación de inmigrantes.

Toda esta discusión debe considerarse hoy en una nueva perspectiva. Los argumentos de unos y otros han recibido un «choque con la realidad» en las elecciones del año 2003, en las que las asociaciones oficiales, protegidas o apoyadas por el estado francés, han perdido el control del Consejo, y en el que se ha hecho notar un aumento espectacular de la importancia de las asociaciones islamistas. Quizá una vez más, una política sumamente deliberada de ingeniería política y religiosa por parte del estado (por lo demás, laico) ha tenido consecuencias inesperadas como resultado de conductas (que, por lo demás, no hubiera sido difícil prever) de la sociedad misma a la que ese estado trataba de regular.

Las reservas del público ante el carácter del islam

Esta sección está basada principalmente en un sondeo realizado por IFOP el 22-28 de septiembre de 2001, a dos muestras representativas, la primera, de la población francesa en general y, la segunda, de la población de origen musulmán en Francia (IFOP, 2001). Este sondeo en gran medida repite otros realizados en 1989 y 1994 con una estructura muestral similar. Los trabajos de 1989 y 2001 se realizaron en momentos de especial atención a la cuestión de la inmigración musulmana por parte de la opinión pública, ya que el más reciente se realizó poco después de los atentados del 11 de septiembre en Nueva York, y la anterior en pleno debate público sobre el uso del velo islámico en las escuelas y la condena y llamada a la persecución internacional del escritor Salman Rushdie por parte de los clérigos iraníes.

La población francesa expresa una visión del islam diametralmente opuesta a la de la población de origen musulmán cuando se les pide en la encuesta que asocien tres términos de una lista a la idea que se hacen de esa religión. Si bien las respuestas más frecuentes entre los musulmanes son las de «justicia», «libertad», «democracia» y «protección de la mujer», por ese orden, los franceses optan más a menudo por «fanatismo», «sumisión», «rechazo de los valores occidentales» y «violencia» (por ese orden).

Conviene, sin embargo, matizar esta tajante división de la opinión. Aunque los franceses se inclinan por los calificativos más negativos para la

religión de los musulmanes, en ningún caso éstos superan la mitad de las opiniones expresadas, mientras que alrededor de una quinta parte comparte con ellos la preferencia por los términos de justicia, libertad, y protección para la mujer. Además, la opinión parece haber «mejorado» (o haberse «autocensurado») desde 1994, fecha en que dos tercios de los franceses identificaban islam con fanatismo y sumisión (también entre los musulmanes ha mejorado la opinión sobre su religión). Resulta difícil de interpretar el porcentaje de los grupos que identifican islam con «sumisión», puesto que este nombre creen que puede entenderse como una sumisión deseable (en el sentido de humildad) o indeseable (en el sentido de humillación). Pero lo cierto es que la dificultad de la interpretación es aún mayor, dado que la mera palabra «islam» significa «sumisión» (a la voluntad de Dios), de manera que es posible que haya sido interpretada de manera diferente por los entrevistados de origen francés y de origen musulmán.

Dos grupos de opinión destacan entre la población porque parecen indicar que el rechazo al islam guarda relación con la religiosidad de los entrevistados, sean estos de origen francés o musulmán. En primer lugar, encontramos un nada despreciable núcleo de oposición al islam entre quie-

Tabla 7.5

Entre las siguientes palabras, ¿qué tres corresponden mejor con la idea que usted se hace del islam? ¿En primer lugar? ¿En segundo? ¿En tercero?

Total de las tres respuestas. En porcentaje

| | Población de origen musulmán | | Población francesa | |
|-------------------------------------|------------------------------|------|--------------------|------|
| | 2001 | 1994 | 2001 | 1994 |
| Justicia | 72 | 56 | 21 | 10 |
| Libertad | 64 | 49 | 19 | 16 |
| Democracia | 43 | 45 | 15 | 11 |
| Protección de la mujer | 39 | 41 | 23 | 14 |
| Sumisión | 17 | 23 | 47 | 67 |
| Rechazo de los valores occidentales | 9 | 17 | 46 | 51 |
| Fanatismo | 6 | 17 | 50 | 67 |
| Violencia | 4 | 12 | 34 | 36 |
| Ns/nc | 10 | 8 | 10 | 6 |

Fuente: IFOP, 2001 en www.lemonde.fr

nes viven en hogares de origen musulmán pero se declaran sin religión, ya que un 30% de ellos identifica islam con rechazo de los valores occidentales y un 27% con fanatismo. En segundo lugar, y en contraste con el grupo anterior, sólo un 35% de los franceses que se declaran católicos muy practicantes elige el término fanatismo para caracterizar el islam, muy por debajo del 50% de la población total que opta por este calificativo. Hay aquí quizá una afinidad emotiva de cristianos que se toman su religión en serio por musulmanes que, se supone, hacen lo mismo con la suya.

En general, la población de origen musulmán en Francia considera compatible la práctica de su religión con la integración en la sociedad francesa. La mayoría se muestran satisfechos con la separación de estado e iglesia, al menos, suponemos, cuando se trata de vivir en una «tierra de infieles» como Francia. De hecho, tres cuartas partes de ellos (76%) consideran que esta solución «permite a los creyentes de todas las religiones expresar su fe».

A lo largo de los años noventa, una mayoría muy importante y constante ha creído que «uno puede perfectamente estar integrado en la sociedad francesa y practicar la religión musulmana en privado» (91% en 2001). Son una mayoría creciente (del 71% en 1989 al 82% en 2001) quienes opinan que «uno debe poder vivir en Francia respetando todas las prescripciones del islam», aunque aquí el término «debe» es equívoco: puede haber sido enunciado como equivalente a «debe ser» o «puede ser» o «debe llegar a poder ser». Por el contrario, son una minoría menguante (del 33% en 1989 al 22% en 2001) quienes afirman que «cuanto más está uno integrado en la sociedad francesa menos musulmán es». De todos modos, resulta poco aconsejable establecer tendencias en estas materias, y más aún con una serie temporal que encubre cambios de situación histórica de cierta importancia.

La construcción de mezquitas en las ciudades francesas ha dado visibilidad a la presencia de comunidades musulmanas importantes, sobre todo cuando se ha tratado de las llamadas «mezquitas arquitectónicas», esto es, edificios fácilmente reconocibles como templos islámicos. La opinión de los franceses y los musulmanes en torno a estas construcciones parece bien definida (puesto que muy pocos no responden) y claramente distinta, con un tercio de los primeros (31%) y una gran mayoría de los segundos (83%)

a favor. Pero parece que a lo largo de los años noventa la oposición de una parte no desdeñable de los franceses ha ido evolucionando hacia la indiferencia (del 26% al 46%), como si la presencia de las mezquitas se hubiera aceptado como algo normal, aunque tal vez no deseado.

Como cabría esperar, entre los musulmanes más religiosos las respuestas favorables a la construcción de mezquitas son abrumadoras (un 94% de los que se declaran creyentes y practicantes, un 89% de quienes ayunan durante todo el ramadán y de quienes rezan cada día, y hasta un 95% de quienes suelen ir a la mezquita los viernes), pero en todos los grupos, incluso los que dicen carecer de religión, son mayoría estas respuestas. Por nacionalidad, los argelinos resultan ser el grupo menos interesado en la construcción de templos (un 71%, frente al 91% de los marroquíes o el 80% de los turcos).

Entre los franceses están más dispuestos a aceptar la construcción de mezquitas los más jóvenes (hasta un 47% de los de 18-24 años), los católicos muy practicantes (que van a misa todos los domingos, 51%), y quienes ocupan las capas superiores de status ocupacional, ya que el 52% de los profesionales liberales y cuadros superiores y sus familiares se muestra favorable a las mezquitas.

La conveniencia de que los musulmanes desempeñen un papel en la vida política y se amplíe en este sentido la representación política de los musulmanes (que no es lo mismo que la representación política de la comunidad musulmana como tal) también parece abrirse camino en la opinión de

Tabla 7.6

¿Tiene usted una opinión favorable, opuesta o indiferente a la construcción de mezquitas en Francia cuando los creyentes musulmanes lo piden?

Porcentajes verticales

| | Población de origen musulmán | | | Población francesa | | |
|-------------|------------------------------|------|------|--------------------|------|------|
| | 2001 | 1994 | 1989 | 2001 | 1994 | 1989 |
| Favorable | 83 | 74 | 79 | 31 | 30 | 33 |
| Opuesta | 3 | 6 | 8 | 22 | 31 | 38 |
| Indiferente | 12 | 18 | 11 | 46 | 37 | 26 |
| Ns/nc | 2 | 2 | 2 | 1 | 2 | 3 |

Fuente: IFOP, 2001 en www.lemonde.fr

los franceses, sobre todo en lo que respecta al sufragio pasivo, esto es, a las candidaturas de origen musulmán. Si bien en 1989 un 63% de los franceses se declaraba hostil a la elección de un alcalde de origen musulmán en su localidad, sólo un 55% lo hacía en 1994 y un 35% en 2001. Aunque sigue siendo mayoritaria, también se ha reducido en los últimos años la hostilidad hacia la existencia de partidos políticos o sindicatos que «hicieran referencia» al islam, del 70% en 1994 (un 68% en 1989) al 52% en 2001. Este último porcentaje no se aleja demasiado del registrado entre los entrevistados musulmanes, que se mostraron en un 41% en contra de esa posibilidad. De todos modos, la ambigüedad fatal del término «referencia» sugiere cierta debilidad en el contenido informativo de esta pregunta y de sus respuestas.

La preocupación por la delincuencia y el terrorismo, percibidas (con frecuencia) como asociadas «de algún modo» con la inmigración

Si bien la cuestión de la compatibilidad de la religión musulmana con los valores occidentales, y de su práctica con el estilo de vida occidental, sigue viva en el debate público francés, en los últimos años ha ganado más visibilidad, al menos en las contiendas electorales, la cuestión de la relación entre inmigración y delincuencia y terrorismo. En páginas anteriores recogíamos algunos datos sobre el incremento del número de delitos registrados en las ciudades francesas en tiempos recientes, y describíamos algún caso, como el de Cité Zolá, o el de Dreux, donde la delincuencia y los comportamientos inciviles han pasado a ocupar el centro de atención del debate público sobre la convivencia entre franceses e inmigrantes magrebíes. Junto a una preocupación más constante por el orden público, los argumentos en torno a la inmigración han recogido también oleadas de temor a la presencia de redes terroristas de carácter islámico en suelo francés, en torno por ejemplo a las bombas en París a mediados de los ochenta (vinculadas a la situación en Irán) y a mediados de los noventa (vinculadas a la situación en Argelia), y reavivadas en 2001 por los atentados en Nueva York.

La relación entre inmigración y delincuencia ha sido objeto de controversia política especialmente desde que en 1983 el Front National se

hiciera con el control de la ciudad de Dreux gracias a un programa y un discurso centrado en los problemas de integración y control de los extranjeros, en particular los magrebíes. Tras la sorpresa de la llegada al poder local de un partido abiertamente xenófobo, su representación parlamentaria en 1986 (cuando obtuvo 32 escaños con un 10% de los votos debido al muy reciente y pasajero cambio en el sistema electoral) obligó a todos los partidos políticos a tomar postura y elaborar argumentos más explícitos respecto de sus opciones de control de la inmigración y del orden público. En 1995, la muerte, en un tiroteo con la policía en Lyon, de un terrorista de origen argentino, dio pie a una explotación de su caso en los medios de comunicación como ejemplo de cómo el fracaso en la integración social de la segunda generación de inmigrantes puede originar una reislamización y rebelión contra la República (Hollifield, 1999: 67, 81). En 2001, los temores de que las *banlieues* francesas pudiesen ser caldo de cultivo del terrorismo islámico se vieron reavivados por los atentados del 11 de septiembre en Nueva York y las subsiguientes detenciones de miembros de Al Qaeda en Europa.

La encuesta de IFOP realizada diez días después de los atentados permite comparar la percepción de los entrevistados franceses y los entrevistados de origen musulmán en cuanto a cómo esos temores afectaron en esos días a la convivencia entre ellos. Una parte nada desdeñable (el 30%) de los entrevistados de origen musulmán afirmó haber notado personalmente una modificación de las actitudes hacia los musulmanes en Francia a raíz de los atentados en Estados Unidos. Tal cambio de actitud se habría manifestado, según estos entrevistados, en sentimientos racistas y discriminatorios más presentes (43%), en comportamientos de desconfianza y sospecha (37%), en sentimientos de hostilidad (25%), y en la mezcla en los discursos de terroristas y musulmanes (24%).

No son pocos los franceses entrevistados que comparten estas opiniones, una o varias: un 39% habla de racismo y discriminación, un 32%, de desconfianza y sospecha, y un 24% de incomunicación, exclusión, y confusión entre terroristas y musulmanes. Estas opiniones parecen corroboradas por un 23% de los entrevistados por Sofres en enero de 2002, que afirman tener una visión más negativa del islam tras los atentados (Sofres /Le Pélérin Magazine 2002, en www.tns-sofres.com/etudes/pol/150302_islam_r.htm).

El 73% de los musulmanes dice estar preocupado por un aumento del racismo contra los musulmanes en el mundo, y el 60% en Francia. Esta preocupación se manifiesta claramente en la frecuencia de las conversaciones familiares al respecto: los atentados del 11 de septiembre fueron objeto de conversación en el 79% de los hogares de los entrevistados de origen musulmán. Un 52% declaró en la encuesta de noviembre haber hablado «mucho» con sus familiares sobre el tema, y un 27% «bastante», frente a un 14% que lo hizo «poco» y un 7% en absoluto. En un 61% de las familias el tema dio lugar a discusiones animadas, lo cual muestra el interés o la preocupación que despertó en la mayoría de las casas.

La condena de los atentados del 11 de septiembre parece prácticamente unánime entre los musulmanes de Francia, pero el argumento que le acompaña indica un juicio también condenatorio de la comunidad a la que pertenecían las víctimas de aquellos atentados. El 79% está completamente de acuerdo con que un musulmán no puede alegrarse de los atentados porque el islam condena ese tipo de actos (y otro 13% dice estar «más bien de acuerdo»), mientras que sólo un 4% está en desacuerdo. El 77% niega que los autores de esos atentados puedan decirse musulmanes, porque el islam es una religión de paz y moderación (aunque el 13% lo niega con reservas), y sólo el 6% no lo niega. Pero al examinar las causas de lo ocurrido, los entrevistados piensan que «es comprensible que la política americana hacia el Oriente Próximo haya podido empujar a los islamistas extremistas». Como reacción a los atentados, el 70% de los musulmanes estaba de acuerdo con que Francia ayudase a los Estados Unidos en la búsqueda de las redes terroristas responsables (el 92% de los franceses estaba de acuerdo), pero sólo un 23% con la participación de Francia en una guerra dirigida contra los estados que han dado cobijo a los terroristas (frente al 49% de los franceses). Un 83% temía que la participación de Francia en una acción militar contra un estado islámico aumentase el riesgo de atentados en territorio francés, y un 78% imaginaba incidentes graves entre las diferentes comunidades en Francia (frente al 88% y el 84% de los franceses, respectivamente).

Más recientemente, las elecciones presidenciales de 2002 reavivaron el debate público sobre la delincuencia, vinculándola más o menos explícitamente a los problemas de integración socioeconómica de los inmigrantes,

en el contexto de una opinión pública que situaba este problema en cabeza de su lista de preocupaciones. La campaña electoral del presidente conservador Jacques Chirac estuvo centrada en el fracaso del gobierno de su oponente electoral, el entonces primer ministro socialista Lionel Jospin, en cuanto al orden público, recordando que en 2001 el número de delitos registrados había aumentado en un 8% respecto del año anterior, había superado los cuatro millones, y había incluido un incremento de la participación de bandas de jóvenes, muchos de ellos de origen extranjero. Bajo el lema de «impunidad cero», Chirac proponía una justicia más próxima y flexible, y medidas que previsiblemente afectarían a la segunda generación de inmigrantes, tales como lugares de encierro para adolescentes delincuentes, escuelas para alumnos conflictivos y reconstrucción de barrios difíciles. Lionel Jospin se sumó a las propuestas de este estilo, como la relativa a los centros cerrados para jóvenes reincidentes. Y el candidato del Front National, Jean Marie Le Pen, propuso más prisiones y pena de muerte, y recurrió a sus soluciones tradicionales de expulsión de los inmigrantes ilegales, devolución incentivada de los legales y cierre de fronteras a los potenciales, como solución a los problemas no sólo de orden público sino también de desempleo e identidad nacional.

Al superar Le Pen a Jospin en la primera vuelta de las elecciones, el 21 de abril, los franceses se movilizaron en las nutridas manifestaciones convocadas en las ciudades francesas y en las urnas. Si bien en la primera vuelta los resultados de los dos candidatos ganadores se distanciaron en sólo tres puntos porcentuales, por la elevada abstención y fragmentación del voto, la sorpresa de la llegada de Le Pen a la segunda vuelta tuvo como reacción un voto masivo por Jacques Chirac, que afirmó «haber comprendido el mensaje» de los ciudadanos (como quiera que se pudiera *saber* en lo que consistía ese mensaje) (*The Economist*, 23-02-2002, 27-04-2002; *El País*, 3-03-2002, 3-04-2002, 6-05-2002; *El Mundo*, 5-04-2002).

La focalización de la campaña electoral en la cuestión de la seguridad ciudadana se corresponde con la notoriedad de esta cuestión en la opinión pública (vimos más arriba que incluso entre los jóvenes era la principal preocupación social de los franceses en 2001 y 2002) y las simpatías albergadas hacia las propuestas de endurecimiento de las medidas de seguridad del Front

National. Poco después de la sorpresa del éxito del FN en la primera vuelta de las elecciones presidenciales, en mayo de 2002, una gran mayoría de los franceses se mostraban de acuerdo con que «la justicia no es suficientemente severa con los pequeños delincuentes» (86%) y con que «hay que dar mucho más poder a la policía» (75%). En este aspecto de «seguridad y justicia», un 40% de los entrevistados dijo aprobar las posiciones tomadas por Jean Marie Le Pen, aunque la proporción que dijo estar de acuerdo con sus ideas en términos más generales no pasaba del 28% (Sofres/*Le Monde*/RTL 2002, en www.tns-sofres.com/etudes/pol/280502_frontnational_t.htm).

El nuevo gobierno francés, con un presidente y un parlamento conservadores recién elegidos, dejó las cuestiones de orden público e inmigración en manos del ministro del Interior, Nicolas Sarkozy. El proyecto de ley de seguridad interior elaborado por Sarkozy incluía medidas diseñadas en términos generales pero en la práctica dirigidas contra las actividades ilegales o inciviles de los extranjeros o sus descendientes. Los nuevos delitos relativos a la prostitución, la mendicidad y la ocupación de terrenos por nómadas afectarían sobre todo a personas de nacionalidad no francesa. En general, el proyecto contribuiría a multiplicar los controles de identidad por parte de la policía. Más en particular, el delito de obstaculizar el paso en las zonas comunes de los inmuebles señalaría sobre todo a los jóvenes de origen magrebí, con penas de dos meses de prisión y 3.750 euros de multa. Por otro lado, los extranjeros culpables de reclutamiento de prostitutas o proxenetismo perderían sus permisos de residencia. Sin embargo, la Comisión Nacional Consultativa de los Derechos del Hombre (*Commission nationale consultative des droits de l'homme*, CNCDH), dependiente del primer ministro y con representación de sindicatos y asociaciones de inmigrantes, consideró el texto contrario a derecho por ser portador de un orden moral dirigido contra una parte específica de la población y por amenazar las libertades públicas.

Como en el caso de las políticas de integración social, las medidas de orden público se han enfrentado a dos exigencias aparentemente contrarias: por un lado, las demandas de un público que declara en las encuestas que el principal problema del país es la delincuencia, y que hace poco ha vivido una campaña electoral especialmente intensa en la que delincuencia

e inmigración aparecían unidas (más o menos explícitamente) en el imaginario público; por otro lado, las demandas de respeto hacia los principios universalistas del modelo republicano, que pondrían en cuestión la legitimidad de algunos aspectos de las políticas diseñadas en respuesta a las demandas del público.

Tercera parte

MARROQUÍES EN ESPAÑA

VIII. Presencia y marco institucional

8.1. La presencia de marroquíes en España

Presencia creciente y comparativamente muy importante, pero no mayoritaria

España no ha sido país de inmigración hasta fecha muy reciente. Según datos provisionales del padrón de 2002, la población española es de 41.837.894 personas, y esto incluye 1.977.946 extranjeros que viven en España, lo que supone un aumento de un 44,3% del número de personas de otra nacionalidad respecto a 2001. El 15,5% de estos extranjeros vienen de Marruecos, lo que supone una población marroquí de en torno a 300.000 individuos (www.ine.es, *ABC*, 06-08-03). Así pues, en menos de una década, desde mediados de los noventa, los extranjeros han pasado de ser una presencia casi inadvertida a formar un colectivo de cerca de 2 millones de personas, y representar cerca del 5% de la población, lo que sitúa a España ya más próxima a las tasas de países como Francia (algo más de un 7%) y Alemania (algo menos del 9%). Dentro de este influjo masivo y rápido de inmigrantes, la inmigración del norte de África, y de Marruecos en particular, ocupa una posición de singular importancia.

Los flujos de población entre España y Marruecos han resultado habituales y diversos por la cercanía geográfica e histórica de ambos países,

aunque difíciles de cuantificar hasta fechas muy recientes. En las últimas décadas del siglo xx los flujos de marroquíes hacia la península han tendido a intensificarse. Tras la independencia del país, el peso de la colonización de una parte de su territorio por España se ha dejado sentir en la mayor presencia de sus locales entre los marroquíes residentes en España, como muestra Bernabé López García a partir de los registros en el consulado de Madrid en los años sesenta. En esta época una proporción importante de los marroquíes que migraban a nuestro país eran judíos de clase media, tal vez ahuyentados por el auge del nacionalismo árabe; el resto eran musulmanes que tendían más bien a declararse trabajadores obreros o agrícolas. En los setenta, la colonia marroquí en España vino a duplicarse, al tiempo que el flujo de inmigrantes judíos se detenía, se reforzaba el componente obrero, y se extendían las partidas por territorio marroquí no perteneciente al antiguo protectorado español. Los años ochenta marcaron el cambio decisivo hacia una migración de tipo económico (obrerros, trabajadores agrícolas, servidoras domésticas), rápidamente creciente, y que se enfrenta a los primeros esfuerzos de control de flujos migratorios por parte de los gobiernos españoles, dando origen al círculo vicioso de acumulación de bolsas de inmigrantes *sin papeles* marroquíes y regularizaciones extraordinarias (López García, 1994, 1996a, 1996b).

Las principales fuentes estadísticas con que contamos para determinar cuántos ciudadanos marroquíes viven hoy en España son el censo de 2001, la revisión del padrón municipal de 2002 y los registros de permisos de residencia del Ministerio del Interior. El censo recoge población de hecho, esto es, quedan registrados una parte de los inmigrantes irregulares, mientras que los datos del Ministerio del Interior se refieren sólo a quienes están viviendo en España de acuerdo con las normas de extranjería. De hecho, la publicación de los primeros resultados del censo vino a confirmar que las estimaciones realizadas en los años noventa sobre la presencia de inmigrantes *sin papeles* en España habían infravalorado su volumen (cuantificándolo en unos 100.000), ya que la diferencia entre el número de extranjeros censados en 2001 (redondeados en 1.572.000) y el número de permisos de residencia válidos ese año (1.109.000) se acercaba al medio millón de personas (463.000). A su vez, los resultados del censo

de 2001 resultan inferiores a los del padrón de 2002 en unas 400.000 personas, ya que el padrón, referido a 1 de enero de 2002, esto es, apenas dos meses posterior al censo (referido a noviembre de 2001), sumó 1.977.946 extranjeros (*El País*, 27-7-2001, 5-8-2001; www.ine.es/censo2001/pobcen01menu.htm).

El padrón municipal es la fuente de información más reciente sobre la población extranjera en España, y la que recoge números más elevados. De él obtenemos la cifra de 307.458 marroquíes residiendo en España, legalmente o no, que supera las arrojadas por el censo (247.872 marroquíes) y por los registros de permisos concedidos por el Ministerio del Interior (234.937) del año anterior. Pero los resultados del proceso espontáneo de empadronamiento tienen el inconveniente de que acumulan altas (motivadas, además, por el acceso que facilitan a algunos servicios públicos, de sanidad y educación, por ejemplo) sin equilibrarlos con las bajas de los extranjeros que retornan a su país, que no tienen obligación de notificar su partida.

En conjunto, el censo de 2001 contó cuatro veces más extranjeros en España que la anterior edición, de 1991 (1.572.000 frente a 353.000). Sobre el total de la población, los extranjeros representaban (entonces) un 3,8% (hoy, en 2003, está más cerca del 5%). Según su nacionalidad, y excluyendo a los ciudadanos de países comunitarios, los más numerosos eran los marroquíes, seguidos de cerca por los ecuatorianos y colombianos (tabla 8.1).

Tabla 8.1

PRINCIPALES GRUPOS DE EXTRANJEROS CENSADOS EN ESPAÑA POR NACIONALIDAD. 2001

| | | | |
|--------------|---------|-------------|--------|
| Marroquíes | 247.872 | Peruanos | 38.532 |
| Ecuatorianos | 216.465 | Dominicanos | 31.579 |
| Colombianos | 160.096 | Chinos | 27.593 |
| Rumanos | 57.533 | Búlgaros | 26.391 |
| Argentinos | 47.656 | Cubanos | 25.788 |

Fuente: Avance de resultados del censo de 2001 en www.ine.es/censo2001/pobcen01menu.htm

Tabla 8.2

MARROQUÍES CENSADOS EN ESPAÑA POR SEXO Y GRANDES GRUPOS DE EDAD. 2001

| | Total | Menos de 16 años | 16-64 años | 65 o más años |
|--------------|----------------|------------------|----------------|---------------|
| Hombres | 159.702 | 26.600 | 131.554 | 1.548 |
| Mujeres | 88.170 | 22.915 | 63.480 | 1.775 |
| Total | 247.872 | 49.515 | 195.034 | 3.323 |

Fuente: Avance de resultados del censo de 2001 en www.ine.es/censo2001/pobcen01menu.htm

En concreto, el avance de resultados del recuento de 2001 arrojó un total de 247.872 marroquíes censados en España. La mayoría de ellos son hombres, un 64,5%, y la mayoría están en edad activa, ya que el 78,5% cuenta entre 16 y 64 años (un 82% de los varones y un 72% de las mujeres) (tabla 8.2). Su distribución geográfica no es homogénea, sino que tienden a concentrarse en Cataluña, donde viven un 33% de los inmigrantes marroquíes en España; Comunidad Autónoma que viene seguida de Andalucía y Madrid, con un 14% y un 15,5% de los marroquíes respectivamente, y de Valencia y Murcia con un 7,5% cada una. Por provincias, destaca Barcelona, donde residen 55.855 marroquíes (un 22,5% del total), seguida de Madrid, Murcia, Gerona (con 13.671 marroquíes censados, un 5% del total) y Almería (13.587, otro 5%) (tabla 8.3).

Tabla 8.3

MARROQUÍES CENSADOS EN ESPAÑA POR COMUNIDAD AUTÓNOMA. 2001

| | | | |
|--------------------|--------|----------------------|--------|
| Andalucía | 34.345 | Comunidad Valenciana | 18.655 |
| Aragón | 4.640 | Extremadura | 5.460 |
| Asturias | 424 | Galicia | 1.538 |
| Baleares | 7.335 | Madrid | 38.497 |
| Canarias | 6.054 | Murcia | 19.047 |
| Cantabria | 419 | Navarra | 2.562 |
| Castilla y León | 3.025 | País Vasco | 3.022 |
| Castilla-La Mancha | 8.016 | La Rioja | 2.641 |
| Cataluña | 82.692 | Ceuta y Melilla | 9.500 |

Fuente: Avance de resultados del censo de 2001 en www.ine.es/censo2001/pobcen01menu.htm

Los datos ofrecidos por la Dirección General de la Policía, del Ministerio del Interior cifran los marroquíes residiendo legalmente en España en el año 2001 en 234.937, esto es, 12.935 personas menos que las registradas en el censo de ese mismo año. Reproducen la división por sexos escorada hacia los varones, ya que el 67% de los mismos son hombres (158.271 frente a 75.151 mujeres); y la distribución por edad centrada en las edades activas, ya que el 61,5% tienen entre 16 y 64 años (y el 53%, entre 25 y 44 años). En cuanto a su distribución por el territorio español, Cataluña, Andalucía, Madrid, Murcia y Valencia resultan ser las comunidades autónomas elegidas por los inmigrantes marroquíes para solicitar sus permisos de residencia, por ese orden (de modo que sólo las dos últimas alteran su posición ordinal en comparación con el censo). Por último, estos datos basados en los permisos de residencia permiten seguir la evolución de la población marroquí que vive legalmente en España año a año, y constatar su notable incremento en el último quinquenio, a razón de unos 30.000 cada año, hasta el punto de duplicar su volumen en esos cinco años (tabla 8.4).

Tabla 8.4

MARROQUÍES RESIDENTES EN ESPAÑA SEGÚN EL MINISTERIO DEL INTERIOR. 1992-2001

| | | | |
|------|--------|------|---------|
| 1992 | 54.105 | 1997 | 111.100 |
| 1993 | 61.303 | 1998 | 140.896 |
| 1994 | 63.939 | 1999 | 161.870 |
| 1995 | 74.886 | 2000 | 199.782 |
| 1996 | 77.189 | 2001 | 234.937 |

Fuente: Dirección General de la Policía, del Ministerio del Interior (www.ine.es/inebase/cgi/axi).

La mayor fecundidad de los extranjeros

En sus argumentos a favor de políticas más abiertas de fronteras, diversos políticos, estudiosos, periodistas y activistas sociales han utilizado con profusión el argumento de que la mayor fecundidad de las mujeres extranjeras vendría a paliar los problemas que a largo plazo plantea la escásima disposición de las parejas españolas a tener hijos, en particular, la

anunciada crisis del sistema de pensiones públicas de jubilación. Los datos disponibles confirman que las mujeres inmigrantes en edad de procrear tienen más hijos que las autóctonas, y especialmente dispuestas a ello están las que provienen del norte de África. Sin embargo, la evidencia de su mayor fecundidad hoy no garantiza que esa diferencia se mantenga en el medio o largo plazo, puesto que la experiencia de países con inmigraciones más antiguas indica que las extranjeras tienden con el tiempo a homogeneizar sus comportamientos reproductivos con los de la sociedad receptora (y que su distribución por edad también tiende a normalizarse, mientras que en las primeras fases de migración llegan sobre todo mujeres en edad fértil). El tiempo conllevará también probablemente una erosión del optimismo sobre el equilibrio demográfico del sistema de protección social, en la medida en que las generaciones más jóvenes y numerosas (hoy) de inmigrantes vayan alcanzando su jubilación en España.

Un análisis recientemente publicado por el Instituto Nacional de Estadística (2003: 14) de sus propias cifras censales y de movimientos naturales de la población muestra una clara superioridad de las mujeres extranjeras respecto de las españolas en cuanto a la natalidad. Una primera aproximación para comprobarla consiste en poner en relación el porcentaje de nacimientos de madre extranjera sobre el total de nacimientos: en el año 2001, el 8,2% de los niños alumbrados nacieron de una madre no española, mientras que el porcentaje de extranjeras entre las mujeres de entre 16 y 64 residentes en España era del 4,4%.⁽¹⁾ Progresivamente más exactos son los otros indicadores ofrecidos en el trabajo del INE, que a continuación recogemos: la tasa bruta de natalidad, la tasa bruta de fecundidad y las tasas globales de fecundidad por nacionalidad de la madre.

La tasa bruta de natalidad pone en relación el número de nacidos por cada mil habitantes. Para la población española, esta tasa es del 9,44 en 2001; esto es, en ese año, nacieron algo menos de diez niños por cada mil españoles. Los extranjeros duplican la cifra, alcanzando el 21,44, de modo

(1) Este análisis de la fecundidad toma como referencia las edades 16-64 años, aunque la edad fértil se delimita convencionalmente entre los 15 y los 49 años, porque no están publicadas las cifras de población femenina extranjera en edad fértil por nacionalidad.

que por cada mil extranjeros residentes en España en esa fecha nacieron algo más de 21 bebés. No conviene olvidar, sin embargo, que la diferente estructura por edad de ambas poblaciones puede estar hinchando la tasa bruta de natalidad, puesto que hay más mujeres en edad de procrear entre las de otras nacionalidades que entre las españolas.

La tasa bruta de fecundidad permite evitar este sesgo y reduce la distancia en los resultados para ambos grupos de residentes en España, ya que ahora el número de nacimientos se pone en relación con una base delimitada de un modo más estricto, la de las mujeres en edad fértil (15-49 años). En este caso, las españolas obtienen una tasa de 3,68 nacidos por cada 100 mujeres, mientras que las extranjeras alcanzan el 6,31. Aunque midiendo así su propensión a reproducirse las inmigrantes ya no duplican las cifras de las españolas, el contraste sigue siendo muy marcado.

Las tasas globales de fecundidad por nacionalidad de la madre elaboradas en el mencionado trabajo del INE permiten señalar a las mujeres magrebíes como las más prolíficas. El número de nacimientos en 2001 se compara ahora con el número de mujeres de cada nacionalidad residentes en España, en un intervalo de edad de 16 a 64 años que excede los límites biológicos de la fertilidad, pero para el cual existen cifras de residentes publicadas. Esta tasa se sitúa en el 2,83 para las españolas y supera el 5,5 para las extranjeras. Por nacionalidades, las argelinas y marroquíes (junto con las chinas) despuntan claramente entre todas las inmigrantes, con tasas de alrededor de 12 hijos por cada 100 mujeres (superiores a esa cifra en el caso de las argelinas y algo inferiores en el caso de las marroquíes). En el otro extremo, las mujeres que provienen de la República Dominicana, Colombia, Perú y Venezuela superan escasamente la tasa de las españolas, situándose todas entre el 3 y el 4. Otras latinoamericanas con mucha presencia en el país, las ecuatorianas, se ubican entre los dos grupos anteriores, con una tasa global de fecundidad del 6, y las rumanas les siguen con una tasa de 5 hijos por cada 100 mujeres de entre 16 y 64 años.

La fecundidad extraordinariamente reducida de las españolas contribuye a magnificar, al contrastarlo, el comportamiento reproductivo de los grupos más numerosos de extranjeras. También la mayor juventud de las

inmigrantes refuerza las diferencias hoy, cuando esas migraciones son recientes. Pero aun teniendo en cuenta estos sesgos en la comparación, el anterior análisis arroja al menos un resultado muy notable para este estudio: las mujeres marroquíes que residían en España en 2001 tuvieron cuatro veces más hijos que las españolas. Si bien cabe esperar que con el tiempo la aculturación y el envejecimiento tiendan a difuminar las diferencias, a corto plazo la brecha es muy notable.

8.2. El marco institucional y políticas de inmigración en España

Política de fronteras: un consenso a medias entre las fuerzas políticas, y un debate público inconcluso

Una diferencia fundamental entre los casos español, francés y alemán considerados en este libro reside en el momento histórico en el cual se inició la configuración de su actual marco institucional para el control de la inmigración y la incorporación social de los inmigrantes. El incremento de la inmigración a España en los años ochenta y noventa coincidió con el desarrollo de las primeras iniciativas para construir una política común europea de asilo e inmigración. Cuando España se incorporó de hecho a la entonces Comunidad Económica Europea, en 1986, los flujos de población extranjera a través de sus fronteras eran aún reducidos, y la cooperación intergubernamental en materia de inmigración en Europa acababa de sentar las bases del sistema Schengen, sin compromiso efectivo por parte de los participantes. Quince años más tarde, los gobiernos españoles se habían convertido en guardianes de una parte especialmente sensible de la frontera exterior de *Schengenland*, haciéndose responsables del control de los ciudadanos no comunitarios que pisaban ese territorio por primera vez en las fronteras españolas. El carácter del marco institucional construido en España para incorporar a estas primeras oleadas de inmigrantes laborales no es ajeno al énfasis en la seguridad y el control de la inmigración ilegal que ha caracterizado a la puesta en común de las políticas de inmigración en la Unión Europea, mientras que Francia y Alemania iniciaron la configuración de su actual marco institucional en tiempos muy anteriores.

La ley de extranjería de 1985 ha sido a menudo interpretada como el resultado de la presión por parte de otros gobiernos europeos inmersos en el proceso de puesta en marcha del sistema Schengen. Constituyó un primer intento de establecer mecanismos de control de la inmigración, pero ofreció una base débil para la incorporación de un número creciente de extranjeros a la sociedad española. Hasta 1996 no se dictó el reglamento que introdujo permisos permanentes de trabajo y residencia, reguló la reunificación familiar (aunque no se contemplaba aún como derecho) y concedió a los extranjeros derechos tales como los de educación y asistencia jurídica. Cuando promovieron y debatieron una nueva ley de extranjería en 1998-2000, todos los partidos políticos españoles coincidieron en afirmar la falta de adecuación entre este marco jurídico y la realidad de flujos de inmigración crecientes, que desbordaban sus previsiones creando situaciones de inseguridad jurídica e irregularidad.

La nueva ley de extranjería se aprobó en el año 2000 y fue reformada (bastante) radicalmente ese mismo año. La primera ley del 2000 extendió los derechos de los inmigrantes en cuanto al acceso al sistema de bienestar, a la protección jurídica y la reunificación familiar, con el objetivo declarado de facilitar su integración social. En conjunto, *grosso modo*, concedió a los residentes extranjeros un status legal comparable al que disfrutaban en otros países europeos desde hace tiempo. Por su parte, los inmigrantes *sin papeles* obtenían una posición inusual por su relativa comodidad, ya que la ley no consideraba que trabajar o permanecer en territorio español sin los necesarios permisos fuese motivo suficiente para la expulsión; ni que carecer de esos permisos les impidiese acceder a los sistemas públicos de sanidad (los niños y los empadronados en un municipio, y todos en casos de emergencia, o embarazo y parto) y educación (en todos sus niveles), o a la ayuda a la vivienda (los empadronados), o a la asistencia jurídica gratuita en cualquier tipo de proceso administrativo o judicial. Facilitaba además su regularización mediante un proceso extraordinario de concesión de permisos a quienes cumpliesen unos determinados requisitos, a partir del momento de aprobación de la ley, así como mediante un canal de regularización permanente para quienes pudiesen en el futuro demostrar dos años de permanencia en el país.

La ley de reforma de esta ley de extranjería del año 2000 estuvo orientada, por el contrario, a reforzar los controles de fronteras y los internos con vistas a evitar la inmigración ilegal. Para ello reforzó las sanciones sobre los extranjeros *sin papeles* y sus empleadores, e introdujo sanciones sobre quienes les transportasen hasta el país. Su principal objetivo consistió en hacer posible la expulsión de los extranjeros que trabajasen o permaneciesen en territorio español sin los necesarios permisos, mientras que la ley que venía a reformar sólo contemplaba esta opción para quienes hubiesen entrado ilegalmente o hubiesen delinquido en el país de destino. Por su parte, los empresarios que empleasen extranjeros carentes de permiso para trabajar podrían sufrir multas por cada uno de ellos, y el cierre del establecimiento. Por último, las empresas de transporte que no comprobasen adecuadamente la documentación de sus pasajeros serían responsables de su repatriación inmediata (en algunos casos, a su coste) y podrían enfrentarse a multas y detención de los vehículos y suspensión de los servicios.

La ley de reforma de la ley de extranjería complicó algo la situación de los extranjeros que permaneciesen ilegalmente en España al limitar algunos de sus derechos. Aunque mantuvo el acceso a la sanidad pública en los mismos términos, les negó el acceso a la educación en sus niveles no obligatorios, a la ayuda a la vivienda y a la asistencia jurídica gratuita excepto en los casos que pudieran implicar expulsión o denegación de entrada. Por último, el ejercicio de sus derechos de asociación, sindicación, reunión y manifestación quedaba condicionado a la obtención de los permisos exigidos por la ley.

Esta limitación de los derechos previamente reconocidos a los inmigrantes ilegales, y la introducción de mecanismos de expulsión, generaron un encendido debate público en España en los años 2000 y 2001. Los medios de comunicación se hicieron eco del disenso entre el partido en el gobierno (PP), que promovió la reforma, y todos los partidos en la oposición, que trataron de frenarla con mayor o menor convicción; así como de la oposición de las asociaciones humanitarias y de inmigrantes que en ese momento tenían voz en el asunto. La entrada en vigor de la ley de reforma vino acompañada de manifestaciones numerosas en las principales ciuda-

des, y de encierros de inmigrantes en algunas iglesias del país. El gobierno entre tanto defendió su iniciativa en términos, sobre todo, de adecuación a los compromisos de puesta en común de las políticas de inmigración de los estados miembros de la Unión Europea, tal y como se firmaron en Schengen, Amsterdam y Tampere (Pérez-Díaz, Álvarez-Miranda y González-Enríquez, 2001: 87-136).

La estrategia del entonces principal partido en la oposición (PSOE) de no insistir en el tema de la inmigración en su proyecto de construcción de una imagen alternativa al PP permitió que las medidas para reforzar el control de fronteras adoptadas con posterioridad a la entrada en vigor de la segunda ley de extranjería del año 2000 pasasen relativamente inadvertidas en el debate público español. En el verano de 2003, al defender ante la cámara baja del parlamento el más reciente paquete de medidas, con rango de ley orgánica, el ministro del Interior, Ángel Acebes, recurría de nuevo al contexto europeo como marco de justificación de nuevos o más estrictos mecanismos de control de la inmigración ilegal.⁽²⁾ En esta ocasión, la reforma de las normas de extranjería mereció un discreto acuerdo por parte del grupo socialista, tras incorporarse a la nueva ley la mayoría de sus enmiendas. Pero suscitó también críticas por parte de asociaciones humanitarias, de inmigrantes y de defensa de los asilados, así como advertencias por parte de algunos ayuntamientos catalanes de su negativa a colaborar en la aplicación.⁽³⁾

Los contenidos más contenciosos de la más reciente reforma de la ley pueden agruparse en tres. En primer lugar, la nueva norma obliga a los transportistas a informar a las autoridades españolas sobre los pasajeros que van a viajar a su territorio, antes de que embarquen, bajo pena de multa. Deberán las compañías informar, asimismo, sobre el número de billetes de vuelta no utilizados, e incluso sobre la identidad de quienes no hayan hecho uso de sus pasajes si quedan fuera del régimen jurídico propio de los ciudadanos de la Unión Europea. En segundo lugar, las autoridades españolas no admitirán a trámite las solicitudes de permisos de residencia o de traba-

(2) Véase el *Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados*, de 08-07-03: 13969-13974. La Ley Orgánica de reforma de la ley de extranjería, de fecha de 20 de noviembre de 2003, entró en vigor pocos días antes del final de ese mismo año.

(3) Véanse, por ejemplo, los artículos sobre esta cuestión publicados en *El País* los días 22 y 24 de diciembre de 2003.

jo cursadas por quienes tengan una presencia ilegal en el país, de modo que las vías de regularización de los inmigrantes ilegales que tengan trabajo se estrechan. En tercer lugar, quienes carezcan de permiso de residencia permanente deberán renovar su empadronamiento cada dos años; en caso de no hacerlo, se les considerará caducado sin necesidad de audiencia, lo cual afectará a sus oportunidades de regularización futura y de acceso al sistema de protección social, en particular, a la sanidad pública. Además, el padrón será utilizable por la policía en la aplicación de la ley de extranjería, desincentivando así a los inmigrantes a registrarse en su ayuntamiento.

El resto de las medidas contempladas en la ley de reforma de 2003 actúan también, por un lado, en el sentido de reforzar el control de fronteras, como la que permite internar a todos los extranjeros cuya orden de expulsión no se pueda realizar en un plazo de 72 horas, o ejecutar las órdenes de expulsión de otros países de la Unión Europea. La exigencia de solicitar personalmente los visados (en el extranjero) y los permisos de residencia y trabajo (en España) pone trabas a las gestiones de quienes no cumplen todas las condiciones de las normas de extranjería; y la de contar, a la hora de solicitar la reagrupación familiar, con un permiso de residencia y trabajo independientes del primer miembro de la familia que migró, dificulta las reagrupaciones en cadena. Por otra parte, al permitir a los empresarios denunciar por competencia desleal a quienes contraten ilegalmente a trabajadores extranjeros, multiplica los puntos de posible control. La nueva ley también incluye modificaciones de «los papeles» que pueden simplificar los trámites de los inmigrantes legales y reducir su sensación de inseguridad, como la introducción de una tarjeta de identidad del extranjero. Por último, establece un visado específico para la búsqueda de empleo durante tres meses, pero sólo como una posibilidad y con notables restricciones: el gobierno podrá disponer libremente el número de permisos de entrada de este tipo en el contingente (que puede, si lo desea, decretar cada año), sólo para los sectores de actividad y ocupaciones que estime oportuno y en las condiciones que mejor le parezcan; podrá, asimismo, ofrecer un número de visados de búsqueda de empleo para extranjeros hijos o nietos de españoles.

Los inmigrantes marroquíes ocupaban el centro del debate público sobre el control de la inmigración ya en los años noventa, por su especial

visibilidad para la opinión pública y por el drama cotidiano del cruce ilegal del Estrecho de Gibraltar en frágiles embarcaciones (en que también viajan numerosos ciudadanos de los países subsaharianos). El control de la frontera hispano-marroquí tiene un punto de inflexión en la decisión de exigir visado a la entrada a los marroquíes, tomada en 1991. Las relaciones entre los gobiernos de ambos países en torno a esta materia han resultado desde entonces (como en algunas otras) tensas, con escasa colaboración en la persecución de la emigración *sin papeles* por parte del gobierno marroquí, y más aún en la readmisión de ciudadanos de terceros países que acceden a territorio español desde Marruecos; mientras, los gobiernos españoles han mostrado su desconfianza reforzando con medios técnicos y humanos crecientes el control policial del Estrecho (así como de las ciudades de Ceuta y Melilla) y la persecución de las mafias que trafican con trabajadores africanos entre Marruecos y España. Por otro lado, ambos gobiernos han intentado canalizar, al menos parcialmente, la inmigración laboral hacia el norte mediante acuerdos bilaterales de coordinación de la oferta y la demanda de trabajo extranjero, como el firmado en julio de 2001.⁽⁴⁾ En diciembre de 2003, la delicada cuestión de los «menores no acompañados» que inmigran irregularmente se ha afrontado en un acuerdo según el cual los jóvenes detenidos al pasar la frontera serán devueltos inmediatamente, y los que se encuentren en territorio español, cuyas familias no puedan localizarse, serán entregados a las autoridades fronterizas marroquíes para que se hagan cargo de su tutela (*El Mundo*, 24-12-03). Pero son las circunstancias creadas por el terrorismo de Al Qaeda y grupos afines, específicamente los atentados de Casablanca y Madrid, las que han convertido en urgente la tarea de reforzar la colaboración entre ambos países.

Qué posición para el islam en el marco del estado español

En paralelo a la definición de un marco legal para la regulación de flujos migratorios y para la incorporación de los extranjeros a las instituciones del estado español, principalmente las de su sistema de bienestar

(4) Véase el *Acuerdo sobre mano de obra entre el Reino de España y el Reino de Marruecos*, en www.reicaz.es/extranjeria.

social, los años noventa presenciaron unos primeros pasos en la negociación de una posición para el culto islámico en el seno de ese estado. El islam fue denominado oficialmente religión de «reconocido arraigo» en el país en 1989, cinco años más tarde que el protestantismo o el judaísmo, lo cual permitía al estado español establecer canales de cooperación específicos con las organizaciones de este credo. En 1992 fue firmado el consiguiente Acuerdo de Cooperación entre el Estado Español y la Comisión Islámica de España que enmarca la construcción de una posición institucional para los musulmanes como comunidad religiosa en España. Esta última operación exigió que las diferentes comunidades islámicas se federasen y constituyesen una organización paraguas, la mencionada Comisión Islámica de España (López García en www.islamhispania.com/mastergimenez.htm), en un proceso parcialmente comparable al que más recientemente se ha puesto en marcha en Francia.

El Acuerdo de Cooperación de 28 de abril de 1992 ofreció a los musulmanes amplios derechos en cuanto a la práctica de su religión en España, aunque su disfrute efectivo esté sujeto a notables limitaciones de diversa naturaleza, y centralizó en la Comisión Islámica la capacidad de control del proceso de institucionalización del culto musulmán en el marco de la sociedad española. Las actuales demandas de las asociaciones de carácter cultural y religioso de los marroquíes, como veremos, se ciñen en gran medida al marco del Acuerdo, pidiendo su puesta en marcha efectiva más que su ampliación.⁽⁵⁾

De acuerdo con este documento, las mezquitas y lugares de culto reconocidos serán inviolables, y disfrutarán de un régimen fiscal favorable. Los cementerios municipales deberán conceder parcelas reservadas para los enterramientos islámicos y garantizar la observancia de las normas islámicas que regulan las inhumaciones, sepulturas y ritos funerarios. Tendrán derecho las comunidades musulmanas a poseer cementerios islámicos propios y a trasladar los cadáveres (previamente inhumados o no) a estos cementerios. Los imames tendrán también derecho a guardar secreto profe-

(5) Demandas que se han intensificado en las semanas posteriores a los atentados del 11-M en Madrid, a propósito de la discusión sobre el papel de las mezquitas y oratorios en la conformación de idearios fundamentalistas. Véase, por ejemplo, *El País* 8-3-2004, pág. 13.

sional, esto es, no se verán en ningún caso obligados a declarar sobre hechos que les hayan sido revelados en el ejercicio de sus funciones de culto o asistencia religiosa. Por otro lado, el matrimonio contraído según la ley islámica tendrá efectos civiles, siempre y cuando los casados reúnan los requisitos exigidos por el Código Civil.

Asimismo, en los centros de trabajo se deberá facilitar el cumplimiento de las obligaciones religiosas de los musulmanes, si así lo solicitan. Los miembros de las comunidades que pertenezcan a la Comisión Islámica podrán interrumpir el trabajo los viernes de cada semana durante tres horas (entre las 13:30 y las 16:30) para acudir al rezo colectivo, y terminar su jornada una hora antes durante el ramadán. Estos horarios deberán negociarse con la empresa, con la posibilidad expresamente reconocida de que no se llegue a un acuerdo si resultan incompatibles con la organización del trabajo, y las horas no trabajadas deberán ser recuperadas sin compensación. También podrán sustituirse las festividades establecidas en el Estatuto de los Trabajadores por diez días señalados en el Acuerdo como fiestas propias del islam.

El Acuerdo también establece que los centros públicos reconocerán la especificidad de la práctica religiosa islámica. En particular, los militares españoles musulmanes y todos aquellos musulmanes que presten servicios en las fuerzas armadas tendrán derecho a recibir asistencia religiosa islámica y a participar del culto, para lo cual sus superiores deberán ofrecer facilidades en la organización del trabajo y del espacio. También los internados en centros penitenciarios, hospitalarios o asistenciales públicos tendrán derecho a la asistencia religiosa, libre y sin limitación de horario, en el marco de las normas de funcionamiento de cada centro.

Por último, podrán crearse en España centros educativos musulmanes de todos los niveles docentes. El Acuerdo garantiza a los alumnos musulmanes de educación infantil, primaria o secundaria el derecho a recibir enseñanza religiosa islámica en los centros públicos y privados concertados, si lo solicitan (ellos, sus padres o el colegio) y siempre que no choque con el carácter propio del centro escolar (en el caso de los concertados). Las universidades públicas podrán ceder sus locales y recursos para la organización de cursos de islam. Los colegios públicos o concertados procura-

rán adaptar su alimentación a los preceptos islámicos, así como el horario de las comidas durante el ramadán. Los alumnos musulmanes de estos centros estarán dispensados de la asistencia a clase o exámenes los viernes y en las festividades musulmanas, si lo piden ellos o sus padres. Si no hay causa que lo impida, también a propósito de las oposiciones y pruebas de selección en el acceso a la administración pública deberá ofrecerse fechas alternativas a los musulmanes que lo soliciten si se celebran en alguno de los días señalados como festivos para ellos.

La Comisión Islámica, las federaciones que la forman (la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas y la Unión de Comunidades Islámicas de España) y las comunidades en ellas federadas se reconocen en el Acuerdo como agentes responsables de su aplicación práctica, concediéndoles, por tanto, un papel clave en la ubicación de la creciente comunidad religiosa musulmana en el marco institucional (y social) español. La Comisión y las federaciones serán las encargadas de expedir la certificación de fines religiosos que la normativa española exige a la hora de reconocer como tales a las asociaciones. Su conformidad será necesaria para aceptar como mezquitas o lugares de culto los locales dedicados a la práctica de la oración, formación o asistencia religiosa, y, por consiguiente, para conferirles la protección jurídica específica que merecen. La Comisión dará su conformidad para que las comunidades acrediten a los nuevos imames y dirigentes religiosos y para que seleccionen los textos a estudiar en la enseñanza del islam en las escuelas; las federaciones deberán estar conformes en el caso de los profesores de religión islámica en las escuelas. Las comunidades podrán solicitar parcelas en los cementerios sólo si pertenecen a la Comisión. Los miembros de ésta estarán presentes en las fundaciones y patronatos que puedan formarse para la conservación del patrimonio cultural musulmán en España. La Comisión se hará también cargo de dar los distintivos que certifiquen el carácter *halal* de los productos alimentarios que se comercialicen en España o desde España.

IX. La acomodación de los marroquíes en la sociedad española

9.1. Economía y trabajo

Describir la posición ocupada por los inmigrantes marroquíes en el mercado de trabajo español implica confiar en dos fuentes de información principales. En primer lugar, contamos con las estadísticas oficiales ofrecidas en la Encuesta de Población Activa, en los datos de altas en la Seguridad Social, o en las cifras de permisos de trabajo vigentes; como veremos, la descripción de la situación laboral de los inmigrantes que se deriva de ellas varía, puesto que no todos los trabajadores extranjeros tienen permisos de trabajo, participan de la Seguridad Social, ni se ven representados en la EPA. En segundo lugar, tenemos ya algunas encuestas realizadas a trabajadores extranjeros en general (Carrasco, 1999) o en sectores específicos (por ejemplo, para la construcción, véase Colectivo Ioé, 1998); estos trabajos resultan de sumo interés por su carácter pionero y exploratorio, pero, en muchos casos, conviene tomar con reservas la representatividad de los datos obtenidos porque el tamaño de las muestras resulte insuficiente, o porque no se hayan construido de un modo aleatorio al carecer de listados censales de la población laboral extranjera. Por último, más numerosos resultan los estudios cualitativos, sectoriales o locales, pero sus conclusiones no son generalizables al conjunto de los trabajadores extranjeros, sino que, más bien, contribuyen a ilustrar con ejemplos concretos la descripción general (por ejemplo, Azurmendi, 2001).

El Colectivo Ioé ha analizado recientemente (2002) la participación de los extranjeros en el mercado de trabajo español a partir de las altas en la Seguridad Social. En su opinión, estos datos son más completos que los ofrecidos por la Encuesta de Población Activa o las estadísticas de permisos de trabajo vigentes porque tienen carácter censal (no muestral) y resultan independientes del régimen jurídico que autorice al individuo a residir en España. Sin embargo, es evidente que no todos los extranjeros que están trabajando cotizan a la Seguridad Social; además, algunos han podido darse de alta varias veces, dada la frecuente temporalidad de sus contratos. Teniendo en cuenta estas limitaciones, recogemos a continuación los principales resultados de esta explotación en lo que afecta a los marroquíes, y los comparamos con algunas aportaciones basadas en encuestas o en estadísticas de permisos de trabajo (Colectivo Ioé, 2002: 67-68).

En los primeros años del siglo XXI, los extranjeros han contribuido muy significativamente a engrosar las cifras de altas en la Seguridad Social. Entre diciembre de 1999 y marzo de 2002 estas cifras crecieron en un 11% en conjunto, mientras que el número de extranjeros en alta aumentó en un 124% (lo cual significó un 24% del crecimiento total de la afiliación). En la última fecha se contaban 711.432 extranjeros cotizando a la Seguridad Social, de los cuales 142.178 tenían nacionalidad marroquí. Esta cifra colocaba a los ciudadanos de este país en cabeza del *ranking* de trabajadores extranjeros, seguidos de los ecuatorianos (86.449) y, a mayor distancia, por colombianos y británicos (unos 38.000 cada uno), alemanes (32.000), franceses (27.000), rumanos, italianos, portugueses y peruanos (en torno a 25.000 cada grupo) y chinos (22.000). En este corto período, los latinoamericanos y los europeos no comunitarios son los grupos que más han aumentado su presencia, mientras que los africanos tendían a perder peso sobre el conjunto (Colectivo Ioé, 2002: 68-71).

La aportación de la población marroquí al mercado de trabajo español parte de su peculiar composición demográfica, caracterizada por un predominio de los hombres sobre las mujeres y de las edades centrales sobre los jóvenes y los mayores. El 85% de los cotizantes a la Seguridad Social de esta nacionalidad son varones, proporción sólo superada por los hombres

paquistaníes, senegaleses y argelinos entre sus categorías nacionales, donde representan el 90% (mientras que entre los trabajadores dominicanos, brasileños, filipinos, peruanos y colombianos son mayoría las mujeres, hasta el 72% en el primer caso y el 52% en el último). Como ocurre con los trabajadores en general, la distribución de los cotizantes marroquíes por edad se concentra entre los 25 y los 54 años (un 82% tienen esta edad), pero los más jóvenes (16-24 años) representan casi un 16%, proporción sólo superada por los venidos de China, Ecuador, Nigeria y Mali. Por su distribución geográfica, los marroquíes conforman uno de los grupos nacionales menos concentrados espacialmente, aunque destaca su presencia en Cataluña, seguida de Andalucía, Madrid y Murcia (Colectivo Ioé, 2002: 75-78, 90-91).

Las altas en el sistema de Seguridad Social permiten un cálculo aproximado de las tasas de actividad y ocupación de los trabajadores extranjeros, por nacionalidad, aunque sujeto a reservas tan importantes como las que se derivan de que carecemos de información sobre quiénes trabajan irregularmente y quiénes no lo hacen. Poniendo en relación, *grosso modo*, el número de cotizantes a la Seguridad Social con el de residentes mayores de 16 años, obtenemos una tasa de empleo regular para los extranjeros del 77% en marzo de 2002 (lo cual resulta notablemente superior a la tasa de actividad del conjunto de la población en ese mismo momento, del 54%, que incluye tanto a los empleados como a los desempleados que afirman que están buscando trabajo). Los marroquíes se encuentran entre los grupos nacionales que registran tasas más elevadas de empleo regular (en torno al 80%, como los ecuatorianos o los ucranianos), pero se ven superados por los venidos de Polonia, Filipinas y Bulgaria (alrededor del 90%), Perú, Rumanía y Nigeria (en torno al 85%) (Colectivo Ioé, 2002: 72-75).

Una tasa de paro probablemente alta

Más indirecta aún resulta la estimación de las tasas de desempleo de los extranjeros por nacionalidad. Contamos, por ejemplo, con las cifras de los trabajadores registrados en el Instituto Nacional de Empleo (INEM) como solicitantes de empleo; pero estas cifras no recogen a todos los que están buscando un puesto de trabajo (puesto que hay mecanismos más efi-

caces de buscarlo, como los contactos personales) y pueden incluir personas que están empleadas pero deseosas de conseguir un trabajo diferente o mejor. En cualquier caso, sabemos que a finales de 2001 había 87.000 extranjeros demandantes de empleo, de los cuales 23.000 percibían prestación o subsidio por desempleo (sobre todo, africanos y europeos comunitarios), y 19.000 no habían tenido aún ningún empleo regular en España (sobre todo, latinoamericanos). Poniendo en relación las cifras de cotizantes a la Seguridad Social con las de demandantes de empleo, el Colectivo Ioé calcula que un 20% de los marroquíes son demandantes de empleo. Este porcentaje les sitúa por debajo de otros grupos nacionales africanos, como los procedentes de Argelia, Guinea Ecuatorial, Mauritania y Gambia, entre los cuales más del 25% están registrados en el INEM (Colectivo Ioé, 2002: 72-75).

Otras estimaciones de las tasas de desempleo de los trabajadores extranjeros señalan también a los marroquíes como uno de los grupos más afectados, aunque sus valores varían tanto según la fuente de los datos, que hay que tomarlos, como los anteriores datos del INEM, con suma cautela. Por ejemplo, la Encuesta de Población Activa (EPA) incluyó en 1994 un sondeo especial a inmigrantes, que estableció la tasa de paro de los extranjeros mayores de 16 años en el 14%. Los marroquíes contaban una tasa de paro muy superior a la media, el 29%; y los africanos, en general, se declaraban en busca de empleo más frecuentemente que los latinoamericanos y los asiáticos. Datos más recientes de la EPA (del cuarto trimestre de 2001) vienen a confirmar que los extranjeros registran tasas de actividad y de paro notablemente más altas que los españoles (casi 20 puntos porcentuales en el primer caso, y algo más de cuatro puntos en el segundo), y que, entre ellos, los africanos sufren el mayor riesgo de desempleo, independientemente de su edad, sexo, nivel de formación y tiempo de residencia (INE, 2003: 21-25).

También cabe elaborar un *ranking* de nacionalidades extranjeras según su riesgo de paro a partir de las estadísticas de permisos de trabajo, puesto que la obtención de tal permiso en situación de desempleo queda registrada. Esta relación de inmigrantes por nacionalidades sugiere, una vez más, el mayor paro (en términos relativos) de los marroquíes. Asimismo, en 1996, una encuesta específicamente realizada a trabajadores extracomunitarios mostró que los africanos (marroquíes, senegaleses y gambianos) con-

taban con un 11% de parados en busca del primer empleo, un 32% de parados con experiencia y un 19% de ocupados insatisfechos. Dejando de lado estos últimos (que bien podrían haberse registrado en el INEM), la tasa de paro ascendería al 43% (con un 91% de actividad), superando todas las anteriores estimaciones centradas exclusivamente en los marroquíes (Carrasco, 1999: 109). En conjunto, las tres fuentes (INEM, EPA y la encuesta específica antes señalada, pero también el *ranking* que sugieren las estadísticas basadas en permisos de trabajo) coinciden en señalar a los trabajadores marroquíes como uno de los grupos más afectados por el desempleo (junto con otros africanos).

Distribución por sectores, inestabilidad laboral y discriminación en el acceso al empleo

La distribución sectorial de los inmigrantes, vistos colectiva y sincrónicamente, revela su especialización, aunque la historia de cada uno de ellos pueda estar plagada de cambios de sector para ir acercándose a los trabajos para los cuales están cualificados, o de rotación entre sectores según la temporada (hostelería y agricultura, por ejemplo) que a veces pueden implicar el cruce del Estrecho. Atendiendo a las actividades realizadas por las empresas que emplean a extranjeros, el Colectivo Ioé confirma que la hostelería, la construcción, la agricultura, el servicio doméstico y el comercio siguen siendo los sectores con mayor presencia de trabajadores extranjeros, pero señala que en los últimos años se han extendido hacia actividades industriales y de servicios más diversas (2002: 84-85). Los hombres marroquíes se dedican con especial frecuencia a la agricultura (alrededor de la mitad, según la estadística de permisos de trabajo de 1997), sólo superados por los argelinos (más del 60% de los inmigrantes de esta nacionalidad, escasos en España, se dedican a las labores del campo).⁽¹⁾ También son numerosos, alrededor de una quinta parte, los varones marroquíes que tra-

(1) El peso de la agricultura resulta mucho menor en la encuesta analizada por Concepción Carrasco (1999: 137), ya que sólo un 14% de la mano de obra marroquí se emplearía en el sector primario. El servicio doméstico lo supera con creces, ocupando al 37%, y la construcción ofrecería trabajo a otro 13%. A primera vista, extraña que una tercera parte de los marroquíes trabajen en casas particulares, dada la elevadísima feminización de este sector y el claro predominio de los varones en los flujos migratorios desde Marruecos.

bajan en la construcción, mientras que son grupos menores los que se dedican al comercio (un 15% aproximadamente) y la hostelería (en torno al 10%). Más concentrada aún se muestra la distribución sectorial de las mujeres marroquíes que trabajan en España con permiso, ya que el 60% o más son empleadas domésticas. En la hostelería podemos encontrar en torno a otro 15%, y el resto forman pequeños grupos de trabajadoras del campo y el comercio (menos del 10% cada uno). Sin embargo, los marroquíes no parecen tan especializados como otros colectivos nacionales: por ejemplo, más del 80% de los hombres chinos trabajan en hostelería (y alrededor del 70% de las mujeres), alrededor del 70% de los hombres polacos viven de la construcción, y una proporción similar de los senegaleses son comerciantes; mientras que en el servicio doméstico se emplean el 60% de los varones filipinos y el 90% de las mujeres filipinas y dominicanas, así como el 75%-80% de las peruanas y colombianas (Colectivo Ioé, 1999: 119).

Las estadísticas de permisos de trabajo vigentes muestran que los trabajadores marroquíes sufren la inestabilidad laboral más que algunos otros colectivos de extranjeros. Para todos, con el paso del tiempo, la duración de los permisos tiende a prolongarse porque, según la legislación, los permisos más estables y permanentes suceden a los de corta duración. Pero los marroquíes siguen contándose entre los grupos menos establecidos en este sentido: en 1997, un 77% de los argentinos contaban con permisos de tres años o más de vigencia, así como un 66% de los filipinos, un 54%-56% de los polacos, dominicanos y marroquíes, y un 50%-52% de los peruanos y los chinos (Colectivo Ioé, 1999: 116-117). En conjunto, los trabajadores africanos registran la proporción más alta de precariedad como asalariados (el 44% tienen contratos temporales), pero los europeos del Este tienen tasas igual de altas de irregularidad, ya que el 46% trabajan sin contrato (Carrasco, 1999: 124).

Las dificultades en la estimación de la discriminación en el acceso al empleo son múltiples, pero los intentos de medirla en el caso de los marroquíes coinciden en otorgarle un peso importante. Un estudio promovido por la Organización Internacional del Trabajo a mediados de los años noventa concluyó que, en los sectores donde la presencia de inmigrantes no es habitual, los trabajadores autóctonos contaban con al menos el triple de

oportunidades de ser contratados que los marroquíes, a igualdad de currículum, edad y disponibilidad (y siempre entre varones). Esta desigualdad de oportunidades resultaba más acusada en el sector servicios, algo menor en la industria, e inapreciable en la construcción, donde está ya más extendida la participación de los inmigrantes marroquíes (Colectivo Ioé y Pérez Molina, 1995).

Ingresos y condiciones de trabajo

Las diferencias en los niveles de ingresos por nacionalidad reflejan los diversos modos de desigualdad en la incorporación laboral. Si aceptamos que marroquíes, senegaleses y gambianos formen un bloque de trabajadores «africanos» (a pesar de la heterogeneidad de esta categoría), podemos afirmar que éstos ingresan los salarios más bajos. Alrededor de un tercio cobran menos de 60.000 mensuales, porcentaje que se reduce al 3% entre los asalariados de Europa del Este, y alrededor del 12% de los de Asia y Latinoamérica. De tales ingresos, los marroquíes afirman destinar un 21% a ahorros y un 26% a remesas, lo cual les sitúa por debajo de los inmigrantes de países latinoamericanos y europeos del Este, pero por encima de los otros africanos (Gambia y Senegal) (Carrasco, 1999: 115, 134).

Las condiciones de trabajo de los inmigrantes marroquíes en España pueden ser de lo más diversas, ya que, como hemos visto, se trata de un grupo nacional no especialmente concentrado ni sectorial ni geográficamente. Sin embargo, los estudios de caso de dos de los sectores donde resulta más habitual la presencia de los varones marroquíes, la agricultura y la construcción, muestran que no resulta infrecuente la relegación de estos trabajadores a las tareas más duras, más inestables y peor remuneradas. El caso del Poniente almeriense es conocido por la especial insalubridad del trabajo en los invernaderos de plástico, realizado en su mayoría por extranjeros, casi todos africanos y en particular marroquíes, con altas tasas de irregularidad. A las duras condiciones de trabajo se suma su hacinamiento en viviendas escasamente habitables de las zonas decadentes de los pueblos, cuyos dueños alquilan a varios extranjeros fijando un precio *per capita*, de modo que con la renta pueden ellos pagar la hipoteca de un piso de nueva

construcción y mayor tamaño; o bien en «cortijos» en el campo, o en naves originalmente destinadas a almacén de material, que los empresarios apenas acondicionan para ser compartidos por un número elevado de trabajadores y cuyo uso se cobran en forma de renta, de descuento en el sueldo o de horas extras de trabajo (Martínez Veiga, 1999).⁽²⁾

La encuesta a trabajadores españoles, marroquíes y polacos en el sector de la construcción en Madrid y Barcelona realizada por el Colectivo Ioé muestra que los segundos están más descontentos con lo fatigoso e infracualificado de sus tareas, y que esas tareas se definen más frecuentemente como temporales en su caso (por parte de los empleadores, o en otros casos, de los propios trabajadores, que dejan su empleo por otro mejor). La inestabilidad del trabajo de los marroquíes se comprueba en que sólo un 5% afirmaba haber tenido un único empleador en el sector, frente al 20% de los españoles y el 22% de los polacos. También eran algo más de la mitad (53%) los obreros de la construcción marroquíes que solían buscar trabajo yendo directamente a ofrecerse a las obras, mientras que entre los otros colectivos lo más frecuente era recurrir a conocidos (el 73% de los polacos y el 51% de los españoles buscaban así trabajo, frente al 40% de los marroquíes). Esta inestabilidad, junto con la irregularidad, se refleja también en su desprotección en las etapas de transición entre empleo y empleo: un tercio de los asalariados marroquíes encuestados (35%) relató haberse encontrado sin Seguridad Social ni subsidio de paro cuando acabó su último empleo, y otro tercio con Seguridad Social, pero sin subsidio de paro (30%). Si bien los asalariados españoles estaban más cubiertos por las políticas públicas, puesto que dos tercios tenían Seguridad Social y cobraron el subsidio de paro al terminar su último contrato, los polacos lo estaban menos, ya que en este caso dos tercios carecían de cobertura (Colectivo Ioé, 1998: 145-153).

(2) Este régimen de tenencia de la vivienda se da también en otras zonas agrícolas en las que el cultivo es de regadío más tradicional, como, por ejemplo, en la zona de la Huerta y el Valle del Guadalentín en Murcia, donde la gran mayoría de los trabajadores extranjeros son marroquíes. En la primera, un tercio de las viviendas de los inmigrantes son cedidas por el patrón u otra persona; en el segundo, el total. En el conjunto de la región de Murcia, donde la inmensa mayoría de los inmigrantes son magrebíes, más de un tercio de las viviendas son cedidas, y un 18% ocupadas. El tipo de vivienda de los inmigrantes nos da una idea sobre sus condiciones de habitabilidad: más de una cuarta parte viven en viviendas asimilables a cuadras, y más de otra cuarta parte en chabolas o casas semiderruidas. En total, incluyendo a la otra mitad que vive en pisos y casas de campo, el 45% carece de WC y ducha en su casa, y un porcentaje similar carece de cocina (Bel Adell *et al.*, 1996: 72-75).

9.2. Educación

Menor nivel educativo entre los alumnos marroquíes, y concentración en determinados centros escolares públicos

Las Estadísticas de la Educación en España, del Ministerio del Interior, muestran cómo la disminución del número de alumnos españoles en el sistema educativo español no universitario en los últimos años ha encontrado una contrapartida en el incremento del número de alumnos extranjeros. En la década que separa los cursos 1991-1992 y 2001-2002 se han reducido en un millón y medio los estudiantes autóctonos (hasta 6.629.471), pero han aumentado en 164.857 los extranjeros (hasta 201.518). La progresión de los alumnos venidos de otros países ha sido muy rápida, duplicándose entre 1991 y 1997 y otra vez entre 1997 y 2001; a pesar de ello, en el último curso considerado representaban sólo un 3% del total del alumnado del sistema educativo no universitario. Entre ellos casi la mitad (47%) vienen de América y una cuarta parte (24%) de África. La mayoría de los segundos son marroquíes (el grupo nacional más numeroso, que representa un 19% del alumnado extranjero); entre los primeros destacan los ecuatorianos (13%) y colombianos (12%). Estas tres nacionalidades son las más frecuentes y suman cerca de la mitad (44%) del alumnado inmigrante (Colectivo Ioé, 2002: 44-48, 119).

La presencia relativamente numerosa de alumnos marroquíes en el sistema educativo español debe verse en el contexto de la relativamente escasa participación de los originarios del Magreb en la educación. Elaborando unas «tasas brutas de escolaridad» para las diferentes nacionalidades, esto es, poniendo en relación el número de alumnos en enseñanzas no universitarias con la población de cada nacionalidad menor de 16 años, se comprueba que Argelia y Marruecos son los países de origen de los inmigrantes con menos participación escolar, junto con Rumanía⁽³⁾ (INE, 2003: 20).

La población escolar marroquí se caracteriza por el predominio de los niños de corta edad. La distribución del alumnado por ciclo educativo en el curso 1999-2000 permite observar que el porcentaje de alumnos

(3) Italianos y franceses tienen tasas brutas de escolaridad igualmente reducidas, pero por motivos probablemente distintos, tales como que participan del sistema educativo de sus países de origen.

extranjeros que se encuentran cursando la educación infantil iguala la media de los autóctonos, y la supera en el nivel de la educación primaria, para volver a igualarla en la secundaria. Llegados ya a los niveles no obligatorios como el bachillerato, los extranjeros quedan significativamente por debajo de la media de los autóctonos, aproximadamente en la mitad. La desigualdad en la distribución resulta algo más acusada en el caso de los marroquíes: el 20% de sus niños escolarizados lo están en educación infantil (frente al 16% de la media de autóctonos y extranjeros), el 44% en primaria (frente al 36% y el 42%, respectivamente) y el 31% en secundaria (frente al 29% de ambas medias). Sólo un 1% de los alumnos marroquíes cursaban el bachillerato, frente al 7% de los españoles y el 4% de los extranjeros (Colectivo Ioé, 2002: 120). Cabe esperar que el paso del tiempo tienda a homogeneizar la presencia de marroquíes en las aulas con la del resto de los estudiantes, aunque sólo sea porque algunos de los alumnos que ahora cursan la educación obligatoria decidan continuar sus estudios y la estabilización laboral de sus padres en España se lo permita.

Otra característica del alumnado marroquí es su alto grado de masculinización. En el conjunto de la escolaridad no universitaria, los varones superan a las mujeres en un 25%. Esta distancia se acrecienta según avanzamos de unos niveles educativos a otros: se cifra en un 10% en educación infantil, un 17% en primaria, un 36% en secundaria y un 47% en bachillerato (Colectivo Ioé, 2002: 57). Estas diferencias no indican necesariamente que los padres marroquíes estén reproduciendo en España las pautas de menor escolarización de las niñas que se dan en su país, sino que, más bien, están reunificando la familia empezando por los hijos varones (lo cual también puede significar una menor escolarización de las niñas, en definitiva).

La integración en las aulas de los alumnos extranjeros plantea problemas específicos a los propios niños, a sus padres y a los profesores y gestores del sistema educativo. El desconocimiento del idioma es el principal y más evidente de ellos, cuando los niños se incorporan a las clases directamente, sin dedicar unos meses al aprendizaje intensivo del mismo. En el caso de los marroquíes este obstáculo resulta acrecentado por la distancia entre las lenguas árabe y bereber y la castellana, cuya grafía les resulta ajena; a algunos, sin embargo, la proximidad geográfica y la presencia cultural hispana en

algunas regiones del país les ha facilitado el contacto con el castellano, a menudo a través de los medios de comunicación. También la escasa experiencia escolar de las madres magrebíes, y sus frecuentes dificultades con la lengua escrita, reduce el apoyo que los alumnos encuentran en sus casas. Por otro lado, la diferente concepción que los marroquíes puedan albergar del papel social de las mujeres anima a los adolescentes a poner en cuestión, a partir de una determinada edad, la autoridad de sus profesoras, que predominan sobre los profesores. Al mismo tiempo, para estos adolescentes la secuencia infancia-adolescencia-juventud-vida adulta, tal como se define en España, puede resultar frustrante porque les mantiene en una situación de dependencia familiar y escolarización obligatoria durante un período más dilatado de lo que habrían esperado en su país (Funes, 1999). Para algunos padres, el estilo y los contenidos de la formación en España pueden chocar con el entendimiento de la educación como algo más entroncado en la tradición y la religión; pero este choque puede verse atemperado por el gran aprecio que los padres marroquíes han solido manifestar en los estudios cualitativos sobre inmigración por la educación en España, y por su empeño en que el proyecto migratorio incluya oportunidades de movilidad social intergeneracional.

Para los profesores y gestores del sistema educativo, por último, la presencia de los estudiantes extranjeros, y marroquíes en particular, plantea un reto, sobre todo, por su concentración en un reducido número de centros. Por un lado, acceden mayoritariamente a los centros de titularidad pública, antes que a los privados concertados con el estado (y, por supuesto, no concertados, donde el coste de la enseñanza no recibe subvención pública y corre a cargo de los padres). En el curso 2001-2002, los centros públicos recibieron el 67% del alumnado español y el 81% del extranjero, mientras que los privados concertados educaban al 32% de los primeros y el 19% de los segundos. El índice de extranjeros por cada mil alumnos en los centros públicos duplicaba ese año al de los privados concertados en los ciclos obligatorios de la educación, donde se concentran, como vimos, la mayoría de los inmigrantes. Estas diferencias además tienden a incrementarse en el tiempo, y son especialmente marcadas entre africanos, el colectivo con mayor concentración en los centros públicos (el 90% acude a centros estatales, con el 80% de los latinoamericanos) (Colectivo Ioé, 2002: 63). Por otro

lado, la tendencia de los inmigrantes a elegir su residencia en el mismo municipio o barrio que otros inmigrantes (no sólo por la vecindad, sino también, evidentemente, por la segmentación del mercado de la vivienda) reúne a sus hijos en los mismos centros escolares, puesto que el sistema de elección de centro educativo se basa, ante todo, en criterios de proximidad de la vivienda a este último. Como consecuencia de todo ello, los profesores se enfrentan a aulas en las que una proporción importante de los alumnos tiene dificultades, cuando menos, lingüísticas para seguir sus explicaciones, y debe tratar de dividirse para no retrasar el trabajo del resto ni abandonar a su suerte a éstos. El proceso se refuerza cuando los padres de los alumnos autóctonos optan por cambiarlos de centro para evitarles esa heterogeneidad en las aulas, intensificando la diferenciación de los centros educativos según su composición por origen nacional o extranjero.

9.3. Vida social y relaciones sociales: la importancia de la comunidad inmigrante

Disponemos de alguna información procedente de encuestas acerca de las relaciones de los marroquíes con los españoles, o, más bien, de la disposición que tienen los marroquíes a acudir a los españoles en una serie de circunstancias importantes, lo que da una idea tanto de sus relaciones reales como de sus actitudes.

Para desenvolverse en la sociedad de recepción y desarrollar una vida social, los inmigrantes recurren a varios círculos y redes, habitualmente conformados tanto por ciudadanos del país como por extranjeros, en proporciones que varían según la esfera de la vida de que se trate y que cambian a lo largo del tiempo. Los estudiosos clásicos de las migraciones solían suponer que el proceso de «integración social» o «asimilación» de los inmigrantes en el país de destino incluye una primera fase en que el apoyo de las redes de compatriotas resulta crucial, pero que, con el paso del tiempo, los tratos van hibridándose y finalmente, tal vez al cabo de varias generaciones, la vida social de las personas de origen extranjero acaba configurándose en contacto con los autóctonos. La experiencia demuestra, sin embargo, que algunos grupos de inmigrantes retrasan enormemente el entremezclarse con

los ciudadanos del país en sus tratos cotidianos (por una combinación de preferencias de «retención étnica» por parte de los primeros y de «discriminación social» por parte de los segundos), o que lo hacen más en unas dimensiones de su vida social (por ejemplo, el ocio o el culto religioso) que en otras (por ejemplo, el trabajo o el comercio).

En el caso de los marroquíes que viven en España, la escasa información disponible parece indicar que, como cabría esperar por lo reciente de su migración, una vida social donde predominen los españoles no resulta habitual. Mediante preguntas de encuesta, podemos hacernos una idea de qué proporción de los marroquíes recurre, sobre todo, a españoles o a otros inmigrantes a la hora de buscar apoyo ante sus problemas de diversa entidad y compañía en su tiempo libre. En conjunto, las respuestas esbozan un paisaje poblado principalmente por otros extranjeros, sobre todo marroquíes.

Una encuesta dirigida por Rosa Aparicio y Andrés Tornos (2001) permite describir a grandes rasgos los tratos de los marroquíes en España y compararlos con los de inmigrantes de otras nacionalidades. En una muestra de 1.600 inmigrantes marroquíes, subsaharianos, dominicanos, peruanos, ecuatorianos y chinos, los primeros suman unas 450 entrevistas, realizadas en Almería, Barcelona y Murcia. Aunque el trabajo no cubra todo el territorio nacional y la selección de los individuos a entrevistar no haya podido ser aleatoria, los resultados de las preguntas sobre vida social revisiten gran interés.

Las diversas preguntas sobre a quién acuden los extranjeros cuando se encuentran en situaciones de necesidad arrojan una imagen bien clara de la relevancia de las redes de apoyo nacionales en el momento de cubrir los requisitos básicos para una vida estable en España, como son el empleo y la vivienda, y las preguntas sobre tratos en la vida cotidiana indican que la relación con los españoles resulta más bien escasa. Muestran una especial propensión los marroquíes, en comparación con algunos otros grupos, para construir su vida social en España dentro de los círculos de extranjeros, presumiblemente centrados en la comunidad marroquí.

A la hora de buscar trabajo, los marroquíes dicen acudir mucho más frecuentemente a «otros inmigrantes» (en un 81% de los casos) que a los

españoles, incluso cuando se trata de «españoles amigos» (un 33%).⁽⁴⁾ No son el grupo más cerrado en este sentido, ya que los porcentajes de los chinos ascienden al 98% y 19%, respectivamente, pero sí recurren más a otros extranjeros, y menos o igual a españoles con quienes tienen amistad, que todos los otros grupos.

Cuando se trata de buscar «dónde vivir», el 80% de los entrevistados provenientes de Marruecos afirman haber buscado ayuda entre «otros inmigrantes» y el 27% entre «españoles amigos» (pero el 57% dijo haber buscado vivienda por anuncios en el periódico y el 7% por una agencia, como resultaría habitual entre los españoles). Considerando sólo las dos primeras respuestas, que se refieren a contactos personales, otra vez los marroquíes constituyen el grupo que más recurre a extranjeros, si no consideramos las respuestas de los chinos.

También aparece el colectivo inmigrante marroquí como el grupo más dependiente de sus contactos personales con otros extranjeros, cuando se trata de resolver problemas de menor entidad (excepto los chinos, una vez más). «A la hora de buscar información acerca de cursos o estudios», el 54% recurre a otros inmigrantes y el 35% a una asociación, que pudiera ser de inmigrantes en algunos casos. «Para informarse sobre su documentación o derechos», suman un 48% quienes se apoyan en otros extranjeros (mientras que otro 44% lo hace en una asociación). Puestos a imaginar «a quién acudiría primero si se siente muy enfermo», el 49% buscaría a «un inmigrante que vive algo más lejos», mientras que muy pocos pedirían socorro «al primer vecino que abra la puerta» (11%) o a españoles que vivan a una distancia intermedia (7%). En el caso de pequeños favores, como el de «a quién le pediría sal si le falta cuando tiene amigos a cenar», son aún un 50% quienes acudirían a «un inmigrante que vive algo cerca», frente a un 10% que llamaría a la puerta de «una española que vive al lado». En todos los casos, alrededor de la mitad de los marroquíes encuestados optarían por buscar apoyo en otros extranjeros, lo cual indica una notable mayor confianza en las redes inmigrantes (presumiblemente, ante todo marroquíes) que en sus vecinos o amigos españoles.

(4) Los resultados suman más del 100% porque se permitían varias respuestas a cada pregunta.

Representan asimismo la mitad de los encuestados los que afirman que, «fuera del trabajo», se tratan, sobre todo, con otros marroquíes, y son escasísimos (2%) los que afirman relacionarse sólo con españoles (menos que los que reconocen que no se tratan con «casi nadie», un 8%). Sin embargo, con sus respuestas a estas preguntas, ocupan un lugar intermedio si los comparamos con otros grupos nacionales. Si bien el mencionado 50% responde que socializa más con «otras personas de su país» que con los autóctonos, este porcentaje es superado por el 63% registrado entre los ecuatorianos (y el 80% de los chinos, que siguen mostrándose como el grupo más cerrado en sí mismo). Junto a esta mitad, alrededor de una quinta parte (18%) de los encuestados marroquíes afirma tratarse, sobre todo, con inmigrantes, pero tanto de su país como de otros, dato superado por el 25% de los peruanos y subsaharianos; y otra quinta parte (22%) que comparte su tiempo fuera del trabajo con españoles e inmigrantes, superado otra vez por el 31% de peruanos y subsaharianos. En definitiva, resulta que la comunidad inmigrante ocupa un lugar primordial en el ocio de casi todos los marroquíes, puesto que tan sólo una cuarta parte (24%) declara tratarse con españoles en su tiempo libre, y de ellos sólo el 2% en exclusiva (Aparicio y Tornos, 2001: 43-62).

Podemos reforzar esta impresión de que el trato con otros inmigrantes predomina en la vida social de los marroquíes mediante los resultados de otra encuesta realizada por Juan Díez Nicolás y María José Ramírez Lafita (2001). En una muestra que no resulta estadísticamente representativa, como señalan los propios autores, incluyeron 237 entrevistas a marroquíes, realizadas principalmente en Andalucía, Canarias y Cataluña, aunque también en Madrid y Valencia. Conservando en mente las limitaciones del tamaño muestral, sus resultados vendrían a confirmar que una parte nada despreciable de los inmigrantes marroquíes desarrolla su sociabilidad principalmente en el seno de su propia comunidad nacional, aunque lo más frecuente sean, lógicamente, las mezclas de trato con españoles y extranjeros, y que el ambiente exclusivo o predominantemente español resulta más bien raro.

La composición de los barrios donde residen es mayoritariamente mixta, ya que un 58% declara que en su barrio se da, bien un equilibrio entre españoles y extranjeros (19%), bien una mayoría de españoles, pero con

presencia inmigrante (39%). Pero una quinta parte de los entrevistados (21%) son ya vecinos de barrios donde la mayoría de los residentes son inmigrantes, marroquíes o no, superando al 14% de quienes viven en zonas donde no se percibe la presencia de extranjeros. En este contexto entremezclado, la proporción de los marroquíes que dice que su «trato frecuente» se refiere principalmente a otros inmigrantes alcanza el 40% (en cuyo seno destaca un 18% que afirma que todos son inmigrantes de su país); mientras que el 27% se trata, sobre todo, con españoles. Más elevado, del 51%, es el porcentaje de quienes relatan que se reúnen con personas de su país todos o casi todos los días (y otro 21% todas las semanas) (Díez Nicolás y Ramírez Lafita, 2001: 89-107).

Aunque tentativos por las dificultades en la composición de una muestra representativa de inmigrantes a nivel nacional y que permita distinguir por nacionalidades de origen, los resultados de las encuestas dan idea de que el tiempo libre de los marroquíes en España está principalmente dedicado a la propia comunidad nacional, y que esta comunidad es la que les provee de apoyo cuando se enfrentan a problemas y necesidades diversas, tan frecuentes y tan acrecentadas en la percepción de quienes viven en un país y un contexto lingüístico distinto del propio. Esta sociabilidad dentro del grupo, de carácter informal, podría encontrar un paralelismo en la formación de unas asociaciones formales basadas en rasgos de identidad étnicos o religiosos, o en la defensa de intereses propios de los marroquíes en España, como inmigrantes o como trabajadores. A esto está dedicada la próxima sección.

9.4. El asociacionismo marroquí en España

La escasa antigüedad de los flujos migratorios más numerosos desde Marruecos a España no ha permitido aún un desarrollo del asociacionismo de estos inmigrantes en la sociedad de destino comparable al descrito para los turcos en Alemania o los argelinos en Francia. Las escasas encuestas a inmigrantes realizadas hasta hoy se han aproximado al tema parcialmente o con resultados de dudosa representatividad, y sólo una asociación ha ganado visibilidad en el debate público español sobre la inmigración, la conocida como ATIME. Apenas nos consta, sin embargo, el desarrollo de

agrupaciones de tipo religioso comparables a las que han cobrado tanta importancia en los otros dos países estudiados en este libro, y sólo la preocupación por la presencia en territorio español de redes islámicas vinculadas a Al Qaeda ha merecido atención significativa en los medios de comunicación.

Los datos de dos encuestas realizadas en el año 2001 permiten una aproximación al asociacionismo de los marroquíes. Según estas encuestas, resulta que los marroquíes que residen en España parecen tener una disposición a participar de las asociaciones de inmigrantes nada desdeñable, pero una reducida habilidad para beneficiarse de sus servicios de apoyo (así como de los de las asociaciones de asistencia social españolas, tales como Cruz Roja o Cáritas). En todo caso, los recogemos a continuación como una mera aproximación al tema.

Díez Nicolás y Ramírez Lafita (2001: 32-36, 103) han tratado de estimar la pertenencia a asociaciones de diversos colectivos de inmigrantes. Aunque el análisis de esta muestra dista de ser estadísticamente representativo, como ya indicamos antes, sus conclusiones permiten aproximarse a la vinculación de estos inmigrantes con las organizaciones que se presentan a sí mismas como sus representantes.

Casi tres cuartas partes (73%) de los marroquíes encuestados negaron ser miembros o tener relación con alguna asociación de inmigrantes. Otro 14% no era miembro, pero sí tenía alguna relación. Entre el 7% de entrevistados que declararon pertenecer a alguna organización de este tipo, la mayoría, el 5% se consideraban «miembros activos» de las mismas. Este último porcentaje, aunque muy minoritario, resulta notable en comparación con los datos de encuesta habituales sobre asociacionismo entre los españoles, puesto que no se está preguntando por cualquier tipo de grupo voluntario (incluyendo clubes deportivos, por ejemplo) sino específicamente por asociaciones de inmigrantes. Pero la encuesta de Díez Nicolás y Ramírez Lafita probablemente sobreestima el asociacionismo inmigrante, puesto que, para establecer el (siempre difícil) contacto con al menos una parte de los entrevistados, los encuestadores recurrieron a la ayuda de las propias asociaciones.

Contrariamente a lo que cabría esperar, no resultan superiores las frecuencias con que los marroquíes afirman haber recurrido a las asociaciones de inmigrantes para beneficiarse de sus servicios y proyectos de apoyo. Por ejemplo, de los 75 entrevistados que habían regularizado su situación o estaban en trámites, sólo un 1% mencionó una asociación de inmigrantes, siendo mucho más frecuentes (17%-19%) las referencias a amigos, familiares, organizaciones asistenciales de españoles e instituciones públicas. Cuando se pregunta más en concreto qué persona o entidad le ayudó a gestionar sus permisos de trabajo o residencia, las asociaciones de inmigrantes pierden peso. Y esto, tratándose de uno de los servicios que más habitualmente prestan este tipo de organizaciones y de una necesidad que el 37% de los marroquíes mencionan como el problema que más preocupaciones les ha producido desde su llegada a España (sólo superado por el de encontrar trabajo, por un estrecho 1%).

La muestra más amplia compuesta por Aparicio y Tornos (2001: 37-38) indica que son pocos los marroquíes que saben que las organizaciones de extranjeros pueden ayudarles con sus programas de apoyo a inmigrantes: sólo un 7% (mientras que, por ejemplo, el 26% de los peruanos y el 19% de los dominicanos conocían estas entidades de ayuda). Entre las otras opciones, sólo los «Acoges», organizaciones de asistencia a la llegada de los inmigrantes de base local, pero que conforman una red nacional, merecieron un 61% de respuestas afirmativas. El resto de las organizaciones no gubernamentales españolas resultaron tan lejanas como las de inmigrantes: un 8% de los marroquíes entrevistados conocían Cruz Roja, un 2% Cáritas y un 10% otras ONG.⁽⁵⁾

Aunque no es la única, puesto que en los últimos años se han multiplicado las agrupaciones de marroquíes y musulmanes de carácter regional, y se han formado algunas de mujeres, la organización voluntaria de inmigrantes marroquíes que ha conseguido hacer escuchar su voz en el debate público español se denomina Asociación de Trabajadores Marroquíes en España (ATIME). Fundada en 1989, estima su base en 12.000 socios, concentrados mayormente en Madrid, Barcelona y Sevilla, y cuenta con sedes en diez

(5) Como señalan los propios autores, las menciones mucho más frecuentes a los «Acoge» pueden deberse a que 150 de los 450 marroquíes encuestados residían en zonas rurales de Andalucía en el momento de la entrevista, donde esta red («Andalucía Acoge de Málaga», «Almería Acoge», etc.) tiene una presencia especialmente importante.

provincias (además de las anteriores, La Rioja, Granada, Málaga, Almería, Alicante, Murcia y Jaén). Su declaración de objetivos incluye desde la defensa de los derechos laborales de los asociados y la dignificación de sus condiciones de vida hasta, más en general, su integración social en la sociedad española. Sus recursos, aunque más bien escasos, permiten ofrecer a los inmigrantes marroquíes servicios jurídicos a la hora de conseguir los permisos de trabajo y residencia, así como algunos servicios de asistencia social; a sus hijos escolarizados en centros públicos, la enseñanza de la lengua y cultura árabes, en un programa acordado con el Ministerio de Educación; y a un reducido número de menores de edad que migraron solos, un piso tutelado para vivir en Madrid. Se presenta también ATIME como un medio para obtener apoyo a la hora de reivindicar los derechos laborales o de otro tipo que los inmigrantes puedan ver vulnerados durante su estancia o residencia en España (www.atime.es; www.solidarityonline.org/solidaridad/chi/atime.htm).

Además de esta función asistencial, ATIME representa un papel político de cierta visibilidad en el debate público sobre la inmigración en España. Junto con dos o tres organizaciones de latinoamericanos, se cuenta entre las asociaciones de inmigrantes cuyas opiniones se ven recogidas en la prensa más frecuentemente. ATIME aglutinó y lideró la huelga y la movilización de los marroquíes (junto con trabajadores de otras nacionalidades africanas) y negoció con el gobierno español, tras los disturbios causados por vecinos españoles de El Ejido (Almería, año 2000) en el incidente racista más señalado ocurrido en España hasta el momento. También hizo oír su voz en los medios de comunicación y en las movilizaciones de extranjeros y españoles en contra de la reforma de la ley de extranjería ese mismo año. Su vinculación política más clara es la establecida con los sindicatos españoles, que han ayudado a la formación de sus líderes, y más en particular con UGT, cuyo apoyo material facilitó el funcionamiento de ATIME en una zona donde ha adquirido gran visibilidad, Almería (Arjona y Checa, 1999: 172).

Menor visibilidad social han cobrado las asociaciones de inmigrantes marroquíes creadas para satisfacer objetivos de naturaleza religiosa. Sin embargo, la institucionalización del culto musulmán y la posible intervención del estado español en la regulación del funcionamiento de las mezquitas se han convertido en tema de interés público tras los atentados del 11-M

en Madrid. La tesis defendida por ATIME según la cual imames mayoritariamente wahabitas estarían incitando, desde mezquitas y oratorios, a la violencia ha sido discutida por la Comisión Islámica de España.⁽⁶⁾ Esta disparidad de criterios entre los propios miembros de la comunidad musulmana residente en España sugiere la precariedad cuantitativa y cualitativa de la información disponible acerca de los discursos y prácticas que se desarrollan en el entorno de las mezquitas y oratorios.

Se carece, pues, de un conocimiento a este respecto comparable al disponible sobre el asociacionismo religioso de los musulmanes residentes en Alemania y Francia. En estos países, como vimos en los capítulos anteriores, se han ido organizando grupos y asociaciones bastante plurales en torno a las mezquitas, cuya oferta no se limita al culto y cumplimiento de las normas islámicas en la vida cotidiana, sino que, a menudo, incluye actividades de ocio y asistencia social. No obstante, alguna información de indudable interés sobre el asociacionismo religioso y cultural de los marroquíes en España facilita Martín Muñoz (2003: 124-127) basándose en entrevistas en profundidad con inmigrantes de esta nacionalidad, algunos de ellos con responsabilidades de liderazgo asociativo. La mayor densidad de organizaciones musulmanas se registra en Cataluña, Madrid y Andalucía. Muchas gestionan un oratorio, de los cuales se cuentan 450 en España. Pueden estar inscritas en el registro de la Comisión Islámica de España o no, pueden haberse registrado en el Ministerio de Justicia o no, pueden estar federadas en la Unión de Comunidades Islámicas de España o la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas o no.

A partir de las opiniones expresadas por los marroquíes entrevistados, Martín Muñoz destila una serie de reivindicaciones comunitarias relativas al respeto de las normas del islam. En primer lugar, pretenden allanar el camino para la construcción de mezquitas, que en algunos casos ha merecido resistencias por parte de las autoridades y/o las poblaciones locales, así como para su libre funcionamiento al margen de las suspicacias y deseos de vigilancia por parte de las mismas. En segundo lugar, consideran que los derechos adquiridos mediante el Acuerdo de Cooperación entre el Estado Español y la

(6) Véase, por ejemplo, la primera página de *El País* de los días 7 y 8 de abril de 2004.

Comisión Islámica de España, tales como la enseñanza de la lengua árabe y la religión islámica en los colegios, no se han concretado en medidas suficientes para su desarrollo. En tercer lugar, demandan que los menús de las escuelas y los hospitales permitan respetar las prohibiciones alimentarias islámicas y, en el segundo caso, también la presencia de asistencia religiosa. En cuarto lugar, desearían contar con medios para la preparación de líderes religiosos musulmanes, que buena parte de los entrevistados imaginan como independientes de los países de origen, de modo que permitan una mejor adaptación de sus enseñanzas a la realidad de la práctica del islam inmigrado. Por último, les preocupa la imagen del islam en la esfera pública española, y exigen un tratamiento más optimista en los medios de comunicación, incluyendo campañas de sensibilización de la opinión pública y medios para la formación de los españoles que estén interesados en conocer su religión.

Si el panorama del asociacionismo de carácter religioso y cultural de los marroquíes en España produce una impresión de fragmentación, por debajo de las dos principales organizaciones federales, más descentralizado y disperso parece aún un nuevo tipo de liderazgo en la comunidad marroquí al que Martín Muñoz concede cierta importancia como alternativa en algunos casos, y como complemento en otros, al asociacionismo religioso en torno a las mezquitas y oratorios y al asociacionismo de tipo laboral de ATIME. Marroquíes que, por lo general, llevan tiempo ya instalados en España, dominan el idioma, tienen tratos intensos con españoles, disfrutan de una situación económica relativamente desahogada, viven en familia y cuentan con una cierta visibilidad en su comunidad local (por ejemplo, por regentar un local comercial), concentran la atención de sus compatriotas y llegan a actuar como líderes a la hora de dar respuesta a necesidades concretas, a menudo derivadas de los procesos de reunificación familiar. En ocasiones se erigen en intermediarios entre la comunidad y las instituciones españolas, ante las cuales se sienten más competentes que los recién llegados. Como resultado de estas tareas de movilización e intermediación a nivel de barrio, algunos han terminado por formalizar su liderazgo constituyendo pequeñas asociaciones que consideran más cercanas a los problemas de los marroquíes en la vida cotidiana y, por tanto, más útiles, en términos asistenciales e identitarios, que las principales mezquitas y organizaciones.

9.5. La delincuencia

A juzgar por los datos oficiales, los inmigrantes tienen una participación en la delincuencia en España que supera con creces su presencia entre la población del país, y los marroquíes se cuentan entre los que más frecuentemente son detenidos por la policía por haber cometido delitos y faltas o por residir en España irregularmente. Conocer con detalle los indicadores de delincuencia de autoría extranjera ha cobrado un interés creciente a medida que en el debate público español se ha ido construyendo un tema político que relaciona inmigración con criminalidad, tal y como ocurrió antes en Francia o Alemania. Cabe presumir que la ya amplia percepción social de esta relación se haya visto reforzada tras los atentados del 11-M en Madrid.⁽⁷⁾ Probablemente, que la mayoría de los detenidos en relación con la masacre de Atocha sean marroquíes convierte a los inmigrantes de esta nacionalidad en una de las comunidades en las que, en la actualidad, más se concreta el vínculo que establecen muchos españoles entre inmigración y criminalidad o inseguridad ciudadana.

En cuanto a las cifras reales que nos permiten valorar adecuadamente este vínculo, el análisis realizado por el INE (2003: 29-32), a partir de los datos recogidos por el Ministerio del Interior en el año 2000, contribuye a aclarar el panorama al ofrecer estadísticas sobre detenidos y reclusos poniéndolas en relación con la presencia de inmigrantes de cada nacionalidad en España.

En el año 2000, según el Anuario Estadístico del Ministerio del Interior, cerca de 28.000 ciudadanos de otros países fueron detenidos por estancia ilegal en España, esto es, por violar las normas específicas de extranjería. Habiendo violado normas generales del país, por delitos y faltas, fueron detenidos cerca de 85.000 extranjeros. Esto representaba un 23% de los 224.004 detenidos por estos dos últimos conceptos, un porcentaje que confiere a los inmigrantes mucha mayor presencia entre los detenidos que entre la población total, en la que entonces alcanzaban un 3,3%. Aunque la estadística de detenciones no especifica cuántos de los extranjeros eran residentes en España y cuántos turistas, y a pesar de las noticias publicadas

(7) Sobre la percepción de esta relación en la sociedad española y sus posibles explicaciones, véase Avilés (2001).

sobre las actuaciones en territorio español de mafias extranjeras cuyos miembros permanecen en el país sólo el tiempo necesario para resolver sus negocios criminales, cabe suponer que la mayor parte de los detenidos de nacionalidad distinta de la española residiesen en España.

Las detenciones de extranjeros en el año 2000 se debieron a faltas más frecuentemente que las de los españoles: entre los primeros, un 12% era perseguido por algún tipo de falta, proporción que se reduce al 4% en el caso de los españoles. Por tipo de delito, la distribución de los dos grupos es muy similar, ya que en ambos casos la mitad cometieron delitos contra el patrimonio, y un 5% contra las personas.

Las nacionalidades más frecuentes entre los detenidos son las africanas, en particular la marroquí y la argelina. La tabla 9.1 recoge la distribución porcentual de los extranjeros detenidos por origen continental, distinguiendo los países más representados. Marruecos resulta ser el lugar de origen más frecuente de los extranjeros detenidos en España, ya que en el año 2000 la policía española interceptó a 35.937 ciudadanos de aquel país por haber cometido delitos o faltas, por haber sido reclamados por delitos y faltas previamente juzgados, o por permanecer ilegalmente en el territorio. En total, el 42% de los extranjeros detenidos en España ese año eran marroquíes; entre los detenidos por delitos y los reclamados, alrededor de la cuarta parte provenían del reino alauita, así como las tres cuartas partes de los detenidos por presencia ilegal. Les seguían a gran distancia extranjeros procedentes de Argelia (con 8.599 detenciones en total, un 10% de las realizadas a extranjeros), Rumanía (3.656, un 23%), Colombia (3.005, un 4%) y Ecuador (2.183, un 3%).

Visto sobre el total de detenciones, ningún grupo nacional tiene una presencia tan notable como el marroquí, especialmente en lo que concierne a delitos y a presencia irregular, ya que hay casi tantos argelinos detenidos por faltas como marroquíes en ese año. Pero si ponemos las cifras de detenidos por delitos y faltas en relación con las de la población residente en España de cada nacionalidad, los argelinos y los rumanos aparecen como más proclives a la delincuencia que los marroquíes (aunque esta comparación puede estar algo desvirtuada porque los detenidos no son

necesariamente residentes legales, evidentemente). Uno de cada tres ciudadanos argelinos en España ha sido detenido en el año 2000. A distancia les siguen los rumanos (uno de cada diez), los marroquíes junto con el resto de los africanos (uno de cada veinte, aproximadamente), los ciudadanos de Oceanía, los asiáticos no chinos, los europeos no alemanes ni británicos y los colombianos.

Otra posible aproximación a las cifras de la delincuencia es la que ofrecen los datos de reclusos extranjeros en las cárceles españolas, con sentencia firme o sin ella, con residencia en España o sin ella. En total, los extranjeros alcanzaban en diciembre de 2000 el 20% de los internados, lo cual sigue siendo desproporcionado respecto del 3,3% de la población que representaban ese año, pero algo inferior al 23% que sumaban entre los detenidos. Como ocurría entre los detenidos, los marroquíes constituían el grupo más numeroso entre los presos no españoles (un 6% del total), seguidos de los colombianos (3%) y argelinos (2%). Pero, también como en el caso anterior, si ponemos el número de internados en las cárceles en relación con el de residentes, los argelinos, con cinco reclusos por cada cien habitantes, superaban a los otros dos grupos, con dos presos por cada cien residentes colombianos y uno por cada cien marroquíes.

Tabla 9.1

EXTRANJEROS DETENIDOS EN ESPAÑA POR DELITOS, FALTAS Y ESTANCIA ILEGAL, POR NACIONALIDAD. 2000

Porcentajes verticales

| | Total detenidos | Delitos | Faltas | Reclamados | Estancia ilegal |
|--------------|-----------------|---------------|--------------|--------------|-----------------|
| Europa | 23 | 31 | 42 | 29 | 8 |
| Rumanía | 4 | 6 | 8 | 3 | 1 |
| África | 62 | 48 | 40 | 56 | 92 |
| Argelia | 10 | 12 | 20 | 23 | 2 |
| Marruecos | 42 | 28 | 14 | 25 | 75 |
| América | 10 | 15 | 11 | 10 | 3 |
| Colombia | 4 | 5 | 2 | 3 | 1 |
| Ecuador | 3 | 4 | 3 | 1 | 1 |
| Asia | 4 | 5 | 6 | 5 | 1 |
| Total | 84.938 | 45.567 | 6.060 | 5.539 | 27.772 |

Fuente: Elaboración propia a partir de INE, 2003: 30.

X. Cultura, opinión, debate público y convivencia

10.1. Un diálogo a varias voces

La construcción de una comunidad de discusión es tarea tan ardua que raras veces se ha conseguido en la historia de un país, tanto menos en la historia entrecruzada de dos países (por no hablar de una diversidad de ellos, como se intenta hacer ahora en Europa). Esta declaración enlaza con el objetivo práctico de precisar lo que se debe hacer para facilitar ese diálogo, y lo que se debe evitar, que es entretener engañosas expectativas. Si lo que se quiere conseguir es facilitar la tarea de un encuentro y un *modus vivendi* entre sociedades tan complejas como las de los españoles y los marroquíes, más vale tener paciencia y afinar un poco el oído para escuchar muchas voces, y en muchos registros, y no unas pocas, y aun éstas en el tono monocorde de lo «políticamente correcto» o lo «políticamente provocativo», que suelen ser dos caras de la misma moneda.

Entrando en materia, lo primero es reconocer que las voces son varias, y aquí no va a encontrar el lector más que algunas manifestaciones de sólo una parte de ellas. Por lo que se refiere a las voces de los españoles, hay algunas importantes que quedan por el momento fuera de esta investigación, pero sobre las que queremos dirigir la atención del lector: la voz de los empresarios, que se expresa en forma de compras y ventas variadísimas, en el mercado de trabajo y en otros (a veces, en la de las asociaciones que les

representan); la voz de los clérigos, cristianos y (en su variante propia) musulmanes; y la de los intelectuales, comentaristas, ensayistas y periodistas.

Hay tres voces españolas a las que dos de los autores de este libro han dedicado bastante espacio en un libro previo (Pérez-Díaz, Álvarez-Miranda y González-Enríquez, 2001), y cuyo contenido resumiremos brevemente aquí: la voz de los políticos y los partícipes en el espacio público, entre ellos, las asociaciones; la de la opinión pública bajo la forma de contestaciones a preguntas en encuestas de opinión; y la de esa misma opinión en el contexto de unos grupos de discusión. A ellas añadimos aquí la voz de una serie de estudiosos españoles sobre cuestiones de inmigración e integración, de cuyos debates extraemos algunos temas de preocupación compartida sobre la convivencia entre inmigrantes musulmanes y españoles.

Del lado marroquí, nuestra contribución en este momento será la presentación y el comentario de dos grupos de discusión de inmigrantes marroquíes, celebrados en mayo de 2003. Por supuesto, con ello no cubriremos más que una mínima parte de lo que se debe considerar al tratar de entender las voces de estos inmigrantes. Habrá que incorporar, antes o después, más materiales basados en otros grupos de discusión, encuestas, estudios locales y documentos muy diversos, tales como los elaborados a partir de historias de vida, o los testimonios literarios de los propios inmigrantes.

10.2. El debate público y la opinión de los españoles sobre la inmigración y los marroquíes

El debate público

Como se ha dicho en otro lugar (Pérez-Díaz, Álvarez-Miranda, González-Enríquez, 2001: 87-136), el debate público español está aparentemente dividido en tres campos. En uno, el Partido Popular, junto con Convergència i Unió y Coalición Canaria, que han tenido responsabilidades de gobierno en comunidades autónomas muy afectadas por la inmigración, han establecido un cierto consenso en torno a una política relativamente restrictiva de la inmigración, o una que insiste mucho en una inmigración legal,

«con papeles», lo que sugiere un contrato de trabajo, un visado en forma, una residencia estable, etcétera. En el campo opuesto, hay una comunidad de discurso de individuos y organizaciones que parecen querer una política de inmigración menos restrictiva, y en la que se sitúan los propios inmigrantes, las asociaciones (no gubernamentales) dedicadas al trato y apoyo a los inmigrantes, y grupos políticos de izquierdas como, por ejemplo, Izquierda Unida. Los empresarios simpatizan en parte con una posición laxa que permita la entrada de mano de obra barata y relativamente dócil, y reduzca sus costes de producción y, aparentemente (al menos al comienzo), de transacción. El Partido Socialista, por su parte, se sitúa en una posición intermedia, desde la que, discretamente, expresa su simpatía con ambas partes y su desacuerdo con ellas; pero, en la práctica, no insiste en reducir el control de la inmigración ilegal, o de los *sin papeles*. Tras ganar las elecciones generales en marzo de 2004, el PSOE ha relanzado al debate sus anteriores propuestas de formalizar un pacto de estado sobre inmigración que excluya el asunto de la controversia política.

El debate ha sido, y sigue siendo, bastante superficial, toda vez que no han acabado de calar en el espacio público argumentos acerca de los intereses económicos en cuestión, y la identificación de los que ganan con la inmigración de una mano de obra poco cualificada y barata, y los que pierden por ello. Hay muchos temas que se silencian sistemáticamente, o no se discuten de manera abierta, dándose por sobreentendidos, como pueden ser el argumento del envejecimiento de la población española como una razón para importar mano de obra (que a su vez envejecerá), o el de la supuesta resolución de los problemas de financiación de la Seguridad Social (que, a su vez, deberá costear las necesidades de los inmigrantes, hoy con una natalidad importante, mañana pensionistas), o la ilusión de que los problemas de acomodación entre las culturas se resuelven con unas pláticas entre clérigos cristianos y musulmanes, cada uno hablando con su sutileza habitual, y tantos otros más. Quizá, junto al deseo de silenciar los temas por unos motivos u otros, cabe ver en esta discreción del debate público un ejemplo de una tendencia general a marginar los temas que, por su complejidad, no se prestan a una polarización partidista de la opinión pública.

Sin embargo, hay que reconocer que, a la postre, y a través de una serie de argumentos sólo a medias expuestos y discutidos, ha habido una evolución, reflejada en la opinión, de las posiciones a favor de insistir en una inmigración *legal*. Aunque también cabe pensar que el reflejo se ha hecho a la inversa, y que probablemente la dirección de la causalidad ha ido de una opinión «algo preocupada» por una inmigración que pudiera parecer «fuera de control» (y ello pudiera tener efectos en la tranquilidad o la seguridad ciudadana) hacia la clase política.

La opinión pública, según las encuestas

La relación entre el encendido debate público puesto en escena por la clase política en torno a la elaboración de las leyes de extranjería del año 2000 y la preocupación de la opinión pública española por la inmigración queda patente en la evolución de las respuestas a los barómetros que el Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) realiza cada año al respecto (los más recientes, de febrero de 2001, junio de 2002, y mayo de 2003) (www.cis.es; para un análisis de los de 1991-2001, véase Pérez-Díaz, Álvarez-Miranda y González-Enríquez, 2001: 137-170).

En cada ocasión, el CIS pide a una amplia muestra de españoles que mencione los «tres problemas principales que existen actualmente en España». Tras haber ganado posiciones en el *ranking* de problemas hasta febrero de 2001 (tras la entrada en vigor de la ley reformada), en los últimos años la inmigración ha perdido terreno. En efecto, si bien en 1999 la presencia de extranjeros no figuraba entre las respuestas espontáneas dirigidas a identificar los problemas del país, en el 2001 merecía un tercer puesto (con un 31% de las menciones).

Pero los españoles parecieron tranquilizarse a medida que se normalizaba también el debate público al respecto. En junio de 2002 la inmigración mantuvo el tercer puesto, pero ahora con un 28% de las respuestas. Por último, en mayo de 2003 sólo un 15% de los entrevistados la incluyeron en su lista de los principales problemas públicos, situándola en quinto lugar, casi a la par con la vivienda (con un 16% de menciones), pero lejos de la inseguridad ciudadana (28%), el terrorismo (47%) y el desempleo (68%). Tal vez

esta reordenación de los problemas respondiera a la reciente campaña electoral para las elecciones municipales, como sugiere la importancia concedida a la vivienda y a la inseguridad ciudadana. Convendrá esperar al siguiente barómetro de opinión comparable con éstos para comprobar si, a pesar de los atentados de Madrid, se mantiene la tendencia de progresiva pérdida de relevancia de la inmigración en las preocupaciones de los españoles.

Aparte de las oscilaciones de la opinión que puedan deberse a la coyuntura política, aumentan de un modo sostenido o se mantienen desde mediados de los años noventa las respuestas que indican que los españoles perciben la inmigración como un flujo constante que conviene contener. Como resultado de esas tendencias, en mayo de 2003, un 88% de los españoles consideraba que los extranjeros en España eran ya demasiados (48%) o bastantes, pero no demasiados (40%); esto es, estimaban que el flujo de entradas había alcanzado ya un nivel al menos suficiente. A pesar de esa suficiencia, la gran mayoría (85%) esperaba que en los próximos años aumentase esa presencia (el 52% creía que aumentaría «mucho» y el 33% «algo») y consideraba que no convenía admitir sino a aquéllos que viniesen con un contrato de trabajo. Si bien esta percepción tan extendida entre los españoles puede resultar novedosa en comparación con los datos de encuesta de mediados de los años noventa, no sorprende en comparación con el clima de la opinión registrado en Francia y Alemania.

Aun cuando los españoles perciben la inmigración como un problema público importante, declaran, en general, actitudes bastante abiertas y generosas para con los inmigrantes: entienden que, al migrar, ejercen un derecho de la persona, calculan que los beneficios de su presencia son mayores que los costes para el país que los acoge (de modo que la inmigración resulta «más bien positiva»), y se muestran dispuestos a concederles derechos civiles y sociales muy amplios (Pérez-Díaz, Álvarez-Miranda y González-Enríquez, 2001: 145-158).

Pero la buena disposición de los españoles hacia los inmigrantes merece al menos dos matizaciones importantes. En primer lugar, las declaraciones de apertura de la propia mente ante los extranjeros van acompañadas de una atribución de actitudes más cerradas al resto de los españoles, lo

cual indica una situación compleja de ambivalencia o proyección que tiende a disimular la presencia de sentimientos menos altruistas que los declarados. En segundo lugar, los norteafricanos resultan ser los inmigrantes que menos simpatías merecen, de modo que tal vez esas actitudes abiertas, en general, se modulen en la opinión de un modo significativo según la procedencia de los extranjeros a quienes se refieran.

El contraste entre las actitudes que los españoles afirman de sí mismos y las que atribuyen a sus compatriotas resulta marcado en la encuesta más reciente, de mayo de 2003. Apenas un 1% de los entrevistados reconoce tratar a los inmigrantes con «desprecio» o «agresividad», pero un 12% cree que otros españoles lo hacen. Una minoría del 29% cree que los trata personalmente (de un modo más neutro pero también negativo) con «desconfianza» o «indiferencia», mientras que una mayoría del 57% atribuye estas disposiciones a otros. Por último, dos tercios de los entrevistados (66%) describen su propia actitud como de «amabilidad» y «normalidad (como si fueran españoles)», pero sólo un quinto (24%) describen así el talante ajeno. Surge así la pregunta de si no estaremos ante un fenómeno de «ambivalencia» (los españoles tienen a la vez actitudes benévolas y hostiles hacia los inmigrantes), o bien ante un fenómeno de «proyección» (los españoles tienen unos sentimientos hostiles que no se confiesan a sí mismos, y que «proyectan» a los demás como si fueran éstos los que los tuvieran, mientras que ellos conservan la ilusión de tenerlos benévolos), o bien ante alguna combinación de ambos fenómenos.

Puestos a cuantificar su simpatía hacia los ciudadanos de distintas regiones del mundo en una escala de 0 a 10, los españoles se resisten a elegir puntuaciones inferiores al 5, pero diferencian a unos de otros con bastante claridad. Los norteafricanos resultan ser los menos preferidos, con un 5,3 de puntuación media en mayo de 2003, por debajo del resto de los africanos (5,9), los europeos del Este (5,8) y los latinoamericanos (6,6), que nutren las otras comunidades inmigrantes numerosas en España.⁽¹⁾ Además, parece que

(1) Las encuestas realizadas por ASEP en los años noventa confirman que los marroquíes forman parte del grupo de inmigrantes que menos simpatías suscitan entre los españoles, aunque al incluir a los gitanos, éstos pasan a ocupar el último lugar. Entre 1991 y 2000, los «árabes y musulmanes» obtuvieron puntuaciones que oscilaban entre el 4,9 y el 5,8, similares por tanto a las registradas en las encuestas del CIS (Díez Nicolás y Ramírez Lafita, 2001: 149).

en los últimos años los entrevistados han rebajado en alrededor de un punto su evaluación de la propia simpatía hacia los magrebíes, ya que entre 1996 y 2000 rondaban el 6 y en 2002 y 2003 la ubican alrededor del 5.

Algo similar ocurre con las preguntas que tratan de medir los recelos de los españoles a la hora de tratarse personalmente con los marroquíes. Si bien los entrevistados se muestran mayoritariamente bien dispuestos a relacionarse con los inmigrantes como compañeros de trabajo, como vecinos, o como yernos y nueras, se declaran algo más reticentes cuando se trata de marroquíes, y en los últimos años parecen haber agudizado esas reticencias (o haber tenido menos empacho a la hora de declararlas).

En febrero de 2001, un 82% de los entrevistados afirmaron que no les preocuparía nada tener marroquíes como compañeros de trabajo, pero son algunos más quienes aceptarían sin recelos colegas del resto de África (84%), de Europa Oriental o de América Latina (87% en ambos casos). Si bien a más de tres cuartas partes (77%) no les preocuparía nada tener vecinos marroquíes, el 80% mantendría relaciones de vecindad con negros africanos y el 84% con europeos del este y latinoamericanos. Más exigente resulta la relación cuando se trata de pasar a formar parte de la familia: aunque son todavía una mayoría (53%) quienes afirman que no les importaría nada que un hijo o una hija se casara con un marroquí, son muchos menos que quienes están dispuestos a tener compañeros de trabajo o vecinos de esta nacionalidad. Las diferencias por origen étnico se ensanchan en este supuesto, ya que un 57% aceptarían yernos o nueras del África negra, un 68% de Europa Oriental y un 69% de América Latina.

La disposición de los españoles a tratarse con inmigrantes mejoró durante la primera mitad de los años noventa, si nos atenemos a los resultados de estas preguntas, pero esta tendencia se quebró alrededor de 1996, tanto para los marroquíes como para el resto de los extranjeros. Entre 1991 y 1996 los porcentajes de quienes negaban que les importase en absoluto tener relaciones laborales, vecinales o familiares con marroquíes aumentaron en unos 20 puntos. Pero entre 1996 y 2003 las encuestas registran un 9% menos de españoles potencialmente bien dispuestos como suegros de marroquíes, y un 6% menos como vecinos y compañeros de trabajo.

La opinión pública, expresada en discusiones de grupo

Todas estas respuestas a las preguntas de encuesta no son el resultado de un exceso de especulación o reflexividad, y prueba de ello es el tipo de actitudes que surgen cuando se sale del formato de las preguntas descontextualizadas en una encuesta y se entra en el terreno de un grupo de discusión en barrios donde los inmigrantes «están cerca», y donde quienes participan en la conversación tienen amplia oportunidad para manifestar sus sentimientos en su propio lenguaje. En este caso, lo que observamos es una actitud de gran desconfianza hacia los inmigrantes, reforzada en sus modos de expresión por el calor de la discusión entre vecinos que viven el problema tan de cerca que quizá pueden ofuscarse y no comprenderlo del todo.

Mediante observación de la opinión a través de grupos de discusión se pone de manifiesto que el rechazo específico de los marroquíes, en barrios como los de El Raval en Barcelona, Lavapiés en Madrid, Juan XXIII en Alicante, o en Mataró, es importante (Pérez-Díaz, Álvarez-Miranda y González-Enríquez, 2001: 171- 219). Tiene que ver con la sensación difusa que tienen los vecinos españoles de haber perdido el control del barrio, la extrañeza ante costumbres ajenas, la crítica moral del modo de tratar a las mujeres musulmanas, el sentimiento un poco sorprendido de ser vistos, a su vez, con hostilidad por esos inmigrantes, la sensación de desconcierto y de impotencia ante este estado de cosas, y la irritación de haber sido dejados solos con su problema, puesto que su desconfianza hacia las autoridades públicas, hacia lo que hagan (en contraste con lo que digan), se ha ido acrecentando.

Compartir los espacios del barrio con vecinos nuevos y numerosos venidos de otros países no les resulta fácil a los participantes en los grupos de discusión. Por un lado se refieren a la escasez en el trato, en las zonas comunes de los inmuebles, en las plazas y los parques infantiles, en los institutos, en los centros médicos; un trato reducido a menudo al saludo, del que algunos culpan al carácter de los extranjeros que les empuja a encerrarse en su grupo y cuya carga otros reparten entre formas de «racismo» autóctonas e inmigradas. Por otro lado, albergan sentimientos de pérdida respecto del pasado, cuando la composición del barrio era homogénea y las

normas de uso del espacio estaban claramente establecidas; con la llegada de los inmigrantes, se sienten observados al pasar por determinadas calles y plazas donde ahora ellos se reúnen, a veces incómodos al celebrar sus fiestas locales tradicionales e inseguros cuando transitan por el barrio de noche; también empobrecidos por la desvalorización de sus propiedades inmobiliarias, abandonados por los jóvenes que ya no desean vivir allí y, en el extremo, invadidos en su territorio.

Pero la irritación expresada en los grupos de discusión por la presencia de los inmigrantes tiene un componente más complejo de extrañeza ante las costumbres ajenas. Las lenguas extranjeras, las prácticas culinarias y los olores que desprenden, los modos de vestir, los hábitos de higiene, el culto religioso cotidiano, los entretenimientos colectivos y los ruidos que generan: todo puede llegar a molestar a los vecinos. En algunos aspectos, el disgusto en la percepción de la alteridad se justifica por la interrupción que pueda significar de la tranquilidad, el sueño o las costumbres que los españoles dan por supuestas hasta que contrastan con los hábitos ajenos; en otros aspectos, como el de la lengua por ejemplo, representa una negación de la identidad del otro en sí misma.

Los españoles que se prestaron a participar en los grupos de discusión entendían que las molestias producidas por los inmigrantes tenían mucho que ver con el hacinamiento de los hombres y las familias recién llegadas en pisos de un tamaño escaso para su número. Los roces en la convivencia se derivan a menudo de lo que perciben como un problema de densidad, de concentración de los extranjeros en algunos bloques y algunos barrios, lo que multiplica la incomodidad y la sensación de cambio brusco de los vecinos más antiguos. Con especial desazón se vive la condensación de los extranjeros en un número reducido de centros educativos que, reforzada por el subsiguiente abandono de la escuela por parte de los niños españoles, exige a los profesores una atención a los niños inmigrantes que los padres de los alumnos locales consideran desproporcionada. Por estos motivos, los vecinos de los barrios con elevada presencia de inmigrantes que pudimos entrevistar en grupo compartían un sentimiento de injusticia distributiva, de que, a fin de cuentas, la inmigración venía a reforzar otras for-

mas de desigualdad social que colocaban a su barrio en una posición de inferioridad respecto de otras zonas de la ciudad.

En toda esta descripción que los vecinos españoles se construyen de la transformación de sus barrios con la llegada de numerosos inmigrantes, los marroquíes ocupan un lugar central. Los marroquíes aparecen en la discusión como sujetos de las molestias más graves, y objetos de las percepciones de distancia cultural más extensas.

Las quejas sobre el incremento de la delincuencia menor en las calles resultan frecuentes y se centran claramente en los jóvenes marroquíes, a quienes se acusa de una actitud prepotente y amenazante derivada de su sensación de impunidad. El robo por tirón de los bolsos y las joyas que las mujeres mayores puedan portar y el tráfico de drogas aparecen como las faltas más atribuidas a los magrebíes. Carecen de justificación, en opinión de los vecinos reunidos para la discusión, estos delitos, puesto que los ingresos así obtenidos se dedican finalmente a consumos innecesarios y ostentosos; no se trata, pues, de una solución de supervivencia. Las víctimas se sienten impotentes, además, porque creen que la policía no puede retener en prisión ni devolver a sus países a muchos de estos delincuentes, por tratarse de menores de edad y de pequeños delitos.

Curiosamente, los marroquíes son también los extranjeros ubicados a mayor distancia cultural en los grupos de discusión, principalmente por su religión musulmana. La conversación arrojó un rechazo compartido a la religiosidad intensa que se atribuye a los musulmanes, porque se considera que afecta demasiado a su vida cotidiana y dificulta su integración en la sociedad española (y, en el extremo, les confiere un carácter amenazante y agresivo). La frecuencia de las prácticas religiosas cotidianas es juzgada como un obstáculo a la convivencia, y las exigencias del ramadán son mencionadas como ejemplo máximo de los problemas de integración de los musulmanes (porque les torna temporalmente en trabajadores debilitados durante el día, y vecinos ruidosos durante la noche). La religión aparece también como principal factor de subordinación de las mujeres, en una relación tan desigual con los hombres que ofende a sus vecinas españolas. Éstas condenan la falta de libertad que ven en la vida diaria de las mujeres marro-

quies, su modo de vestir tan engorroso, especialmente en verano y el doble rasero con que los hombres se permiten, según ellas, encerrar a sus esposas en casa, al tiempo que acosan a las españolas en la calle. En el calor de la discusión, arrecian las reprobaciones a los inmigrantes marroquíes, excepto en un aspecto: el del trabajo realizado en España.

En definitiva, si bien los españoles expresan opiniones optimistas respecto de los inmigrantes cuando se les plantean preguntas generales, contamos ya con algunos indicios de que se aproximan al clima de opinión reticente ante la inmigración (en particular la musulmana) descrito en los anteriores capítulos sobre las actitudes de los franceses y los alemanes. Las tendencias de algunas preguntas de encuesta, relativas a tratos directos con los marroquíes, muestran un incremento en las reticencias, o al menos, una mayor disposición a expresar esas reticencias; y estas tendencias conviene colocarlas en el marco de una percepción mayoritaria de que el flujo de inmigrantes ha alcanzado ya un nivel suficiente o más que suficiente en España. Por su parte, las discusiones en grupo convocadas en barrios con alta densidad de vecinos extranjeros generaron claras expresiones de desconfianza y sentimientos de pérdida o privación por su llegada, otra vez, con especial referencia a los marroquíes como grupo que viene a complicar la convivencia en el barrio.

10.3. La lectura de algunos estudiosos españoles de los problemas de convivencia cultural

Quienes contestan a unas preguntas en una encuesta suelen sentirse lejos de los problemas sobre los que se les interroga, aun cuando estén dispuestos a dar opiniones que parecen definitivas sobre temas en los que apenas se han parado a pensar. Los que participan en una discusión de grupo y proceden de un barrio con muchos inmigrantes, en cambio, se sienten muy cerca; incluso tanto que tal vez corran el riesgo de mezclar cuestiones esenciales y accidentales, o de centrar su atención sólo en algunos temas. Los políticos alternan entre la atención que conceden a un tema en el momento de las elecciones o en tiempos de crisis (cuando «ha ocurrido algo»), y el descuido del problema el resto del tiempo debido a «sus muchas ocupacio-

nes». Los periodistas suelen dedicar al tema la misma atención intermitente que dedican a todos los temas de este mundo, sin lo cual, por otra parte, difícilmente podrían sobrevivir.

Los estudiosos, por su lado, dedicados a sus libros y a una mezcla de vida académica y de observación de la realidad circundante, y con grados diversos de compromiso moral y cívico con sus circunstancias, hacen (hacemos) lo que pueden (podemos), dentro de esos límites, para introducir alguna distancia y para ver los muchos ángulos de problemas que otros abordan de manera quizá unilateral, aunque probablemente con mayor familiaridad práctica.

Esto dicho, hay algunos temas de fondo importantes, como los de la religión y la condición de la mujer, que los políticos apenas tratan y el público percibe de manera confusa, y a cuyo esclarecimiento los académicos españoles han hecho algunas contribuciones muy sugerentes. El interés mostrado en varios estudios recientes por la práctica del islam y la subordinación de la mujer indican una preocupación compartida por estas cuestiones. Nuestro resumen de estas contribuciones contiene sesgos y añadidos, y refleja una cierta distancia por nuestra parte. Los añadidos son simples comentarios o prolongaciones al discurso general. La distancia refleja, quizá, una diferencia de sensibilidad ante el tema: la orientación general entre los estudiosos (lo que no excluye, por supuesto, excepciones) parece sugerir que se trata de problemas importantes, pero que permiten una convivencia relativamente fácil; nuestra impresión es, en cambio, que esa convivencia no puede (ni debe) ser muy fácil si las comunidades en cuestión deciden mantener y ser estrictamente fieles a sus señas de identidad.

Sobre la práctica del islam

Los marroquíes que emigran a España se trasladan a una sociedad que ha llegado muy lejos en el proceso de secularización y de privatización de la religión. Esto, en principio, favorece el pluralismo religioso, de modo que las creencias y las prácticas musulmanas puedan florecer aquí sin excesivas cortapisas, pero, por otro lado, muchos observadores imaginan que

esta experiencia puede resultar desconcertante, y tal vez decepcionante, a algunos creyentes acostumbrados a una religión que no separa lo público y lo privado. Este choque puede reforzar la sensación de extrañeza o de rechazo hacia una sociedad, como la española, en la que, según ellos, la experiencia religiosa suele permanecer más bien escondida en espacios y momentos muy concretos, en la que el pluralismo de comportamientos morales está cada vez más extendido, y en la que las leyes carecen de un apoyo por así decirlo «trascendente».

Más en particular, este choque puede hacerse vívido cada día por los problemas de compatibilidad entre las exigencias de la práctica del islam y la vida cotidiana en España: los cinco rezos diarios se ven obstaculizados por los horarios laborales; las prohibiciones alimentarias impiden participar de los modos de ocio más habituales entre los españoles, en que siempre está presente el alcohol y a menudo la carne de cerdo; el ayuno del ramadán se convierte en una prueba aún más dura cuando el calendario laboral no lo contempla.

En general, los observadores suelen creer que, en conjunto, las dificultades de incorporación que los marroquíes puedan encontrar en la sociedad española relacionadas con la religión no pueden definirse como de conflicto entre dos religiones, sino, más bien, entre una sociedad bastante secularizada y una comprensión religiosa de la vida en sociedad. En esto, tal vez, estos observadores (que suelen ser ellos mismos parte de un medio secularizado, en el que la religión desempeña un papel relativamente menor) pueden no darse cuenta de la complejidad de su objeto de observación y la diversidad de los niveles tanto de conflicto como de posibilidad de entendimiento. En realidad, la religión musulmana no es mera trascendencia o mero cumplimiento de obligaciones rituales. Tampoco su diferencia específica, respecto a una religión como la cristiana (de hoy) por ejemplo, se reduce a negar la separación entre el espacio político y religioso. Además, es una religión que afecta íntegramente a la forma de vida y, en este sentido, plantea problemas de desigualdad de géneros que son sumamente difíciles de acomodar a las costumbres de las sociedades occidentales de estos últimos tiempos. Pero justamente, como

veremos más adelante, estos estudiosos están concediendo cada vez más atención a este tema.

En todo caso, el islam como factor de identidad está siempre presente en los estudios realizados mediante encuestas, entrevistas en profundidad y grupos de discusión por los sociólogos y antropólogos españoles. La comunidad de los musulmanes constituye el principal grupo de referencia para los inmigrantes marroquíes en España, más fuerte al parecer que la identidad nacional (a pesar de los sentimientos de superioridad que puedan albergar los marroquíes al compararse con otros pueblos magrebíes, como el argelino, o africanos «negros» igualmente islamizados) (Ramírez Goicoechea, 1996: 74-79). Ser musulmán o incluso ser «un buen musulmán», o tener el proyecto de serlo en el futuro, son marcas de identidad extendidas, independientemente de que la persona se considere muy o poco religiosa. En los planes de educación de los hijos se registra un énfasis en perpetuar ese orgullo y esa pertenencia. Entre los marroquíes que viven en España, las ambiciones educativas para la nueva generación combinan el deseo de obtener una educación formal en la escuela española (con más idiomas, más conocimientos, más atención y métodos pedagógicos menos autoritarios) con el esfuerzo por ofrecer una educación en casa para hacer «buenos musulmanes», al menos en los hábitos de comportamiento, y después que ellos decidan su grado de compromiso religioso. La perpetuación de los rasgos de identidad social en las familias marroquíes parece centrarse en el islam y en la lengua de origen, más que en el apego nacional (véase, entre otros, Colectivo Ioé, 1995: 198-199, 212-213; Aparicio, 1998: 84; Domingo, Clapés y Prats, 1995: 74-87; Ramírez Goicoechea, 1996: 91-97).

En cuanto a las prácticas concretas, el ayuno durante el mes de ramadán constituye el corazón de la conservación del islam en España. Parece que se practica extensamente (aunque carecemos de datos fehacientes al respecto) y que ofrece la ocasión más importante de celebración colectiva y renovación de los sentimientos de comunidad. Aunque se han recogido testimonios de marroquíes que echan de menos el ambiente festivo que rodea al ramadán en Marruecos, y a la familia extensa para dar

profundidad y colorido a la celebración, también se ha descrito aquí como el momento propicio para reanudar los lazos de amistad, parentesco y vecindad, de imaginar la comunidad de los creyentes a nivel local y mundial, de arreglar rencillas, de ayudar a los pobres, de reunir a la familia, de regalar a los niños, de llenar la mezquita (Tarrés, 1999). Tampoco parecen infrecuentes los rezos diarios, que se intentan adaptar a los horarios de trabajo, acumulándolos antes y después de la jornada. Las carnicerías *halal* y los locales de culto van haciendo aparición en poblaciones con comunidades marroquíes densas. Gracias a una cierta flexibilidad en la aplicación de las normas sobre las prácticas y el culto, y a su aplazamiento en el tiempo, muchos marroquíes que viven y trabajan en España pueden sentirse relativamente a gusto como musulmanes practicantes, pero no cabe menospreciar las contradicciones entre las exigencias de la práctica islámica y el modo de vida español, que apenas deja tiempo ni espacio para cumplirlas.

Cabe esperar que estas contradicciones entre la práctica del islam y el modo de vida más secularizado de los españoles vayan cobrando visibilidad en los debates públicos, como ha ocurrido en otros países, en torno a asuntos concretos como la salubridad en la matanza del cordero, los descansos para rezar o romper el ayuno en los lugares de trabajo, o incluso la presencia de símbolos religiosos en las escuelas. Más en general, todavía no se ha discutido abiertamente en España sobre el modo de articulación del culto islámico en un estado laico que concede, no obstante, especial reconocimiento a la iglesia católica, y las decisiones tomadas hasta el momento al respecto han pasado más bien desapercibidas a los periodistas y la opinión pública. En la medida en que la comunidad marroquí en España, y musulmana, en general, vaya cobrando densidad en algunos municipios, cabe esperar que se refuercen la práctica y el culto religioso, así como el control social sobre la observancia de las normas islámicas por parte de sus miembros, lo cual tenderá a conceder visibilidad a esta cuestión de la incorporación de los musulmanes como tales en la sociedad española.

El islam patriarcal y cotidiano: la situación de las mujeres

Un aspecto especialmente problemático para la incorporación de los inmigrantes marroquíes en la sociedad española es el que se refiere a la posición social de la mujer. Aquí cabría distinguir el efecto de dos complejos culturales que, aunque se interpenetran y se complementan, son analíticamente distintos: por una parte, la cultura del islam entendida a partir estrictamente de los textos sagrados y la tradición; por otra, la cultura de las sociedades árabes o arabizadas del norte de África, con su sistema patrilineal de parentesco y su código del honor, y sus múltiples variedades locales.

En general, se piensa que la migración suele significar para las mujeres marroquíes una modificación de su posición en la familia. Esta institución se ve así afectada para garantizar su honor, esto es, el honor de la mujer y de la familia, controlando sus comportamientos en un espacio potencialmente muy amplio, puesto que en todos los ámbitos, y sobre todo en los ámbitos que no pertenecen al espacio doméstico, pueden plantearse amenazas al pudor o al respeto entre hombres y mujeres. Esta reducción de la capacidad de control familiar ocurre en un contexto en que aumenta el riesgo de transgresión de las normas culturales que rigen el comportamiento de las mujeres, porque incentiva que éstas se incorporen al mercado laboral, que salgan a los espacios públicos a hacer recados y gestiones múltiples, que se vistan al estilo occidental y que participen de los modos de cortejo, noviazgo o incluso matrimonio de (y con) los españoles.

El peso de la posición familiar en la definición de la identidad social de las mujeres resulta notablemente más marcado en Marruecos que en España. Varían las expectativas sobre el comportamiento de las mujeres según su vinculación al hombre, de modo que el estado civil resulta ser una variable clave cuando se trata de entender las opciones de las inmigrantes marroquíes en España.

En primer lugar, las mujeres casadas, la mayoría de las cuales inmigran a España por reunificación familiar con sus esposos, cuya llegada puede contar ya con una cierta antigüedad, conservan una posición en la división del trabajo y la estructura familiar parecida a la que tenían en el país

de origen. La salida de la familia extensa patrilineal, para formar una familia nuclear en España, significa un «cara a cara» entre marido y mujer que transforma las relaciones en la pareja y puede contribuir a reforzar la autonomía de la mujer en el país de destino, pero también su sensación de soledad y aislamiento.

En segundo lugar, las mujeres solteras pueden encontrarse en situaciones bien distintas dependiendo de si ocupan el lugar de hijas, porque han venido por reunificación familiar o han nacido en España, o son ellas mismas las que han emigrado en solitario. En el primer caso, se trata de niñas y jóvenes que se educan ya en la tensión entre dos formas de entender el papel social de las mujeres, la de sus familias y sus entornos escolares; tensiones que pueden intensificarse en el momento de iniciar el cortejo con hombres jóvenes. Las solteras que emigran solas se desgajan del sistema de protección y control por parte del padre (y los hermanos), y todos ellos suelen justificar el voto de confianza que esto implica respecto de la honra de la hija en términos de necesidad económica. En este caso, la vinculación a través de contactos, visitas y, sobre todo, remesas con la familia en Marruecos contribuye a justificar la relajación del control del padre y los hermanos sobre su comportamiento; mientras tanto, la comunidad marroquí en España puede ofrecer medios para reconstruir una red de apoyo y control que sustituya, al menos parcialmente, a la familia, mediante relaciones de parentesco, origen geográfico o vecindad en España.

En tercer lugar, las mujeres viudas o divorciadas abandonan primero su familia política al enviudar, al ser repudiadas o al pedir el marido el divorcio, y, en un segundo paso, se alejan de su familia de origen, cuya responsabilidad sobre la honra de la hija se redujo ya al contraer el primer matrimonio. Aunque un segundo matrimonio sería lo más deseable, la relativa estigmatización de la mujer divorciada en Marruecos incentiva su emigración. Como en el caso de las solteras, las inmigrantes marroquíes separadas pueden reubicarse en una red cuasi-familiar en el seno de la comunidad marroquí, o incluso en las familias españolas para las cuales trabajan como internas (Actis, 1995; Losada, 1995; Ramírez, 1995 y 1998; Aparicio, 1998).

Emigrar a España y vivir en España implica para las mujeres marroquíes enfrentarse a una serie de incentivos muy importantes para transgredir o circunvalar las normas culturales marroquíes en cuanto a su papel en la sociedad, o al menos aplazarlas en el tiempo (hasta haber ahorrado, haberse casado, haber regresado, etc.) y en el espacio (hasta volver a Marruecos de vacaciones o para quedarse a vivir). La propia emigración es vivida en muchos casos como una transgresión que exige justificación, un abandono del puesto asignado en la familia de origen o de destino, pero también lo es el hecho de aceptar un trabajo extradoméstico, de salir sola a la calle y, mucho más, de participar de las costumbres españolas de «salir» y «salir con alguien». Las mujeres marroquíes que viven en España deben encontrar el modo de vivir con conflictos más o menos explícitos, más o menos graves, entre su tradición cultural y el contexto europeo en el que los roles de género están menos diferenciados y el control de su cumplimiento menos institucionalizado. Esta tradición cultural está compuesta de múltiples elementos, como todas, y aunque en ella el islam ocupa un lugar central, no conviene concederle todo el peso a la religión únicamente. También hay que tener en cuenta cómo se han interpretado las normas de esta religión en una sociedad patriarcal; no se trata, pues, sólo del código normativo coránico, sino también de los usos y costumbres de la sociedad marroquí.

Tampoco conviene olvidar que esta tradición cultural está sujeta a un proceso de cambio profundo entre algunos grupos de la población marroquí, en paralelo a los procesos de modernización económica, urbanización, escolarización, extensión de los medios de comunicación, etc. que han afectado a una sociedad en transición. En este contexto de transformación social, la emigración no debe entenderse como el único momento de cambio, sino como un paso más que viene a acentuar o acelerar transformaciones culturales que ya se daban en Marruecos, sobre todo, en las ciudades, en las clases sociales más acomodadas y más educadas, y entre las mujeres que ya se habían alejado de algún modo de la norma (por ejemplo, retrasando su matrimonio, accediendo a una educación larga o rechazando pretendientes).

La emigración, en muchos casos, significa una inversión, o un nuevo reparto, de los papeles familiares. Cuando la mujer emigra en solitario, asu-

me una responsabilidad de sustentadora económica de su familia que se suele justificar por una situación extraordinaria y de necesidad en casa, para no dejar a los varones en el mal papel de ser incapaces de mantener a las mujeres (Ramírez, 1998: 118). Cuando emigra en familia, como vimos, asume una mayor responsabilidad como cuidadora porque pasa a carecer del apoyo de suegra, cuñadas, tías, primas, etc. en la educación de los hijos, a menudo numerosos; si se incorpora al trabajo, tiende a desdibujar la diferencia en los roles entre marido y mujer, que, por otro lado, ya habían sufrido por la necesidad del esposo que, antes de la reagrupación familiar, había vivido sólo o con otros hombres, de cuidar de sí mismo en cuanto a las tareas domésticas.

Aunque cada vez son más las mujeres que trabajan fuera de casa en Marruecos, el trabajo extradoméstico de la mujer conserva un carácter transgresor para muchos marroquíes (como ocurre para muchos europeos cuando las mujeres tienen hijos pequeños, por otro lado, según las encuestas recientes). Están en juego el honor del hombre tanto como el de la mujer: un buen padre puede hacer el esfuerzo de evitar el trabajo de sus hijas mientras esperan al matrimonio porque el riesgo que el empleo fuera de casa puede significar para la honra de éstas es un coste que supera los beneficios económicos del trabajo; un buen marido debe evitar que su mujer salga a trabajar porque, entonces, descuida su propio cuidado, el de sus hijos y su casa (Aparicio, 1998: 58, 66).

Pero este tipo de razonamiento (que tampoco resulta tan ajeno a los españoles) queda en suspenso, al menos temporal y parcialmente, en el caso de las mujeres emigrantes. En este caso se tiende a justificar el trabajo de la mujer como un esfuerzo familiar cuyo objetivo es mantener a la familia (en Marruecos o en España, de origen o de destino) cuando pasa por una circunstancia extraordinaria de necesidad (enfermedad del varón sustentador, por ejemplo, o cargas familiares, desempleo, un proyecto de retorno, etc.). Según Ramírez, «la emigración es una especie de dispensa para las mujeres que han de trabajar fuera de casa», especialmente importante cuando la mayor parte de las marroquíes que trabajan en España son obreras o ayuda doméstica. El trabajo en las fábricas, que en algunas partes de Marruecos puede ser concebido como impropio de mujeres, está justificado como colocación aquí. El trabajo doméstico, que allí es propio únicamente de las

mujeres de clase social muy baja, y que se identifica con la suciedad y la indignidad, resulta aceptable en el país de emigración, incluso para las esposas de emigrantes que cobran salarios muy superiores a lo común en su país (Ramírez, 1995: 150).

También resulta problemática la compatibilidad entre la tradición cultural marroquí y las costumbres españolas en cuanto al cortejo entre hombres y mujeres. Las mujeres españolas acostumbran a «salir» con amigas y amigos de noche, fumar, beber, bailar, hablar alto y descubrir piernas y brazos, todo lo cual puede chocar con la idea del decoro marroquí. Más chocante aún puede resultar la costumbre de «salir con» un joven varón a solas (o con varios sucesivos), de noche, en condiciones de cierta intimidad o exhibiendo su atracción mutua en público. El «salir» y el «salir con» que constituye una parte sustancial de la cultura juvenil española puede plantear a las jóvenes marroquíes conflictos muy notables, interiores y familiares, tanto si sus padres viven en España como si viven en Marruecos.

Por último, la tradición cultural en cuanto a las relaciones entre hombres y mujeres puede tener un efecto muy pernicioso para la incorporación de los inmigrantes marroquíes en la sociedad española en lo que se refiere a los matrimonios mixtos, que suelen considerarse uno de los medios más valiosos de asimilación de las poblaciones autóctona y extranjera. Las normas que prohíben el matrimonio de las mujeres con un hombre no musulmán⁽²⁾ contribuyen a frenar el proceso por el cual ambos grupos se entremezclan, gracias también a la supervivencia de la costumbre de la intervención de los padres en los pactos matrimoniales. Entre los numerosos marroquíes entrevistados por Eugenia Ramírez Goicoechea, la preferencia por el matrimonio endogámico resulta muy extendida, incluso entre los más jóvenes, socializados al menos parcialmente en España, y entre quienes están dispuestos a formar pareja con españoles en términos experimentales y no matrimoniales (1996: 39-48).

(2) Esta prohibición está referida especialmente a las mujeres porque, puesto que la familia es patrilineal, se supone que sus hijos se van a incorporar a la familia del padre y por tanto se van a perder para la comunidad musulmana. Si el hombre se casa con una española, se considera más probable que ella se convierta y, en cualquier caso, los hijos se sumarán al linaje de él.

10.4. Los inmigrantes marroquíes ante su propia experiencia: análisis de dos grupos de discusión

Consideraciones previas

Conocer las experiencias de los inmigrantes en países de acogida que, como España, tienen todavía escasa tradición de inmigración no resulta fácil, toda vez que la primera fase de investigaciones sobre este tema suele centrarse en las cuestiones que plantea el fenómeno inmigratorio desde la perspectiva de los países receptores, y no desde la de los inmigrantes. Ante la escasez de información acerca de las opiniones y actitudes de los propios inmigrantes marroquíes respecto a las circunstancias en las que se desenvuelve su vida en España, hemos reunido a sendos grupos de discusión de hombres y mujeres procedentes de distintas poblaciones de Marruecos, de edades comprendidas entre los 21 y los 45 años, residentes en la provincia de Madrid, y con períodos de estancia en nuestro país de distinta duración.⁽³⁾

No ha sido nuestro propósito obtener información generalizable al conjunto del colectivo de inmigrantes marroquíes en España. Las características propias del método cualitativo por el que hemos optado en esta investigación impiden la consecución de semejante objetivo. Pero, además, somos conscientes de que los hombres y mujeres que han participado en los grupos de discusión reúnen rasgos específicos y determinantes de su situación social en España, fundamentalmente haber elegido Madrid para establecer su residencia y poseer un conocimiento del castellano que les permite mantener una conversación fluida en este idioma.

Por una parte, los inmigrantes marroquíes que fijan su residencia en Madrid no buscan trabajos en el sector primario. Resulta por ello poco probable que procedan de zonas rurales de Marruecos, especialmente azotadas

(3) Los participantes de un grupo fueron siete hombres, y el otro estuvo compuesto de seis mujeres. Todos ellos tenían edades comprendidas entre 21 y 45 años, y todos eran residentes en Madrid, adonde las mujeres habían llegado a lo largo de los últimos treinta años, y los hombres, en los últimos diez años. El grupo de las mujeres se componía de cuatro casadas, una separada y una soltera; y de cuatro trabajadoras y dos amas de casa. Todas ellas procedían del norte de Marruecos. El grupo de los hombres estaba formado por seis solteros y un casado; y por seis trabajadores y un estudiante. Tres de ellos procedían de Rabat y Casablanca, y cuatro del norte de Marruecos. Las reuniones tuvieron lugar en junio de 2003. Más información sobre la composición de los grupos puede encontrarse en el apéndice metodológico.

por el desempleo y en las que, presumiblemente, la fuerza de factores de expulsión (*push factors*) es mayor. Dentro del conjunto de inmigrantes marroquíes en España, los que se han prestado a participar en nuestros grupos de discusión representan, pues, a un sector de la población marroquí predominantemente urbano, más familiarizado con los bienes y servicios propios de las grandes ciudades y más exigente en la búsqueda de empleo y vivienda.

Por otra parte, es de suponer que, precisamente por hablar correctamente nuestro idioma, estos inmigrantes encuentran en menor medida esas dificultades que habitualmente englobamos bajo la denominación de «problemas de integración». Tal vez, no obstante, su competencia lingüística agudiza su sensibilidad hacia los problemas implícitos en la convivencia o intensifica su frustración por desempeñar trabajos para los que se perciben sobrecualificados. En cualquier caso, su condición de hablantes competentes del castellano les convierte en el sector de los inmigrantes marroquíes con voz y, por tanto, con mayor capacidad para expresar sentimientos y para articular argumentos, explicaciones, discursos de justificación, demandas y reivindicaciones. Su potencial de impacto público justifica el interés de averiguar qué les ilusiona y les preocupa, cómo piensan y sienten, qué les molesta y qué les agrada de su situación actual.

Así pues, sin olvidar las limitaciones mencionadas implícitas en el método y en la selección de los participantes, las intervenciones orales que, en dos conversaciones distendidas de aproximadamente dos horas de duración cada una, han realizado estos y estas inmigrantes marroquíes nos han proporcionado claves interpretativas valiosas no sólo sobre determinados contenidos, sino también sobre formas de presentación personal y relación interpersonal. A través de estos argumentos y gestos nos hemos aproximado a un mundo de experiencias personales presentes y pasadas y de proyectos futuros en el que, como en todos los discursos con carga emocional, no faltan las exageraciones ni los tópicos, pero tampoco los argumentos que permiten armar un discurso consistente; un mundo que los inmigrantes desean dar a conocer a quienes quieren escucharles, siquiera sea por saberse por una vez oídos en

nuestro país, por atraer positivamente la atención de ciudadanos españoles y sentirse protagonistas de un acontecimiento importante para nosotros.

Primero: el discurso de los hombres

El discurso de estos inmigrantes, hombres y mujeres, es relativamente homogéneo, pero no del todo. Hay una diferencia significativa en muchos matices, así como también en las actitudes de fondo. Transcribiremos y comentaremos, en primer lugar, las observaciones de los hombres (que reflejan su propio sentir y, probablemente, en gran medida, el del grupo en su conjunto), con alguna referencia marginal a la opinión de las mujeres. Después, en la siguiente sección, como contrapunto, haremos referencia al matiz diferenciador del discurso femenino.

Las motivaciones de la inmigración: «aquí hay un poco más de bienestar que en Marruecos»

El desarrollo de la economía marroquí y de su sistema de relaciones laborales da lugar a unas coordenadas escasamente atractivas para al menos una parte de aquellos sectores de la población autóctona que tienen el afán de prosperar, de mejorar sus condiciones materiales de vida. En efecto, desde la perspectiva de los participantes en nuestros grupos de discusión, Marruecos es un país en el que escasean las oportunidades de movilidad social; un país en el que faltan las perspectivas que permitan razonablemente imaginar un porvenir personal más feliz.

Un sector privado carente de suficiente dinamismo para generar crecimiento económico sostenido, un estado que ayuda poco a las pequeñas y medianas empresas, y una tradición empresarial conservadora, poco dispuesta a arriesgar e innovar: éstos son algunos de los principales factores sobre los que descansa esa desconfianza que albergan muchos marroquíes en la posibilidad de prosperar quedándose en su país. El sector privado de la economía ofrece, a quienes logran encontrar en él trabajo, sueldos con los que mantener un nivel de vida digno, un presente sin grandes penalidades. Pero, por lo general, estos salarios cubren las necesidades diarias de vivienda, alimentación y

transporte, y apenas llegan para adquirir algunos bienes de consumo duradero asociados a la calidad de vida, como, por ejemplo, coches nuevos, electrodomésticos destinados al ocio, o incluso viviendas en propiedad.

Cabe observar, que, por su parte, las mujeres insisten en estos mismos temas. «Ahí (en Marruecos) ganas para comer, no ganas para viajar ni para hacerte una casa», afirma una joven marroquí en tono melancólico (Suad). Y, sobre todo, el trabajo en el sector privado no garantiza estabilidad: «la mayoría no tiene contrato, ni seguridad social, ni nada cubierto», apostilla la misma joven. Los derechos sociales están tan escasamente desarrollados que perder el trabajo implica un riesgo muy elevado.

Estas circunstancias aumentan necesariamente el atractivo del estado en tanto empleador: «todo el mundo que trabaja y tiene un título quiere trabajar en el gobierno, en la administración, todos, es la única esperanza que hay» (Hamid). Además de brindar estabilidad, los empleos estatales abren perspectivas de ejercer un tipo de poder muy codiciado, el de crear clientelas ayudando a personas más o menos próximas a conseguir determinados objetivos, desde los documentos necesarios para abrir un negocio o salir de viaje, hasta una colocación.

Los empleados del estado se convierten así en referentes en sus grupos primarios, porque de su intervención depende a menudo la resolución de problemas importantes para los particulares. En este «país administrativo», como lo califica uno de los participantes en el grupo de discusión masculino, acceder a un empleo público no es sencillo: «los que tienen suerte se colocan, los que tienen dinero, por familiares». A esta afirmación subyace una crítica sobre el modo de funcionar de ese aparato administrativo; en definitiva, por «enchufes». En Marruecos, ello equivale a «pagar o tener cierto apellido» (Mohammed); y lo que diferencia el enchufe en España y en Marruecos es precisamente que en los dos intervienen las conexiones personales, pero en Marruecos, además, se paga: «en Marruecos no, no es conocer, es que estás dispuesto a pagar» (Said).

En todo caso, de una forma u otra, el «enchufe» es esencial para resolver los problemas. O como otro participante dice expresivamente, suscitando las risas de asentimiento del resto de sus compañeros: «Enchu-

fe en Marruecos es enchufar para tener luz, si no, te quedas en la sombra...» (Hamid). En una sociedad en la que, sin contactos, no ‘sales de la sombra’, la emigración representa una vía para alcanzar ese perfil social que crea un espacio de luz, y le distingue a uno del prójimo.

La imagen prometedora del país de destino

La decisión de emigrar viene precedida de la construcción de una imagen determinada sobre el país de inmigración y las oportunidades que puede ofrecer a quienes deciden incorporarse a su mercado de trabajo. Esta imagen, elaborada por lo general con experiencias filtradas por otras personas o por los medios de comunicación, reviste características positivas. El país de destino es, cuando menos, un lugar asociado a unas condiciones de mayor bienestar: «no sabes lo que hay, ni cómo se vive, sólo lo que has oído, que ahí se vive bien y tal, y ya está» (Hamid).

Parece claro que lo que mueve al menos a una parte de los inmigrantes marroquíes no es tanto el afán de salir de una situación considerada insostenible, sino de tener acceso a oportunidades para prosperar económicamente. Es un impulso que a los mismos que lo han sentido no deja de intrigarles: «Y la gente paga mucho dinero para salir porque quiere más, y tienen trabajo, tienen dinero, tienen una calidad de vida, su coche, su casa, su tal, lo otro, la cuenta en el banco, y coge la familia y se va fuera, por qué, porque buscan..., no sé lo que buscan» (Hamid). Las claves de ese arcano residen, según unos, en la tradición inquieta de los marroquíes: «Marruecos es un país de inmigrantes, la conquista árabe, musulmana, etc.; eso sigue en los genes»; según otros, el deseo de emigrar es fruto de la lógica envidia que provoca el éxito de otros inmigrantes que llegan en verano, envueltos en símbolos de status y con grandes coches repletos de artículos con los que agasajan a sus familiares y amigos: «...baja la gente de Europa, de Francia, Alemania, bajan a pasar las vacaciones; resulta que bajan con un Mercedes, un BMW, con la cartera llena de billetes, con un montón de regalos, claro, ... y la gente de allí, los jóvenes que están allí te ven llegar y dicen ‘esta gente está viviendo en Europa que no veas, ¿por qué no voy a poder vivir yo como ellos?’» (Aziz).

Una primera visión de España: la atracción relativa de lo que está más cerca

Pero España, desde la perspectiva de los marroquíes, no es en puridad Europa, y sí una suerte de puente para llegar a ella. «Te preguntan en Marruecos: ‘¿dónde estás?’, dices: ‘estoy en Europa’, ‘¿pero dónde?’, ‘en España’, ‘¿pero todavía no estás en Europa?’», afirma Said provocando el risoteo de sus compañeros. Residir como inmigrante en España no confiere la misma aureola de prestigio que hacerlo en otros países europeos: «Al que le ven el coche matrícula de España nadie le hace ni puñetero caso; miran desde los Pirineos hacia arriba» (Aziz). Parece, por tanto, que España es inicialmente para muchos marroquíes que emprenden el camino de la emigración un destino provisional; piensan que aquí pueden adquirir más fácilmente los permisos que les abrirán las puertas de Europa: «Es más fácil conseguir los papeles todavía hoy en España que en Francia» (Hamid).⁽⁴⁾ Aun cuando lleven ya algunos años residiendo en España, muchos no abandonan el propósito de cruzar la frontera septentrional: «la gente aquí dice: ‘el día que tenga mis papeles y un poco de dinero me voy al norte donde hay más dinero, donde hay mejor vida, etc., donde hay derechos humanos’» (Hassan).

Las discriminaciones cotidianas y la frustración al comprobar que «lo que ganas no te llega para nada»

Una meta superior, una aspiración más alta mueve a los inmigrantes jóvenes a salir de Marruecos. Buscan más oportunidades, creen que con su capacidad de trabajo pueden conseguir recursos que les permitan más que subsistir. Se hallen mejor o peor situados en la sociedad marroquí, salen de su país persiguiendo una ilusión.

Sin embargo, esta ilusión inicial no tarda en tornarse en frustración. Primero, los apuros para encontrar vivienda; segundo, la dificultad de conseguir un trabajo que permita vivir con cierto desahogo y, antes y después,

(4) De acuerdo con el estudio exploratorio de Díez Nicolás y Ramírez (2001: 30), basado en 750 entrevistas a inmigrantes en España, casi la mitad de los magrebíes afirma haber elegido España como destino porque era el país más cercano, y un 19% adicional porque era el más fácil para entrar.

los problemas con «los papeles»: «siempre hay problemas de papeles, siempre; no estás seguro ni permanente; la gente permanente está así, en cualquier momento lo coge la policía en la calle, se lo rompe y lo expulsan» (Mohamed).

Señalemos, en primer lugar, la enorme importancia del cambio de mentalidad que provoca una nueva definición de la situación en la que «los papeles» desempeñan una función determinante. Sin «papeles» no hay posibilidad de nada. Insisten en ello las mujeres. «Sin papeles lo pasas muy mal» (Fátima I). «Una persona que venga aquí y no tenga papeles no puede acceder a un trabajo» (Fátima II). «Ni casa», añade otra participante en la conversación; «a nada», apostilla una tercera. «No pueden salir ni a la calle», viven «escondidos» (Gema). «Y qué vida es ésa, no es libre, en cualquier momento te puede parar la policía» (Hazmin).

Otra faceta de esta relación con las administraciones públicas españolas se trasluce en la sensación que albergan estos marroquíes de tener que responder ante una autoridad que, a su vez, no les responde. Ésta es la percepción de su situación legal que tienen muchos inmigrantes; con fundamento en la realidad o sin él, temen la arbitrariedad de las autoridades policiales, en primera instancia, y de la administración, en general. Para satisfacer las condiciones de legalidad, esta última les obliga además a cumplir trámites engorrosos, a realizar largas colas que consumen parte de su tiempo de trabajo y, en ocasiones, les crean dificultades con sus empleadores. El sentimiento de inseguridad jurídica, unido al de hostilidad de la administración hacia ellos, se halla sólidamente arraigado entre los inmigrantes, reforzando su actitud de desconfianza hacia el entorno. Éste es un «racismo institucional ya creado» (Hassan), no espontáneo, del que, según creen, se libran mejor otros inmigrantes no árabes.

La búsqueda de vivienda representa uno de los primeros obstáculos con que se topan los inmigrantes al llegar a una gran ciudad española como Madrid. Es frecuente que durante un primer período vivan con familiares y amigos, pero, en contra de lo que piensan muchos españoles («para ellos vivimos en comunidad, en manadas»: Hamid), la convivencia con 6 o 7 personas no es una situación que se considere soportable ni digna: son

«condiciones de vida que no se aceptan, que ya las hemos pasado, que ya no pasaremos más, porque también queremos evolucionar como está evolucionando la sociedad española» (Hamid). La hospitalidad de la que, en tanto que magrebíes, se creen portadores les lleva a abrir las puertas de su casa a mucha gente, pero tienen interés en dejar claro que «los marroquíes no vivimos en un mismo piso» (Jaouat). El espacio y la intimidad representan valores muy importantes, sobre todo, cuando se vive en pareja. Por otra parte, la vehemencia y el apasionamiento que ellos mismos reconocen en sus relaciones personales no favorecen la convivencia entre distintos núcleos familiares. La independencia de domicilio se convierte así en un objetivo prioritario.

Pero cuando deciden por su propia cuenta alquilar un piso, muchos inmigrantes constatan que, con sólo identificarse con un nombre árabe, «directamente cuelgan» (Aziz). «Te cuesta toda la vida para encontrar un alquiler, así sencillamente; yo alquilo una habitación, pero llevo ya seis meses buscando otra habitación y nada, pero nada de nada» (Mohammed). Unas veces los propietarios reclaman alquileres más elevados a los que se pueden encontrar en el mercado, otras, se sienten presionados para no alquilar: «Quieren calma con los vecinos, y el presidente o la presidenta de la comunidad les impone que no lo alquile a extranjeros, y si se lo alquila a extranjeros, que no sean moros» (Hamid).

A esta dificultad de encontrar un piso se añade la de obtener recursos económicos regulares para cubrir los costes de supervivencia.⁽⁵⁾ Ello implica mayores dificultades de las que muchos de los inmigrantes imaginaban cuando todavía vivían en Marruecos. Cuando consiguen trabajo, ni éste suele adecuarse a las expectativas de los inmigrantes, ni la retribución se corresponde con la esperada. Así, trabajando en la construcción, «dan por hecho que no sabes ni medir y cuando te pones ahí con el arquitecto... el encargado te dice: ‘No, vete para allá, moro, no vales para esto’» (Hamid). Más duro que este desprecio puntual resulta, sin embargo, comprobar que apenas hay posibilidad de promoción laboral, por mucho que demuestren

(5) Madrid y Cataluña destacan por ser las comunidades en las que los inmigrantes pagan alquileres más elevados. Más del 40% de los norteafricanos entrevistados para el estudio de Díez Nicolás y Ramírez (2001: 52) pagaban más de 30.000 pesetas al mes por su residencia en la Comunidad de Madrid.

competencia y fiabilidad: «mi marido, que trabaja en instalaciones de gas, él hace el peor trabajo, es marroquí; los marroquíes, yo creo que trabajan mucho, y mi marido ha tenido que dejar trabajos porque la gente iba pasando, iba mejorando su trabajo, aprendiendo a hacer otras cosas, y él a peor», afirma aparentemente resignada una joven marroquí (Suad).

El ideal del inmigrante consiste en ganar suficiente dinero para mandar a sus parientes de Marruecos y vivir aquí no sólo decentemente, sino ahorrando, con el objetivo de adquirir bienes que pueda trasladar a su país y mostrar a sus vecinos. Pronto se percata, sin embargo, de la dificultad de alcanzar estos tres objetivos simultáneamente. Vivir, costear las necesidades elementales, consume la mayor parte del dinero que los inmigrantes perciben por su trabajo. Para mandar a Marruecos y ahorrar queda poco: «si vives normal y corriente, como un español normal, no vas a ahorrar nada... al fin y al cabo un inmigrante siempre piensa en mandar algo a su familia... entonces si tú no puedes mandar a tu familia, aunque mandes algo, por ejemplo, no sé, poco, allí no vale nada porque el nivel de vida no es tan bajo como por ejemplo en América Latina o en los países del Este... nosotros tenemos que mandar dinero, no sé, el sueldo entero, o si no, ‘mira, no mandes nada’. Te lo dicen así, ‘eso no vale para nada’» (Said).

Que las retribuciones por el trabajo que perciben los inmigrantes en España no les alcancen para satisfacer sus deseos de consumo y ahorro, a su juicio, no se debe sólo a que el nivel salarial no es tan alto como en otros países europeos, sino también a que existe una discriminación retributiva contra los inmigrantes. Así pues, aparte de encomendarles la parte menos edificante de los trabajos, se les remunera menos por el simple hecho de no ser españoles: «mi marido está trabajando en una empresa que, al ser marroquí, cobra menos que el español, aunque el español tiene el mismo puesto que él; tiene sus papeles en regla y cotiza y todo, pero lo que pasa es que aunque llevan el mismo tiempo, él cobra menos que el español porque es un inmigrante» (Fátima II).

Papeles, trabajo y vivienda constituyen la «trinidad del inmigrante en España». Pero el marroquí carga, además, un lastre adicional: su mala fama.

La sensación de discriminación étnica: «el marroquí tiene muy mala fama»

Ser inmigrante en España es, por tanto, a juicio de los participantes en los grupos de discusión, una situación escasamente envidiable, pero peor todavía es ser inmigrante marroquí. Cuando vivían en Marruecos, los hoy inmigrantes descontaban el rechazo que han experimentado posteriormente por parte de algunos españoles: «Yo personalmente, cuando estaba en Marruecos, tenía una idea sobre los europeos: son más abiertos, más humanos, o sea, lo bueno, nunca piensas en lo malo, lo ves como siempre te lo han pintado en las películas, que son buenos» (Hasan). Y un joven del mismo grupo asiente: «...me imaginaba que el español era lo ideal, y al llegar, poco a poco, se va deshaciendo la imagen que tenía...» (Mohammed).

Los que llevan más años en España afirman rotundamente que, en este punto, la evolución sólo puede calificarse de negativa: «la cultura de los españoles hacia los inmigrantes marroquíes ha cambiado mucho de unos años para acá... antes se les aceptaba más, se les trataba de otra manera, se les daba trabajo, no se miraba tanto el hecho de ‘este señor es moro’» (Aziz). A la hora de dar cuenta de este cambio, aducen diferentes factores que operan acumulativamente. Algunos piensan que forma parte de un movimiento global de «boicot a lo árabe, por decirlo en grande» (Hamid). Otros identifican motivos que se refieren específicamente a España. Así, en su afán por agarrarse «al tren de la evolución, del desarrollo» occidental, encarnado en la Unión Europea, España ha dado la espalda al norte de África. Además, el deterioro de las relaciones entre España y Marruecos («la pesca, las pateras») ha introducido nuevas razones de discordia. Hay quien alude a un racismo secular de los españoles, alimentado por siglos de historia; un racismo que se mama y encuentra su máxima expresión en refranes como «no hay moros en la costa, no hay peligro» (Hamid). Pero, en el grupo de los hombres, también suscita el consenso el argumento según el cual al desprestigio de los residentes marroquíes en España ha contribuido notablemente la llegada de inmigrantes de otras nacionalidades, que admiten peores retribuciones, protestan menos y son más dóciles. En premio a esta actitud, según ellos, la administración española les facilita la residencia y la obtención de la nacionalidad.

En cualquier caso, los marroquíes tienen la sensación de que ellos son los inmigrantes peor tratados en España y de que, aquí, sociedad e instituciones les tratan peor que en otros países (a excepción, quizá, de Italia). Cabe destacar que las únicas dos mujeres del grupo de discusión femenino que cubrían su pelo y cuello con velo coincidían en este sentido. La primera, refiriendo el caso de familiares que residen en Alemania, subrayaba: «los que estamos en España somos lo más bajo al lado de ellos, de los que están en Alemania» (Hazmin). La segunda introdujo en la conversación su propia experiencia en Gran Bretaña y añadió: «Yo fui a Londres y es distinto que esto, en Londres ni miran ni hacen caso, son menos racistas» (Gema).

La condición de su alteridad les acompaña «desde que abres los ojos por la mañana hasta que los cierras por la noche, y a veces te sigue hasta en los sueños» (Hamid). Cuando, además, ese sentimiento de no formar parte de la sociedad respetada, de ‘la que cuenta’ para el estado y sus representantes, se considera basado en factores exógenos o no provocados por los propios comportamientos, la conciencia de ‘ser víctima’ se superpone a la de ‘ser distinto’. Este victimismo se aprecia en el uso de expresiones como «conejillo de indias» para definir el trato del que los inmigrantes marroquíes han sido objeto en España, en la visión que tienen de ser instrumentalizados políticamente en las relaciones hispano-marroquíes y en frases tan lapidarias como «los inmigrantes sufren mucho aquí» (Jaouat).

La indefensión que les caracteriza en tanto víctimas se agrava por la ausencia de representantes de sus intereses: «nosotros no tenemos voz, los marroquíes, aquí no hay nadie que nos defienda» (Hassan). La referencia inmediata de la moderadora del grupo de discusión a una conocida asociación de inmigrantes marroquíes en España provoca gestos de escepticismo e incluso irritación, seguidos de algunas objeciones tajantes basadas, en parte, en experiencias directas.

Así pues, parecen convencidos de que no disponen de mecanismos de defensa, de que «no tienen ningún defensor» (Hassan). Por lo pronto, la administración marroquí no les ayuda: «me extraña que los responsables marroquíes no hablen a los inmigrantes en ningún lugar, en ningún sitio, esto me extraña» (Jaouat). Y tampoco confían en las asociaciones,

porque, dicen, no se sienten a gusto, debidamente atendidos, cuando acuden a ellas.

Por lo demás, tampoco se plantean la cuestión, de manera espontánea, de formar ellos mismos asociaciones para ayudarse unos a otros. La ayuda en la que piensan es la que se dan unos a otros en forma de «inmigrante a inmigrante»; pero, sobre todo, la que tiene lugar en el interior de las familias.

Una segunda visión (crítica) de España

Por debajo de las palabras críticas de estos inmigrantes marroquíes laten varias corrientes de orgullo, una de las cuales es la que les lleva a establecer una distinción entre distintas nacionalidades de inmigrantes en España. Marruecos no es un país tercermundista en el que un centenar de euros te abren las puertas de la cueva de Ali-Babá: sobre este punto insisten los participantes en nuestros grupos de discusión. Curiosamente, en contra de lo que indican los datos de renta per cápita, los participantes en los grupos de discusión aseguran que la diferencia de nivel de vida entre España y Marruecos es menor que la existente entre Marruecos y países latinoamericanos como Ecuador.⁽⁶⁾ La vivienda, el transporte y algunos alimentos, como la carne de cordero, se compran en Marruecos a precios equiparables a los de España, mientras que otros bienes y servicios domésticos asociados a las sociedades de consumo, como lavadoras, frigoríficos, etc. no son raros en los hogares.

No se trata sólo de reducir la distancia entre España y Marruecos aludiendo al nivel de vida real. Permanece viva la idea de que, hace poco tiempo, España era como Marruecos, algo que los españoles quieren olvidar. También muchos de ellos se iban de España, hacinados en barcos, rumbo al otro lado del Atlántico. ¿Y no eran vistos los propios españoles «como moros» en Alemania? ¿No les veían los ingleses con el mismo desprecio con el que los españoles ven ahora a los marroquíes?

(6) España registraba a finales de 1999 una renta per cápita en paridades de poder de compra de 17.850 dólares; Marruecos, de 3.320 dólares, y Ecuador de 2.820 dólares (*The Economist*, 2001: 234-237).

Pero, a juicio de los hombres participantes en el grupo de discusión, España no sólo discrimina, sino que, además, tampoco acaba de abrir horizontes a los inmigrantes. «No puedo trabajar toda la vida como camarero o en la construcción». No se resignan al «tú eres marroquí o eres extranjero, puedes trabajar en la construcción, puedes trabajar de camarero, ésa es la idea que tiene todo el mundo aquí» (Jaouat). Quizá no es ésta la sensación que tenía un sueco, un italiano o un irlandés al llegar a Estados Unidos en el siglo XIX, o un chino o un cubano, al llegar a ese mismo país en el siglo XX. Pero, al parecer, ésa es la idea que tienen los marroquíes que llegan a España en el quicio entre el siglo XX y el siglo XXI.

Los inmigrantes se apuran para llegar a fin de mes, tienen dificultades en ahorrar y enviar dinero a sus casas. Y cuando hacen balance no se ven prosperar. ¿Son éstas percepciones realistas de la situación general?, ¿o la expresión de las preocupaciones «normales» de unos jóvenes todavía explorando a tientas su destino?, ¿o la manifestación de un malestar provocado por no verse reconocidos, ni laboral ni socialmente, por unos españoles que no se dan cuenta de las aportaciones de los inmigrantes? De hecho, algún participante afirma en un momento de la conversación que «lo que está moviendo la economía española, lo que está dando dinero es la mano de obra extranjera; la natalidad la está dando la población extranjera» (Hamid).

Si prescinden de su propia situación y se fijan en España y los españoles, en general, como tipo de sociedad, no admiran lo que aparece ante sus ojos. Ven a los españoles ocupados en sus ratos de ocio en salir, «beber vino y comer jamón». Es decir, en dos trasgresiones de «la verdadera ley», que simbolizan gastos innecesarios en cosas vanas, en aparentar sin tener sustancia, en tratos superficiales descuidando las relaciones sociales profundas, como las de la familia. Ven una sociedad sin respeto a los mayores, sin respeto al honor de la mujer, empezando por el respeto que la mujer debe a su propio honor. Ven una sociedad con costumbres como las de «casarse por la Iglesia», pero sin verdadera vida religiosa. Ven una sociedad que se refleja en unos contenidos televisivos asombrosos: «me encendía la tele y me quedaba boquiabierto» (Mohammed); con «la ruleta rusa (sic), que todo el mundo gana dinero y coches» (Hassan).

Ven una sociedad que aparentemente critica a los (otros) europeos, pero que, en realidad, quisiera ser como ellos, andando por el mundo con una calculadora en la mano y haciendo números con lo que gastan. En esta visión que de la sociedad española tienen los inmigrantes laten subyacentes al menos dos críticas. Primero, la de la incapacidad de los españoles para ser (como pretenden ser, a medias) como esos europeos, porque los españoles son muy gastadores (y no muy trabajadores). Y segundo, la de la vacuidad de ese modelo al que los españoles querrían supuestamente acercarse.

Abundando en la materia, nuestros conversadores piensan que el marroquí «hasta que se mete en un crédito le cuesta mucho, se lo piensa muchísimo» (Hassan), mientras que los españoles «viven por encima de sus posibilidades, mucho», porque «yo conozco españoles que tienen un coche que les ha costado 3 o 4 millones de pesetas; la casa tú la ves, pero luego abres la nevera y la nevera está siempre vacía, lo único que hay en la nevera es jamón de éste que vale barato, fiambre que vale barato» (Aziz). «Y encima vivir en la esclavitud, aguantar la hipoteca, aguantar a tu jefe, eso es la esclavitud económica» (Mohammed); un argumento que Hamid cierra elevando el punto de mira: [esa vida de esclavitud económica] «es la nueva religión».

La resistencia al retorno

Pero si no logran satisfacer los objetivos económicos que les impulsaron a salir de su país, si se sienten mal tratados y por nadie representados, ¿por qué permanecen aquí?

Por un lado, se percibe una ambivalencia hacia España. Reconocen que hay algunas oportunidades económicas. Además, hay algo que les atrae de la vida madrileña: «también te digo que Madrid engancha, Madrid engancha mucho» (Hassan). Y él mismo añade, explicando su sentimiento: «Y Madrid es una ciudad cosmopolita, ahora mismo hay de todo, hay muchos inmigrantes, hay gente de todo, incluso una chica de Colombia novia de un chico marroquí, una chica marroquí es novia de un chico de China o de Rumanía; es una ciudad cosmopolita, por mucho que se esfuercen no pueden

cambiar nada». No sabemos a quiénes se refiere con ese «por mucho que se esfuercen»: quizá a las autoridades, quizá a los propios españoles. La ciudad ofrece una extraordinaria amplitud de horizontes. Como dice Hamid: «De Madrid al cielo... (risas), te cansas de Madrid y eliges un punto, ése es el paraíso que será para mí».

Por otro lado, la idea del retorno choca con barreras psicológicas muy importantes. Así lo ilustra uno de los participantes al relatar la historia de su primo joven, «un chaval de 18 años, con padres bien situados: tienen varias casas alquiladas, la suya, tienen allí un supermercado», que salió de Marruecos en una patera. Cuando, a los pocos meses de llegar a España, se dio cuenta de que se había equivocado y le sugirieron que regresara, contestó: «se van a reír de mí; hasta que no me haga mi casa, hasta que no haya construido la casa, hasta que no baje con un coche..., no puedo volver, se van a reír todos de mí durante años allí en el pueblo» (Aziz). Y otro apostilla: «No te perdonan, en la calle no te perdonan, te dicen ‘eres un fracasado’; mucha gente no tiene esta oportunidad que has tenido tú y has vuelto; eres un cobarde» (Said). En otras palabras, sigue rigiendo el código del honor. Volver es una vergüenza, y el honor, el amor propio de estos hombres, tan próximos en muchos aspectos de su cultura a sus «primos hermanos» (cristianos) del otro lado del Mediterráneo, les obliga a hacer lo posible para evitarla.

Segundo: matices diferentes en el discurso de las mujeres

¿Hombres «esquinados» y mujeres «en su sitio»?

Hay muchos temas en común entre los hombres y las mujeres. Pero el fondo y el estilo del discurso de los dos géneros no puede ser más distinto. Son dos mundos, y ello se refleja en sus discursos sobre la inmigración.

Lo común es la sensación de que venir a España resulta económicamente ventajoso. Pero para las mujeres esas ventajas se cifran en temas concretos de cobertura de necesidades y de nivel de consumo. Recuerdan y ponen énfasis en los temas de la seguridad social, la asistencia sanitaria, la

posibilidad de viajar, y la de ahorrar para llegar a tener una vivienda. Ésas eran algunas de las cosas que parecían imposibles en Marruecos.

Común también es el discurso de algunos valores básicos que configuran la identidad cultural del grupo marroquí y musulmán. Veremos ese tema más tarde al referirnos a la familia y a temas conexos con ella.

Pero la decisión de quedarse en España, entre las mujeres que conversaron con nosotros, es mucho más firme; lo que les ata a Marruecos, aparentemente más tenue. Y el tono es menos agresivo, o crítico, que el de los hombres. Ellas se encuentran «en su sitio». Confían en el porvenir de sus hijos. Y así se suceden los comentarios, generalizados, prácticamente unánimes, en el sentido de reconocer que se vive mejor que en Marruecos, o de que se está integrado en la sociedad española, o de que los hijos tienen más porvenir en España.

Cuando piensan en la jubilación, imaginan una existencia de ir y venir. «El día que se jubile mi marido, cuando apriete el calor o mucho frío, me voy a mi tierra; cuando esté mejor, vengo aquí; cuando estoy allí, quiero venir aquí, porque ya, tantos años, se acostumbra uno» (Gema). «Me gustaría quedarme aquí cuando me jubile, mis hijos están aquí, viven aquí, tienen sus casas aquí, qué voy a hacer yo en Marruecos sola» (Hazmin). «Pues vas y vienes» (Suad); «me iría y vendría, pero allí no pararía ni un mes, sola qué voy a hacer yo» (Hazmin). «A mí también me gustaría ir, pero no para siempre» (Fátima II).

Sienten que, además de hijos y casa, tienen amigos. «Yo tengo dos amigas españolas que les cuento más cosas que a las paisanas mías y ellas a mí más que a sus paisanas, a mí me quieren mucho esas dos amigas y yo a ellas» (Gema); algo de lo que carecen sus maridos, piensan ellas; «Mi marido se queda aquí pero no tiene amigos aquí» (Hazmin).

Las mujeres cuentan sus historias de choques con una difusa discriminación que está en el ambiente, y que curiosamente se manifiesta con frecuencia en lo que podemos llamar «escenas de autobús». Las miran de una forma que les molesta; les piden el ticket con un tuteo que las humilla; hacen comentarios sobre ellas. Pero todas estas escenas son contadas como se cuentan las incidencias normales de la vida cotidiana, que permiten un

toma y daca. Ante los comentarios de la gente sobre su aspecto o su identidad, responden al mismo nivel y en el mismo tono; y, a veces, su respuesta suscita una complicidad de risas de todo el autobús. Se defienden, y esa defensa parece surtir efecto. No hay un drama entre personajes airados y severos, sino una comedia dramática que suele terminar con un *modus vivendi*.

Son mujeres aparentemente acostumbradas a vivir entre compromisos manejables. Las suegras las tiranizan, pero ellas saben escaparse. Los maridos tratan de dominarlas, pero ellas controlan los dineros y consiguen con frecuencia salirse con la suya. Se ponen los pañuelos, pero se los quitan cuando lo consideran oportuno. Algunas sugieren conductas estrictas según las cuales los ginecólogos no podrían explorarlas, y las otras se apresuran a amonestarlas suavemente con un «no te pases». No es un mundo de enfrentamientos, sino de buscar los huecos y los caminos para sacar el mejor partido posible de las circunstancias, sin vivir en clave dramática. Y, sin embargo, se es capaz de aguantar y de empujar el mundo de los padres, los maridos, los hermanos y los hijos, que quizá (es un supuesto que ponemos en sus mentes, sin otra base que nuestra especulación) están bastante más «perdidos» que ellas.

De hecho, para algunas marroquíes, abandonar Marruecos supone inicialmente una liberación. Una de las participantes en el grupo de discusión provoca risas de complicidad, cuando cuenta los motivos de su emigración a España a principios de la década de los setenta: «yo, para no vivir con mi suegra, porque en Marruecos no teníamos nuestra casa propia y las suegras marroquíes antiguamente eran muy marimandonas, tenía que hacer lo que ella dijera; entonces yo prefiero pasar aquí miseria» (Gema). Otra que también reside en España desde hace varias décadas sostiene con rotundidad respecto a la relación de poder con su marido: «Por ejemplo, aquí en Madrid mando yo..., luego cuando vamos a Marruecos le tienes que respetar ese mes como sea, aunque te esté pisoteando día y noche, yo ahí no pinto nada, es que no digo ni una palabra» (Hazmin).

Capaces de adaptarse y, con ello, de sobrevivir y de mejorar, estas mujeres creen encontrar entre los españoles algunos aliados o gentes con las

que convivir amablemente, aunque para esto tengan que aplicar alguna ironía a los apelativos con los que las identifican, como se observa en el siguiente trozo de la conversación. «Yo, cuando llegué a España, tenía el niño pequeño y tenía una vecina... Si yo me iba a trabajar me cuidaba los niños... le dijo a su suegra, tengo una vecina mora que es una maravilla» (Hazmin), y «yo tengo una vecina que va al pueblo y dice, es que yo tengo unos moros muy buenos, y antiguamente les decían a los niños, oye, ten cuidado con ese moro» (Sofía). «Es que no somos moros, somos musulmanes», protesta Gema. «No me gusta esa palabra», parecen decir varias al tiempo. «No, yo no», «a mí que no me lo digan, a mí no me lo dice nadie» (Hazmin). Pero, matiza Suad, «depende de cómo te lo digan». «Claro, depende del sentido de la palabra» (Hazmin), «si te dicen ‘moro’ insultando, pues eso sí, si te dicen ‘moro’ en el sentido árabe, no» (Fátima II). «A mí me dicen por ejemplo en la tienda, qué mora más bonita tenemos» (Hazmin); «no es insulto», comenta Sofía. Incluso ocurre que, entre ellas, en un contexto de complicidad amistosa, «mi hija pequeña dice ‘qué ganas tengo que llegue ya el verano que nos vamos al moro’, digo ‘¡uy... no digas eso!’ (risas)» (Hazmin); «sí, nos bajamos al moro» (Suad); «me voy al moro» (Hazmin); «y entre amigas, ‘mora cállate’» (Suad). Al final, Suad vuelve a centrar el tema: «pero es que depende de cómo te lo digan». Porque la cosa está clara: «una cosa es que te digan ‘mora’, y otra cosa es que te digan ‘¡mora!’» (Hazmin).

La disposición para establecer compromisos resistiéndose en lo principal, el acento en el porvenir, el tono amable de la conversación y confiado (en el porvenir o destino, a pesar de todas las dificultades), la manera irónica de defender su identidad: todo sugiere en este grupo de mujeres una suerte de seguridad en sí mismas (¿o tal vez estar juntas y sentirse escuchadas les da ánimos y les hace ver de manera más ligera lo que viven en cada momento con cierta tensión?).

A la postre, parece haber una línea divisoria invisible entre marido y mujer: aquél más «en la esquina» de la vida española, ésta más «en su sitio». «Sí, él aceptó», dice Suad, queriendo tal vez decir, «sí, él aceptó quedarse a vivir en España», pero añade: «a lo mejor el día de mañana cada uno

está en su sitio». Y añade: «Yo allí no me siento en mi sitio, no me puedo ni mover, a veces ni siquiera entiendo lo que dicen, en qué voy a trabajar».

En definitiva, las inmigrantes marroquíes comparten algunos de los problemas que afrontan sus compatriotas varones, pero quizá porque encuentran menos dificultades que sus paisanos en la búsqueda de un trabajo, o quizá porque viven de otra forma esas dificultades, no parecen sentirse tan molestas como ellos por el trato que reciben de los españoles, ni se instalan en una actitud de «humillados y ofendidos». A diferencia del tono de agravio que marcó la conversación en el grupo de discusión masculino, en el femenino se percibían actitudes más satisfechas, propias de quien, en mayor o menor grado, se siente a gusto con sus circunstancias vitales.

Atentas a la moral y la identidad cultural del grupo: la moral del pudor femenino y el honor familiar

Aunque sus palabras y gestos sugieren que se liberan con júbilo del estrecho control de la familia (sobre todo, de la ‘familia política’), las inmigrantes marroquíes tienen muy claro cuáles son los límites de «una libertad bien ordenada». Es la libertad dentro de una comunidad que tiene unas reglas que ellas aceptan. El código del honor de los hombres supone un código de la familia y del papel de la mujer en ella, y, por implicación, un código del decoro en su conducta y en su modo de presentarse a los demás.

En efecto, una concepción de la decencia que excluye, entre otras cosas, la exposición de determinadas partes del cuerpo o las manifestaciones de intimidad entre los sexos, limita los comportamientos de la mayoría de mujeres marroquíes. A los ojos de los demás, de la propia familia, pero también de una misma, una mujer no puede desligar su identidad de mujer de su identidad de musulmana, de manera que una conducta inapropiada de acuerdo con los preceptos musulmanes la devalúa también como mujer; una devaluación que, además, no se le oculta socialmente, llegando a manifestar en ocasiones en la negativa a compartir espacios privados con ella. Así, una de las participantes contaba los problemas que a su padre, residente en Marruecos, le creaba su nuera española y cristiana: «mi padre, por ejemplo, no quiere que (ella) vaya a su casa porque va muy escotada, con

tirantes, todo se ve, las faldas en el verano, entonces mi padre dice que no, que a su casa no quiere que entre» (Hazmin).

Las mujeres marroquíes, por mucho tiempo que lleven en España, no suelen adoptar una distancia crítica hacia las reglas musulmanas que afectan directamente a su comportamiento. Algunas las aparcan cuando son jóvenes, pero no las destierran de sus vidas. Así, cuando la moderadora del grupo de discusión, dirigiéndose hacia algunas de las reunidas, les preguntó: «Vosotras que sois algo más jóvenes, ¿creéis que acabaréis llevando también el pañuelo aquí en España?», no se escuchó ni se vio negación o gesto de contrariedad. En medio de un discreto carcajeo, una de las dos tocadas con pañuelo contestó sin ambages: «Sí, sí, se lo garantizo que se lo ponen» (Gema). Quizá, como le pasó a ella misma, se lo pongan a propósito de un acontecimiento importante, como la muerte de un familiar querido. En cualquier caso, *al menos* entre las mujeres que participaron en el grupo de discusión, ese punto de inflexión en sus vidas no viene marcado por una imposición exógena, sino por una convicción interior. Y *al menos* en el nivel del discurso de justificación, la decisión de cubrirse a partir de un determinado momento en presencia de otras personas se concibe como un acto de libertad personal, no de avasallamiento: «a mí, mi marido no me mandó poner el pañuelo, yo me puse el pañuelo, prefiero ponerme el pañuelo antes que enseñar el culo; desde luego, cada uno es libre de hacer lo que quiera» (Gema).

La reafirmación de la identidad y los límites de la integración

¿Qué tendría tal vez que cambiar para que muchos marroquíes (hombres) no tuvieran ese (¿vehemente?) deseo, reprimido por la vergüenza, de volver a su país y dejar atrás su experiencia de inmigrantes en España? ¿Tendrían que cambiar las circunstancias que les hacen sentirse extraños y no respetados como se merecen, o tendrían que cambiar ellos de actitud, o ambas cosas a la vez?

Estas y otras preguntas pueden y deben quedar abiertas. Pero algo que sí se puede adelantar es que, desde su punto de vista, las mujeres parecen más proclives a quedarse, pero, puestos a quedarse, tanto ellos como ellas quieren hacerlo manteniendo cierta identidad cultural, que esperan que

los españoles, por lo menos, entiendan y, si es posible, respeten. El núcleo fundamental de esta identidad combina su identidad árabe o marroquí, y su identidad musulmana, y se cifra en los valores de la familia, el código del honor y la lectura que hacen, como tales, de la diferencia y la desigualdad entre los géneros.

Tienen la sensación de que muchos españoles simplemente no entienden quiénes son ellos. Que imaginan que se preguntan «¿Qué es un moro fino?», y se responden (y la respuesta es, a sabiendas, una caricatura, pero contiene una parte importante de verdad) «el que come jamón y bebe vino», y se pregunta Mohammed «¿eso es integración?», en tono irónico, mientras fija su mirada en los moderadores (españoles) del grupo y esboza una sonrisa.

Probablemente, en el fondo, late también, en alguna medida, un sentimiento de superioridad. Tienen una religión, a sus ojos la única verdadera (y de la que el judaísmo y el cristianismo son versiones débiles e inferiores, y contaminadas de politeísmo), que les convierte automáticamente en «fieles» superiores a los «infieles», y tienen, además, una memoria histórica que les dice pertenecer a una sociedad tan importante como lo pueda ser la sociedad que les recibe (una buena parte de la cual fue «mora», por cierto, durante unos ochocientos años). Y no ven en esta sociedad española de hoy un modelo, ni para la vida familiar, ni para las relaciones entre los géneros, ni para el cuidado de los hijos, ni para el respeto de los mayores, ni para las relaciones con Dios, ni siquiera para tener la sensación de pertenecer a una auténtica comunidad humana.

A la actitud orgullosa y crítica de los hombres marroquíes ya nos hemos referido. Por su parte, estas mujeres marroquíes sonrían ante la observación de que, en España, con frecuencia se les considera maltratadas o de que sean unas «sumisas totales» a sus maridos o sus hermanos o sus padres, o ante la recomendación «ilustrada» de descubrir las formas de su cuerpo en público. Al menos ante el observador exterior minimizan su inferioridad, y quizá exageran sus márgenes de libertad (que saben muy bien limitados, y ésa es una de las razones por las que se sienten relativamente a gusto fuera de Marruecos).

La exaltación de la familia, combinada con la desconfianza ante los matrimonios mixtos

En torno a la exaltación de la familia hay unanimidad de hombres y mujeres. Para empezar, hay que cuidar los hijos. En esta sociedad (española) «no puedo controlar a mi hijo porque no sé si está tomando drogas o no, de repente ve un programa de televisión y veo un niño haciéndolo, pues sí que mi hijo puede hacerlo; la niña sale de la discoteca con 15 años a las 11 y ya está bebida la tía, ya tiene otros medios de tomar para que el padre no se entere y el padre a lo mejor no está en casa: «papá me duele la cabeza, me voy a dormir». Yo, cuando entraba en casa mi padre, me decía: «¿has fumado?», «no», me mata mi padre si fumo; entonces la gente quiere evolucionar, avanzan, pero se olvidan de muchas cosas, los valores de la vida» (Hassan).

Y la discusión continúa en la misma tónica: «Para un marroquí su hijo nunca es mayor; aquí ‘cállate papá’, allí no puedes decirle a tu padre ‘cállate’, es como lo de que las residencias para mayores, ni existen, si existieran sería como (que) se acabó» (Hassan).

El ambiente de las relaciones dentro de la familia está marcado por el respeto y el decoro, y un sentimiento de obligación e incluso, en cierto modo, de admiración. «Es como las palabrotas, no se dicen entre familia... allí eso no existe en la familia. Yo le digo a mi hermana que eres una tonta, y mi padre me dice, ‘¿cómo la llamas?’, hay unas reglas y hay que respetarlas; los marroquíes, los árabes hemos puesto estas reglas y nos va bien, pero no significa que no vamos a evolucionar; respetamos al viejo por viejo, por lo que ha hecho porque mi padre ha hecho vivir a doce personas, y yo no puedo mantenerme a mí mismo; le digo a mi padre ‘*chapeau*’, es un dios para mí, por sus defectos, por su machismo, por todo, pero un dios. El día que mi padre no esté, mi madre se volverá loca, como dice ella; mucho respeto a esta gente. Cuando estaba allí, mi padre es mi padre, yo tenía que comer, tenía que vestir, tenía que estudiar, comprar los libros, encima con la miseria que cobraba mi padre, cómo lo hacía, es que es imposible, hasta ahora no sé cómo» (Hassan). A lo que añade Said: «la verdad es que esta descripción todos la hemos hecho, es verdad».

La moral, el código del honor, el reparto de papeles de este modelo de sociedad tradicional actualizado por la imaginación y el sentimiento moral de estos inmigrantes da la clave de su ciclo vital, y marca un antes y un después entre una etapa de irresponsabilidad, menor religiosidad, laxitud de costumbres, propia de solteros (hombres, sobre todo), y una etapa de responsabilidad, mayor religiosidad y cierto rigorismo moral, propia de los casados. «El día del matrimonio (es) como (un) punto de reflexión... Se vuelve (uno) un poco más creyente, para mí la religión es un refugio» (Said). Y el mismo conversador añade, «tienes que cambiar la vida porque joven no eres ya, eres una persona mayor, una persona madura y tienes enfrente una responsabilidad, mantener a tu mujer... y cuidarla». «Te tomas la vida más en serio porque dentro de poco ya depende de ti una persona...» (Hassan). «Es la ley del matrimonio» (Mohammed).

Ahora bien, este cambio en la vida personal, que supone un refuerzo de las costumbres tradicionales y de la religión, implica un interrogante sobre los matrimonios mixtos. Porque si las españolas de origen creen que van a poder continuar con sus costumbres después de casarse con un marroquí que concibe su propia vida de esta forma, han entendido mal su situación.

Lo dicen claramente las mujeres. Tocada con un velo y vestida con blusón y pantalones, la participante que parecía discrepar de su padre porque éste le negaba la entrada en su casa a su nuera española, cuenta más tarde: «Mi hijo tiene novia española y yo, desde el principio, dije ‘nanay de la China’, no quiero españolas en mi casa, no porque sea española, sino porque no va a poder respetar mis costumbres..., y él decía que la quería y que la quería, digo ‘bueno, vale, si la quieres en la calle, en mi casa no quiero ni verla’» (Hazmin). En realidad, se piensa, «cuando se conocen se acaba el amor» (Sofía), pero ese «conocimiento» supone darse cuenta de que, ahora, la mujer tiene que someterse a reglas que, mientras eran novios, creía que no se le iban a aplicar. Ello sucede porque el marroquí, antes del momento del matrimonio, estaba instalado en una etapa de la vida que no le urgía a aplicarlas.

Estas declaraciones sugieren la inexistencia de un gran margen de negociación. Por eso, para evitar que se produzcan situaciones de conflicto,

se prefiere que los integrantes de una familia compartan la religión: «Yo creo que es importante que (las parejas) sean de la misma religión, independientemente que sea español o marroquí, o palestino o alemán. Si son de la misma religión, yo creo que la convivencia es más llevadera; cuando uno es musulmán y no puede comer carne de cerdo, no puede hacer esto, al niño hay que hacerle la circuncisión y a la niña tal, entonces ahí empieza a haber problemas; si eres de la misma religión compartes lo que tu pareja dice...» (Suad). La preferencia por un consorte musulmán es más acusada cuando se trata de una hija: «Tenemos esa idea en Marruecos de que el hombre puede casarse con una extranjera, con una cristiana digamos, y la mujer no» (Fátima II). La lógica subyacente a esta idea consiste, como apunta otra participante, en suponer al hombre más capaz de dominar a la mujer, de imponerle su moral, que viceversa.

Los inmigrantes marroquíes establecen su umbral de tolerancia, de su disposición a negociar, en todo aquello que amenace con deteriorar las relaciones de autoridad dentro de la familia y de respeto a los mayores: «En nuestro caso, siempre la familia primero», afirma una mujer joven y de aspecto moderno, tratando de subrayar lo que, a su juicio, representa una diferencia crucial entre los marroquíes y los españoles (Fátima II). Y, en el otro grupo, un joven marroquí de aspecto físico y vestimenta nada tradicionales comenta, como ya hemos citado: «respetamos al viejo por viejo, por lo que ha hecho; porque mi padre ha hecho vivir a doce personas, y yo no puedo mantenerme a mí mismo... es un dios para mí, por sus defectos, por su machismo, por todo, pero un dios» (Hassan). Precisamente esa veneración por el patriarca de la familia, ese respeto a los padres y hermanos, forma parte de un sistema de valores que los inmigrantes marroquíes creen poner en peligro si no establecen barreras firmes. Y precisamente la dificultad que entraña imponer efectivamente tales barreras a los hijos educados aquí preocupa mucho a los inmigrantes marroquíes, llevándoles a acariciar la idea de retornar antes de que lleguen a la adolescencia: «tarde o temprano se me van a escapar de las manos, o sea, que no voy a poder controlarles, cosa que allí no» (Aziz).

XI. Reflexiones finales

El ímpetu del islam: nuestra perspectiva de análisis

El resurgimiento del islam se nos presenta hoy, apenas inaugurado el siglo XXI, como uno de los signos de nuestro tiempo. Observadores y analistas aprecian manifestaciones de este fenómeno tanto en los países con mayorías musulmanas como en otros en los que los seguidores del islam representan minorías. Conviene, sin embargo, establecer diferencias. En los países musulmanes, esta revitalización va a menudo de la mano de movimientos de protesta contra gobiernos que han demostrado una palmaria falta de interés por el «bien común», por aumentar el bienestar del conjunto de los habitantes. Es, en estos casos, un islam preñado de hostilidad y resentimiento hacia los gobernantes musulmanes que han promovido un entendimiento de la religión espurio, legitimador de gobiernos «infieles» y venales. Esa hostilidad se extiende a los países occidentales porque, de acuerdo con el discurso islamista, sus gobiernos y sociedades han contribuido, con su indiferencia, su aquiescencia más o menos incómoda o incluso su desenvuelto apoyo, a consolidar aquellos regímenes.

En los países occidentales, el resurgimiento del islam que suele inferirse del crecimiento del número y uso de mezquitas por parte de inmigrantes musulmanes o de la reivindicación del pañuelo para cubrir la cabeza de las mujeres descansa sobre otras razones. Se trata, en buena medida, de la búsqueda de una identidad en entornos en los que resulta difícil orientarse

y destacar; una búsqueda de identidad de hombres y mujeres adultos, pero, sobre todo, jóvenes, que reaccionan ante situaciones de frustración producidas por sentimientos diversos: el de exclusión de la comunidad de ciudadanos nacionales (como ocurre en Alemania) o el de imposición de un estilo de vida homogéneo, sin apenas margen para la expresión de diferencias (como sucede en Francia). Equiparar estas manifestaciones de identidad con posturas fundamentalistas antioccidentales es probablemente un desacierto. La prohibición de estas manifestaciones sí puede conducir a radicalizar a quienes las protagonizan, empujándoles a salirse del espacio público y acercándoles a esa oferta de fundamentalismo que busca ansiosamente prosélitos. Ahora bien, tolerarlas no significa mantenerse indiferente ante ellas. Implica estar alerta y vigilar que esas manifestaciones no proceden de, ni derivan hacia, la formación de comunidades hostiles y resentidas, con ambiciones exclusivistas y destructivas. Debe ser ésta una vigilancia eficaz, pero respetuosa de las libertades individuales y los derechos civiles, puntales de la sociedad civil.

Los gobiernos occidentales se encuentran ante un dilema a la hora de diseñar sus políticas de integración de inmigrantes musulmanes. Tienen, por una parte, que intentar controlar los sentimientos de xenofobia de sus ciudadanos nacionales. Y no pueden ni deben engañarse a este respecto: actitudes y comportamientos hostiles hacia los inmigrantes de origen musulmán existen en mayor o menor medida, dependiendo de países y colectivos, y parece muy probable que los atentados perpetrados por grupos terroristas del entorno de Al Qaeda entre el 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos y el 11 de marzo de 2004 en Europa los hayan reforzado. Pero los gobernantes también deben evitar que los musulmanes se sientan atropellados, aislados en guetos, y que desarrollen sentimientos de animosidad que, a la postre, pueden llevarles a arruinar sus propias vidas. Se nos argumentará con razón que resulta fácil identificar lo que hay que evitar, pero difícil determinar cómo hacerlo. A reflexionar sobre esta cuestión nos puede ayudar el conocimiento de las experiencias de países que se enfrentan desde hace décadas a la necesidad de organizar la convivencia entre inmigrantes musulmanes y la población autóctona.

La inmigración musulmana en Alemania y Francia

Según diversas estimaciones, la población musulmana residente en Europa asciende a casi veinte millones de personas. En Alemania viven en torno a dos millones y medio de turcos y alemanes de origen turco que, en su mayoría, llegaron entre los años sesenta y ochenta del siglo pasado. Los extranjeros de nacionalidad turca representaban en 1999 el 28% de todos los extranjeros residentes en la RFA y el 2,5% de los habitantes en Alemania. En Francia se supone que hay en torno a cinco millones de musulmanes, más de un millón de ellos argelinos o descendientes de argelinos que fueron viniendo en oleadas sucesivas a lo largo del siglo xx, sobre todo, en su segunda mitad. En 1999, el 30% de los extranjeros censados (nacidos fuera de Francia y de nacionalidad no francesa) eran magrebíes; los argelinos, que constituían el grupo más numeroso (13%), representaban algo más del 2% de la población de Francia. Así pues, Alemania y Francia se han enfrentado, y se enfrentan, a procesos de inmigración musulmana de similar orden de magnitud.

De hecho, aunque la inmigración argelina en Francia tiene una historia más larga y complicada que la inmigración turca en Alemania, ambas comparten una serie de características. Por una parte, la inmigración masiva de musulmanes respondió en ambos países a una estrategia de reclutamiento de mano de obra a partir de los años cincuenta en Francia, y de los sesenta en Alemania. El inicio de la recesión económica a comienzos de los años setenta trajo consigo la interrupción del reclutamiento en uno y otro país, provocando un cambio de estrategias entre sus poblaciones inmigrantes. Conscientes de que sus puestos en el mercado de trabajo y, en general, en la sociedad se habían convertido en bienes escasos, los inmigrantes decidieron traerse a sus familias, al amparo de las políticas de reunificación familiar auspiciadas por los países receptores. La inmigración de mujeres y niños turcos y argelinos a Alemania y Francia, respectivamente, cambió la composición demográfica de la población inmigrante, acercándola más a la de la población autóctona. Por otra parte, las políticas de incentivación del retorno que tanto Alemania como Francia pusieron en marcha desde finales de los años setenta surtieron efectos muy modestos. Lo que tanto los turcos y

los alemanes, por una parte, como los argelinos y los franceses, por otra, proyectaron en los años cincuenta y sesenta como inmigración laboral y temporal se convirtió en familiar y estable.

Turcos y argelinos se han insertado en los mercados de trabajo de Alemania y Francia mayoritariamente como mano de obra asalariada, con niveles de cualificación y responsabilidad generalmente bajos, aunque en los últimos años se ha desarrollado un sector empresarial turco pujante en Alemania y una red de «negocios étnicos» de alguna entidad en Francia. Cubren muchos de estos inmigrantes trabajos que los autóctonos no quieren realizar porque prefieren prolongar sus estudios o vivir de las prestaciones sociales del estado del bienestar. Pero también entran en competencia con las capas más modestas de la población trabajadora. Ello ha contribuido probablemente a aumentar la desigualdad entre éstas y los sectores de las clases medias y altas, para quienes los inmigrantes no representan un factor de competencia, sino, al contrario, un sector al que pueden recurrir con ventaja cuando buscan mano de obra barata para sus empresas o servicio doméstico para sus hogares.

Los inmigrantes musulmanes en Alemania y Francia registran una distribución por niveles educativos significativamente sesgada hacia abajo, lo cual aumenta su vulnerabilidad ante el desempleo. Especialmente destacable es el paro entre la segunda generación, que, a tenor de lo que cuentan algunos integrantes de la primera generación, refleja en parte una reducción del impulso laboral que ha caracterizado sus propias trayectorias vitales en la inmigración.

En cuanto a las pautas de residencia y convivencia, se observa que tanto en Alemania como en Francia los inmigrantes musulmanes tienden a vivir concentrados en zonas con fronteras difusas, pero reconocibles. A veces esas fronteras se hallan más marcadas, y a veces lo están tanto que constituyen mundos aparte a los que difícilmente llega el aparato del estado, como ocurre en las denominadas «zonas sensibles» en Francia. Por otra parte, el tejido asociativo de los inmigrantes musulmanes, todavía poco desarrollado, ha crecido en los últimos años en densidad. A las fundaciones tradicionales y las redes creadas en torno a las mezquitas y las escuelas coránicas se han ido añadiendo

do organizaciones de ayuda mutua, defensa de intereses y representación en el espacio público. Se trata de un «capital social» que refuerza, sobre todo, los lazos intracomunitarios (*bonding social capital*, según Putnam, 2003), escasamente orientado a construir puentes entre las dos comunidades, la de los inmigrantes y la sociedad que les recibe (*bridging social capital*).

La debilidad del tejido asociativo y su naturaleza específica no son independientes de la fortaleza de los lazos del sistema de parentesco musulmán. En efecto, los inmigrantes se relacionan amistosa y sentimentalmente con los autóctonos, pero sus estrategias matrimoniales se orientan hacia un mercado compuesto por musulmanes (especialmente, en el caso de las mujeres). Las prácticas de cohabitación de musulmanes con no musulmanes no son infrecuentes, y la evolución reciente permite anticipar el crecimiento de su importancia en el futuro. Sin embargo, parece poco probable que la cohabitación llegue a constituir para una proporción estimable de la población inmigrante musulmana una forma alternativa de familia, como lo es ya (para cierta etapa de la vida) en un medio social cristiano más o menos secularizado.

La política de inmigración en Francia y Alemania: instituciones diferentes y pautas de comportamiento similares

Curiosamente, estos paralelismos y estas semejanzas en la evolución social de la inmigración musulmana en Alemania y Francia han ido desarrollándose en contextos institucionales muy distintos. En Francia, hasta bien entrada la década de los ochenta, ha prevalecido una política de inmigración relativamente laxa. Los argelinos pudieron circular libremente por territorio francés hasta 1973 y, como otros inmigrantes, han disfrutado de una generosa política de naturalización y de reconocimiento de derechos civiles y sociales (no, en cambio, políticos, a no ser que hubieran adquirido la nacionalidad francesa). Los gobiernos franceses han mostrado una casi inagotable iniciativa en temas de legislación relativa a extranjeros, tratando de acomodar la política de inmigración, en sus vertientes de control de flujos e integración, al modelo republicano. En esencia, éste se basa en la

voluntad de hacer prevalecer los rasgos generales y abstractos (es decir, universales) sobre los particulares, en la separación completa entre estado e iglesia y en la atribución de un papel clave a la escuela pública como institución de formación de buenos ciudadanos. El amplio consenso político y social del que goza este modelo no obsta para que en los últimos años hayan ganado terreno tanto las propuestas de la izquierda multiculturalista como de la derecha xenófoba.

Una pauta normativa semejante a la que supone el modelo republicano francés ha faltado en la política de inmigración alemana. La creencia en la bondad de la homogeneidad étnica y el consiguiente rechazo a que la RFA se convirtiera en un país de inmigración han favorecido el mantenimiento de leyes de ciudadanía centenarias y el diseño de normas de extranjería restrictivas. Éstas resolvían problemas administrativos puntuales, pero no estaban asentadas sobre una concepción consensuada acerca de los derechos y deberes que corresponden a los inmigrantes en una sociedad que en sólo unas décadas ha visto aumentar sustancialmente su pluralidad étnica y cultural. Sólo recientemente se ha abierto a los inmigrantes la posibilidad de adquirir la nacionalidad alemana, pero bajo la condición, inaceptable para muchos de ellos, de que renuncien a su nacionalidad de origen.

Si un proceso de integración exitoso requiere la progresiva convergencia de las condiciones de vida y las orientaciones culturales de inmigrantes y autóctonos (Heckmann, 2003: 47), el éxito de Alemania y Francia en este sentido sólo puede ser calificado de bastante limitado. Ambos países pueden afirmar en su favor que su política inmigratoria ha estado guiada por la voluntad de compaginar los intereses del capitalismo con los valores de la democracia liberal, de respetar las reglas del estado de derecho y la economía de mercado y de intentar resolver los problemas más acuciantes que la inmigración iba planteando en tiempos tanto de prosperidad como de recesión económica. Hasta hace poco, en el ambiente de autocomplacencia del que Occidente ha disfrutado (o, tal vez, del que se ha perjudicado) durante unos diez años, después de la caída del muro de Berlín, parecía que el balance era relativamente positivo: la inmensa mayoría de esos inmigrantes hacían su trabajo y se ajustaban a las leyes del lugar.

Hoy, en un contexto histórico marcado de nuevo por el antagonismo ideológico (aunque de signo bien distinto al imperante durante la «guerra fría»), nos parece, más bien, que estos países europeos se han encontrado con problemas que no han sabido manejar, y que no saben cómo manejar de cara al futuro. Resulta difícil desprenderse de la impresión de que la política inmigratoria en Alemania y Francia ha evolucionado a golpe de decisiones *ad hoc*, en buena medida improvisadas y hasta contraproducentes (como las que pretendían incentivar el retorno y acababan reforzando las preferencias de los inmigrantes de permanecer en el país de destino). En el punto de arranque ha habido casi siempre una decisión interesada de colmar un vacío demográfico con una población disponible a la que supuestamente se podía mantener en una posición subordinada y deferente, recurriendo a ella o librándose de ella, según las necesidades, sin que ocasionara problemas significativos a la sociedad de acogida (un ejemplo, por cierto, de «pensamiento mágico» que muestra los límites de la famosa racionalidad instrumental de Occidente). A partir de ahí se disimularon sistemáticamente las diferencias entre quienes se aprovechaban con ventaja de la inmigración y quienes podían sufrir sus consecuencias (cuya voz se ha pretendido en muchas ocasiones deslegitimar tildándolos de xenófobos o racistas). Se buscaron arreglos circunstanciales para adaptar la oferta laboral de los inmigrantes a los cambios de la coyuntura económica, y se comprobó con una mezcla de sorpresa e irritación que, a pesar de las estrecheces del mercado de trabajo, los inmigrantes no se iban; seguían «aquí» porque el bienestar económico al que, con o sin trabajo, podían acceder superaba con creces al que podían alcanzar si retornaban a sus países de origen.

Y ahora se trata de ver «qué se hace con ellos». En estos momentos, los países de destino ya no están seguros de si son países de inmigración o no; si quieren a estos inmigrantes como miembros de su misma comunidad o de una comunidad diferente que ocupe un segundo plano en el panorama social. Confusos y desorientados, confían quizá en que alguna autoridad supranacional pueda ayudarles a enfocar el problema, ofrecerles pautas para afrontarlo y compartir la responsabilidad de arbitrarlo.

La inmigración marroquí en España: escasa previsión y bastante prevención

A España se le podría suponer una mayor sensibilidad en el manejo de los problemas de inmigración que a otros países europeos porque, a diferencia de éstos, tiene experiencias cercanas en el tiempo de lo que implica emigrar en busca de mayor prosperidad y sin los recursos que permiten una integración exitosa en la sociedad de acogida. Los emigrantes españoles que marcharon en los años sesenta y setenta a Alemania y Francia, entre otros países, convivían en el trabajo, y a veces también en los suburbios, con los inmigrantes turcos y magrebíes allí instalados. Sus experiencias personales no fueron mucho más gozosas que las de estos musulmanes, como sugiere la lectura de algunos libros autobiográficos (contrástese, por ejemplo, Canicio [1979] y Wallraff [1994]).

Quizá si la reflexión sobre estas experiencias penosas, pero también individual y colectivamente muy valiosas, nos hubiera ocupado más a todos –gobiernos y sociedad– habríamos sido capaces de afrontar la discusión de la inmigración con más discernimiento y equilibrio cuando el saldo neto migratorio comenzó a variar y aparecieron los primeros indicios de que España se podía convertir en un país de inmigración. Ante la falta de esta discusión, la emergente política común europea de asilo e inmigración se convirtió en el principal referente para los gobiernos españoles. En la búsqueda de pautas sobre cómo ordenar la creciente afluencia de ciudadanos no europeos, los gobiernos españoles han tendido a mirar a la Unión Europea. Cuánto margen tenían para comportarse de otra manera es discutible; no lo es, en cambio, que esta táctica les ha reportado no pocas ventajas, entre otras, la de contar con un aparentemente eficaz discurso de justificación de medidas restrictivas que suscitaban el sonoro rechazo de una parte importante de la sociedad civil organizada. El énfasis en el control de los flujos ha marchamado la legislación española sobre inmigración, relegando a un segundo plano otras cuestiones cruciales relacionadas con la integración de los inmigrantes. Por lo demás, la dimensión más mediática del tema, la terrible pérdida de vidas humanas en las «pateras» que cruzan el Estrecho, ha reforzado esta visión preventiva y parcial de los problemas de la inmigración en España.

Pero la inclinación a mirar «hacia arriba», hacia Europa, no ha sido privativa de los gobiernos españoles, acompañados bastante cómodamente por la sociedad. De acuerdo con los grupos de discusión con inmigrantes marroquíes que hemos llevado a cabo para esta investigación, Europa está muy presente en sus estrategias y las de sus compañeros. De un lado, una parte de ellos aspira a cruzar los Pirineos y establecerse en otros países de la Unión Europea; de otro, comparan constantemente sus experiencias con las de otros musulmanes en países vecinos. Y de esta comparación no parece que extraigan conclusiones muy favorables para España. Este ánimo comparativo esconde probablemente una insatisfacción y una inquietud que, en la medida en que se extienda y cobre intensidad entre los aproximadamente 300.000 marroquíes que residen en España, puede condicionar la evolución futura de esta comunidad.

En la actualidad, desde el punto de vista de la composición demográfica, la inmigración marroquí en España se encuentra en un estadio que en países como Alemania y Francia fue transitorio. Efectivamente, el colectivo inmigrante marroquí se distingue por su juventud y por el predominio de los varones. El grueso de los inmigrantes marroquíes se encuentra en las edades activas (tanto laboral como reproductivamente), mientras que el proceso de reunificación familiar ha avanzado con límites, establecidos no sólo por los gobiernos y las administraciones públicas de España, sino también por los propios inmigrantes (que, por ejemplo, prefieren con frecuencia dejar a sus hijas menores en Marruecos al cuidado de otros familiares). Alcanzado este estadio de desarrollo de la inmigración marroquí en España, que los inmigrantes consoliden su residencia aquí y su perfil demográfico se transforme y aproxime más al de la población nacional no va a depender sólo de las preferencias del estado y los ciudadanos españoles, sino también de ellos mismos. Estas decisiones desembocarán en un sentido (el de la permanencia en España) o en otro (el del retorno o la emigración a otro país) en función de muchos factores. Lo importante es, en cualquier caso, que si lo hacen en el primero de ambos sentidos, la convivencia entre españoles y marroquíes se vea lo más libre posible de tensiones. Y ésta es una circunstancia que los decisores políticos y los propios interesados, con sus conductas y estrategias, pueden propiciar o entorpecer de diversas formas.

El malestar de los inmigrantes musulmanes: entre dos comunidades nacionales y religiosas

Mientras los estados y las ciudadanía han ido percatándose de sus límites para planificar el proceso de inmigración, los inmigrantes musulmanes les han impuesto su voluntad de quedarse a cambio de resignarse a aceptar su precaria integración social. Pese a las notables diferencias de trato institucional hacia los inmigrantes en Alemania, en Francia y en España, los sentimientos de discriminación que albergan los turcos en Alemania y los magrebíes en Francia y en España no parecen muy diferentes en calidad ni intensidad. Francia ha jugado la carta de la asimilación, Alemania la de la segregación y España parece haberse inclinado espontáneamente por una combinación de ambas. Ni la voluntad de absorber las diferencias culturales de los inmigrantes propia de los gobiernos y la sociedad franceses, ni la actitud negadora y distraída hacia la inmigración de la que durante muchos años han dado muestra los alemanes, ni el desentendimiento despreocupado de los españoles representan vías de acción prometedoras para conseguir que la convivencia entre inmigrantes musulmanes y nativos resulte satisfactoria para ambas partes. En ninguno de los tres casos las experiencias de inmigración parecen haber acercado emocionalmente a ambas comunidades entre sí.

La sociedad alemana arrastra tradicionalmente el predicamento de xenofobia; ahora bien, los datos de encuesta no nos muestran a una sociedad francesa mucho más comprensiva y abierta al fenómeno inmigratorio en general, y a los inmigrantes magrebíes en particular. Preguntados por el trato que reciben por parte de alemanes y franceses respectivamente, los inmigrantes musulmanes no extreman sus quejas, pero se sienten menospreciados. Perciben actitudes racistas y se declaran objeto de discriminaciones de diverso tipo. De los datos se desprende que estos inmigrantes no acaban de sentirse a gusto (quizá nunca empezaron) en la sociedad en la que viven desde hace muchos años o incluso han nacido. Semejante malestar destilan asimismo los discursos de los inmigrantes marroquíes en España, especialmente los de los varones.

Pero esa desazón reponde también probablemente a la experiencia de hallarse moral y sentimentalmente ligados a una comunidad, la de su país de origen, que, en cierto modo, los considera un apéndice exótico. Esa doble instalación vital de los inmigrantes, entre dos comunidades nacionales y religioso-culturales, bien puede resultar frustrante. Viven, consumen, invierten y proyectan el futuro de sus hijos en una comunidad en la que están dispuestos a quedarse porque no ven una alternativa atractiva en el retorno. Pero sus corazones están puestos en las comunidades de origen. No quieren dejar de ser ni turcos ni argelinos, siguen con interés las noticias de sus países de procedencia (cada vez más, gracias al desarrollo de los medios de información y comunicación), pasan allí sus vacaciones de verano, transfieren «a los suyos» una parte de sus ahorros y les ayudan a emigrar, engrosando y reforzando así la comunidad en el país de acogida.

Son musulmanes, y esta identidad no es en ellos asunto accidental sino definición de identidad, independientemente de que conozcan mejor o peor las enseñanzas coránicas. No les resulta fácil compaginar la enseñanza de la omnipresencia de la religión en la vida con la regla de la separación del espacio público, secularizado, y el espacio privado. Por ello, es comprensible que traten de conseguir un espacio propio, controlado por ellos mismos, para asegurar el cumplimiento de sus reglas, forzando así en las sociedades de llegada el reconocimiento de un área de autogobierno. Las autoridades públicas europeas, y las sociedades europeas en general, recelan de esta presión ante la que se resisten a ceder, pero no parecen entender su importancia para despertar sentimientos de respeto y gratitud hacia ellas por parte de los inmigrantes musulmanes. Así lo sugieren los titubeos de las autoridades alemanas y francesas en esta cuestión, y la superficialidad del debate sobre cómo asegurar la educación musulmana de los inmigrantes.

Por otra parte, los propios inmigrantes dudan acerca de cómo compaginar, tanto en el espacio privado como en el público, las reglas y las orientaciones coránicas con las prácticas habituales de los países occidentales. No es fácil, desde luego, mantener el criterio de la desigualdad de la mujer (que, según una interpretación mayoritaria de su religión, vale la mitad que el hombre –también a efectos del valor de su testimonio y de su herencia–, debe

estar sometida a la autoridad del hombre y actuar en un espacio distinto del espacio de los hombres en muchas circunstancias, públicas y privadas) y sentirse a gusto en un mundo, como el occidental, en el que la igualdad de los géneros constituye hoy un valor de primer orden.

Un mundo que impulsa a prolongar la educación de las mujeres en el marco de una educación mixta y en el que los adolescentes masculinos tienen muchas veces que recibir sus clases de enseñantes femeninos; un mundo que promueve el trabajo femenino en lugares compartidos con los varones y que garantiza a las mujeres una presencia en el espacio público que no se limita al ejercicio del derecho de voto, sino que le abre las puertas a posiciones de autoridad y mando sobre hombres; un mundo semejante tiene que resultar extraño e incómodo a muchos musulmanes que se declaran fieles a las enseñanzas del Corán, aun cuando en su país de origen hayan sido testigo de presiones en esa dirección.

En efecto, Turquía cuenta con una tradición de casi un siglo de secularización de las instituciones y las costumbres (Lewis, 1968), pero el vigor de la tradición contraria se ha puesto de manifiesto con la reciente victoria electoral del partido de Erdogan (cuyos esfuerzos por frenar la corrupción y los abusos de poder están mereciendo, por cierto, juicios mucho más favorables de lo esperado). En los países del norte de África, como Argelia y Marruecos (y el caso sería aún más claro en Túnez), existen tendencias llamadas «modernizantes» u «occidentales», que, sin ser tan poderosas como la turca, sí reflejan una presencia creciente de las mujeres en las aulas, en los lugares de trabajo y, hasta cierto punto, en el espacio público. Es cierto que los cambios en la legislación y las instituciones de Argelia y Marruecos han sido muy modestos; tanto que cabe considerar que, en lo fundamental, no han hecho más que reforzar las reglas tradicionales, adornándolas con un discurso de intenciones y de promesas incumplidas (Charrad, 2001). Las mujeres presionan, pero sus victorias, parciales e incompletas, no son definitivas, como ha mostrado claramente el ejemplo de Irán, donde las reformas a favor de la mujer promovidas por el Shah fueron, en gran medida, contrarrestadas por el régimen de los clérigos chiítas a partir de los años ochenta del siglo pasado (López Campillo, 2003).

En realidad, la resistencia de los musulmanes a las reformas modernizantes es bastante comprensible porque las reglas del juego en el interior de sus comunidades implican la necesidad de encontrar un discurso de justificación de las políticas en el lenguaje religioso y político (y ambos lenguajes tienden a confundirse) del islam, y no en el lenguaje (prestado) de la democracia liberal, que no es el suyo. Éste es el talón de Aquiles de los reformadores de las sociedades musulmanas: que no les resulta fácil acertar con el discurso de justificación adecuado.

La inmigración musulmana en Estados Unidos: un éxito no exento de puntos débiles

Como ha escrito Walzer (1992: 13), la inclusión de extranjeros resulta más ardua en países regidos por mayorías nacionales históricamente arraigadas que en países fundados y gobernados por inmigrantes. Merece, por ello, la pena dirigir la mirada hacia algún país de este último grupo que haya incorporado a un colectivo numeroso de inmigrantes musulmanes de una manera aparentemente menos problemática. El caso de Estados Unidos, con un volumen de población residente musulmana estimado en cinco millones como mínimo, se presenta con frecuencia como ejemplo de experiencia multicultural exitosa.⁽¹⁾

Comparando a grandes rasgos la inmigración musulmana en Europa y en Estados Unidos, llama en primer lugar la atención la pluralidad étnica que exhibe el colectivo musulmán en este último país: en torno a un tercio es de origen afroamericano; los dos tercios restantes proceden de la inmigración: algo más del 30% del subcontinente indio, 25% de los países árabes, y el resto de África, el Sureste Asiático y Europa.

Centrando la atención en este segundo segmento, cabe destacar cuatro olas de inmigración musulmana a Estados Unidos. La primera arrancó en las últimas décadas del siglo XIX, impulsada por el afán de mucha gente

(1) Los datos de diversas fuentes sobre el número de musulmanes residentes en Estados Unidos muestran considerables variaciones, oscilando entre 2 y 7 millones. Esta disparidad es debida a que las estimaciones se construyen a partir de estudios basados en encuestas e información proporcionada por líderes de las comunidades, ya que ni la Oficina del Censo ni el Servicio de Inmigración recogen información acerca de la religión de los inmigrantes.

de diferentes regiones del mundo (entre ellas, Oriente Medio) de buscar oportunidades en un continente grande y rico. A esta corriente inaugural de inmigración musulmana se superpuso una segunda, que tuvo su desencadenante en la caída del Imperio Otomano tras el final de la Primera Guerra Mundial. Su duración fue, sin embargo, más corta, ya que en 1924 se aprobó una ley de inmigración que establecía un sistema de cuotas por nacionalidades que favorecía a los inmigrantes europeos. La tercera ola comenzó a tomar forma después de la Segunda Guerra Mundial y, hasta los años sesenta, arrastró especialmente a musulmanes de Europa del Este (Yugoslavia y Albania) y la Unión Soviética. La cuarta y última ola de inmigración se vio propiciada por el abandono de la legislación de cuotas por nacionalidades en 1965. Desde entonces la población musulmana en Estados Unidos se ha visto engrosada con muchos inmigrantes árabes, pero también han destacado los procedentes de Pakistán, India, Bangladesh, Indonesia y Malasia. A diferencia de los inmigrantes musulmanes de las dos primeras olas, los de estas dos últimas se han caracterizado por una mejor formación educativa y una mayor disposición a conservar su identidad en contra de los estímulos favorables a la asimilación. Por otra parte, a las motivaciones económico-laborales que predominaron en las primeras olas se han ido añadiendo otras de naturaleza política y profesional. Estados Unidos ha conseguido atraer a no pocos inmigrantes musulmanes que en sus países de origen formaban las elites; de ahí que el nivel educativo de los inmigrantes musulmanes sea más elevado que el del conjunto de la población de Estados Unidos.

La dispersión étnica de la inmigración musulmana a Estados Unidos explica probablemente que su presencia sea aquí menos visible que en otros países europeos, como Francia. Precisamente porque religión y nacionalidad no se solapan tan nítidamente como en otras sociedades, la doble identidad de ciudadano norteamericano y creyente musulmán resulta más fácil de conciliar. Por otra parte, los sentimientos de compromiso y lealtad hacia el país que les ha acogido han permitido a las instituciones del estado adoptar una actitud más relajada hacia los ciudadanos que profesan la religión musulmana. Las mezquitas coexisten con los establecimientos de otras religiones y sectas, del mismo modo que las escuelas islámicas conviven con las instituciones educativas más variadas.

Los gobiernos de los Estados Unidos no han aspirado a disolver las especificidades culturales de los musulmanes, sino a hacerles aceptar unas normas básicas de convivencia compatibles con la manifestación de sus diferencias. Como consecuencia de todo ello, la comunidad musulmana en Estados Unidos es muy plural; sus integrantes hablan con orgullo de un islam americano que, por ejemplo, permite a las mujeres ser devotas, sentirse libres y destacar con brillantez profesionalmente (Lambert, 2000).

En los años ochenta y noventa la sociedad norteamericana ha asistido al desarrollo de las organizaciones musulmanas multiétnicas (Michalak y Saeed, 2003: 198-199). Constituyen una forma de participación política que complementa a la que despliegan los ciudadanos estadounidenses de origen musulmán a través del voto. Si bien la tradición multiculturalista de los Estados Unidos ha facilitado a los musulmanes la manifestación de sus preferencias políticas y sus diferencias culturales sin sentirse por ello ciudadanos de segunda clase, la fragilidad del equilibrio alcanzado entre quienes forman parte de esa comunidad y quienes no pertenecen a ella se ha puesto de manifiesto cada vez que se han producido atentados terroristas de autoría árabe, como los de Oklahoma en 1995 y los de Nueva York y Washington en 2001. En la opinión pública han ganado terreno las actitudes sobre el islam como religión incompatible con la democracia occidental o como amenaza contra Estados Unidos. Las prontas declaraciones del presidente Bush y otros dirigentes políticos tras los atentados del 11-S, tratando de separar terrorismo e islam, no han evitado que algunas comunidades e instituciones musulmanas se hayan sentido maltratadas no sólo por diversos grupos sociales y medios de comunicación, sino también por agentes del gobierno. En la actualidad, el conflicto religioso, apenas perceptible durante décadas, salpica el debate público. Ciertamente, los críticos ponen en su punto de mira a los musulmanes árabes, pero la creciente solidaridad musulmana interétnica hace que muchos musulmanes se sientan agredidos.

¿Qué se puede hacer? Los límites y las oportunidades

Basta con acoger a los inmigrantes musulmanes en nuestras sociedades para que se modernicen y se occidentalicen: ésta parece haber sido la

idea que los gobiernos y los ciudadanos europeos hemos albergado durante décadas, sin querer darnos cuenta de que esa influencia que se creía beneficiosa para la comunidad de inmigrantes ha sido menor de lo esperada. Y ello, no sólo porque (manteniendo a distancia a los inmigrantes, legislando sobre ellos sin escucharlos ni entender sus preocupaciones, contentándonos con darles el cheque de un salario o de una prestación social y añadiendo a veces las buenas palabras y las buenas acciones de algunas asociaciones filantrópicas que remedian abusos o situaciones de necesidad) no lo estábamos haciendo bien, sino también porque ellos se han resistido a asimilar nuestros hábitos de vida y perder los suyos.

La clave reside en conseguir que los inmigrantes musulmanes lleguen a la conclusión de que el orden político y el funcionamiento económico de nuestros países, el régimen de libertades y derechos, les permite, además de prosperar, vivir dentro de los preceptos fundamentales de su religión. Para que lleguen a semejante conclusión no basta con avanzar sólo por la vía de los discursos centrados en la necesidad de redefinir identidades. En este sentido, las construcciones ideológicas como el «euro-islam» o la «ciudadanía mediterránea» plantean, sin duda, propuestas atractivas. El euro-islam, entendido como «religión islámica culturalmente adaptada a la cultura cívica de la modernidad» (Tibi, 2003), como un islam abierto que se desarrolla sobre la base del reconocimiento del pluralismo cultural, representa un marco normativo capaz de orientar los comportamientos de muchos musulmanes que subrayan el potencial liberal y moderno (incluso igualitario y feminista) del islam (Filali-Ansary, 2003a y 2003b; Meddeb, 2002; Alsayyad, 2002; Al-Azmeh, 1993; Valenzuela, 2003). Asimismo, la idea de la ciudadanía mediterránea evoca la posibilidad del diálogo entre las culturas, del que sus defensores encuentran ejemplos múltiples en la historia universal. En cualquier caso, en la formulación de estos discursos de justificación de un islam diferente, más abierto y tolerante, habrá que tener en cuenta varias cuestiones: primero, que los destinatarios de estos argumentos son personas que viven inmersas en una comunidad de discusión en la que predominan los argumentos religiosos; segundo, que las experiencias de la secularización de los países cristianos no son fácilmente trasladables a los países musulmanes: no es simplemente una cuestión «de tiempo», por así decirlo. Es curioso que

catorce siglos de coexistencia, con frecuencia bastante tensa, no hayan dejado, en este sentido, el poso de una comprensión recíproca mayor. Los musulmanes comenzaron a comprender que Occidente se estaba convirtiendo en el centro de gravedad de la vida moderna en el siglo XVIII (Lewis, 1982, 1985, 2002); en cambio, la mayor parte de los occidentales parece que sólo han comenzado a darse cuenta del desconcierto profundo de los musulmanes a la hora de adaptarse a la llamada vida moderna mucho más tarde, en los comienzos del siglo XXI, es decir, con tres siglos de retraso.

Pero mientras cobran forma y densidad los postulados normativos, es preciso ir avanzando por la vía de las prácticas. El hecho es que la experiencia de la inmigración musulmana en Europa durante las últimas cinco décadas ha dejado encima de la mesa una serie de problemas que requieren la atención de todos, y no sólo de los intelectuales. Muchos de estos problemas admiten bien una solución, bien un arreglo suficiente como para desplazar su solución, sin grave quebranto, a un «más tarde» que no sea «demasiado tarde». Es posible también que algunos de estos problemas no tengan solución; y entonces se trata, por lo menos, de saberlo, para no engañarnos y aprender a vivir con ello.

En primer lugar, es preciso mejorar sustancialmente el conocimiento de las experiencias probadas para mejorar la calidad del debate público; un debate público que tiene que ser llevado con paciencia y discreción, pero no excesivas; con la participación de muchas voces y procurando incluir a todas ellas (y no sólo las «políticamente correctas» o «moralmente correctas»), tratando de juzgar y ponderar el valor de cada una en sus justos términos. Esto incluye la voz del público bajo sus diferentes formas, pero también la de organizaciones y grupos de interés, así como la de los empleadores. Pero, a su vez, hay que comprender los límites de lo que las asociaciones y los empresarios pueden hacer. Las primeras pueden dejarse llevar de una lógica de reclamación de derechos y de representación de intereses o de afirmación de valores que hay que situar en un contexto más amplio. Por su parte, los empresarios corren el riesgo de desatender aspectos de la realidad que, en un tema como éste, pueden ser muy importantes. Antes o después llega el momento de algunas decisiones políticas, que deben ser limitadas, pero, dentro de esos límites, efectivas.

Tratar de estimular el desarrollo del espíritu empresarial que puedan traer consigo los inmigrantes (de lo que hemos visto testimonios tanto en Alemania como en Francia) nos parece también fundamental, toda vez que, en general, quienes consiguen aplicarlo se declaran más satisfechos con su vida y se sienten más integrados en la sociedad. Hay que plantearse, pues, qué hacer para conseguir ese desarrollo y cuáles son los problemas que cabe encontrar en ese camino. Estas preguntas nos obligan a entender los problemas del mercado de trabajo no como si éste fuera un conjunto homogéneo, sino atendiendo a sus diferentes segmentos y a los problemas que se plantean en cada uno de ellos en lo que se refiere a la formación profesional, la movilidad y el recorrido de las carreras profesionales.

Con todo, lo que consideramos inaplazable es el diseño de políticas para mejorar el bienestar de las mujeres musulmanas, promoviendo su acceso a derechos y servicios que les afectan como esposas, madres, trabajadoras y consumidoras. Como vimos en el análisis de los grupos de discusión de marroquíes en Madrid, las mujeres inmigrantes, con matices y reservas, se sienten más cómodas en nuestra sociedad que sus compañeros varones. Que ellas puedan conseguir aquí, en los países cristianos, lo que se les ha vedado en sus países de procedencia puede ser uno de los fenómenos más interesantes del curso actual de las cosas. Si esto tiene o no consecuencias en sus países de origen está por ver. Desde luego, lo que ocurra allí no será resultado de tendencias históricas, sino de la agregación de muchísimos dramas locales, todos ellos de resultado muy incierto.

Un gobierno que quiera adoptar medidas favorables al desarrollo de las opciones libremente elegidas por las mujeres musulmanas tendrá, por ejemplo, que introducir algunas modificaciones en la oferta de educación. En este ámbito los problemas que ha generado la inmigración son numerosos, pero no intratables. Habrá que tener la paciencia y disponer los recursos necesarios para analizarlos uno a uno, pero parece claro que se necesitan mayores esfuerzos dirigidos a apoyar a los niños inmigrantes para que mejoren sus habilidades lingüísticas y su rendimiento en la escuela, descargando sobre todo a sus madres de la preocupación y la impotencia que les puede provocar el retraso escolar de sus hijos. Un sistema educativo más

satisfactorio para las mujeres también puede requerir una oferta voluntaria de educación religiosa islámica, cuyo control docente se puede negociar. Otras medidas destinadas a promover la incorporación de las mujeres inmigrantes en el mercado de trabajo o a ampliar su cultura sanitaria, por poner sólo dos ejemplos, podrían suscitar gran interés entre este colectivo. Pero estos experimentos no deberían limitarse sólo al campo de las políticas públicas, sino también de la legislación civil y penal. En España ya se ha dado algún paso importante en esa dirección. Así, el nuevo artículo 107 del Código Civil, aprobado a finales de septiembre de 2003, posibilita a extranjeros residentes en territorio español la tramitación de los procedimientos de separación y divorcio de acuerdo con la legislación española, cuando las leyes bajo las cuales se celebró el matrimonio no reconozcan estas circunstancias o lo hagan de forma discriminatoria.

La necesaria atención a los países de origen

El problema de cómo entender y qué hacer con comunidades inmigrantes va ligado al de cómo entender y qué hacer con sus países de origen. A la larga, las experiencias inmigratorias son experiencias de creación de redes transnacionales, a través de las cuales viajarán las personas, las mercancías y las ideas. Es probable que haya retornos importantes, tanto más cuanto más suceda que los países de origen lleguen a poner su propia casa en orden, y en ellos se lleguen a crear las condiciones que muchos inmigrantes anhelan para volver, de una forma u otra. Lo que ocurra no será independiente de estos inmigrantes, que pueden quedarse o volverse, pero que siempre tendrán una relación significativa y una influencia sobre sus países de origen.

En otras palabras, Europa no vive sólo con sus (inmigrantes) turcos, sino también con Turquía; ni sólo con sus argelinos, sino también con Argelia, ni sólo con sus marroquíes, sino también con Marruecos. Por esto, en el horizonte de una discusión sobre los inmigrantes musulmanes en Europa, debemos reconocer la presencia de otros problemas que se plantean en aquellos países, que aquí no podemos abordar, pero sí apuntar. Son los problemas de la implantación en los países musulmanes de una economía de

mercado, de un proceso de mejora sustancial del capital humano de esos países,⁽²⁾ y de una democracia afín o análoga a la democracia liberal de corte occidental (Leca, 1994 y Bayart, 1994).

En definitiva, son los problemas derivados de la posibilidad, y la deseabilidad, de un *modus vivendi* entre lo que Ernest Gellner llamó, en uno de sus últimos libros (1994), la relación entre la sociedad civil (en sentido amplio)⁽³⁾ y sus rivales, uno de los cuales era justamente, a sus ojos, la sociedad musulmana. Gellner (1981) pensaba que en la larga lucha entre lo que llamaba la «alta cultura» del islam, basada en el texto sagrado, y la «baja cultura» del islam, basada en sus adaptaciones a las circunstancias históricas más diversas, el curso de los acontecimientos estaba dando aliento a la primera a costa de la segunda. En tal caso cabría conjeturar que la rivalidad tanto en el seno de las sociedades musulmanas, como entre éstas y las sociedades no musulmanas sería inevitable, toda vez que las primeras estarían entrando en una nueva fase histórica de búsqueda de la ortodoxia mediante el retorno al Corán, en detrimento de sus interpretaciones más flexibles y adaptables a las tendencias de modernización de esas sociedades.

Pero las tesis de Gellner están lejos de suscitar un respaldo general. No son, por ejemplo, compartidas por quienes ven en las nuevas tecnologías instrumentos fundamentales para romper el monopolio del conocimiento religioso y abrir espacios discursivos que puedan dar lugar a nuevas formulaciones y perspectivas críticas del islam, a una comunidad virtual árabe o *ciber-umma* más libre y menos androcéntrica (Mandaville, 2003). Aun poniéndonos, con Gellner, en el peor de los casos, no debemos olvidar que las rivalidades no son necesariamente destructivas; antes bien, pueden adoptar formas muy diversas que permitan compromisos razonablemente satisfactorios para todas las partes.

(2) Algunos de los cuales se mencionan en los informes sobre desarrollo árabe de 2002 y 2003 editados por las Naciones Unidas (*The Arab Human Development Report*).

(3) Sobre esta concepción amplia de la sociedad civil (que es la del propio Gellner) véase Pérez-Díaz (1997). En la concepción más limitada de la sociedad civil ésta se reduce al tejido asociativo (que «no es estado ni mercado», y se diferencia asimismo de la familia), en tanto que opera (sobre todo, pero no exclusivamente) en el espacio público. Esta sociedad civil reducida ha tenido una historia compleja y sumamente interesante en los países musulmanes (con efectos muy importantes en algunos ámbitos, entre otros, el de las instituciones educativas; véase, por ejemplo, Arjomand, 1999).

Apéndice metodológico

Para elaborar esta monografía hemos examinado una selección de bibliografía y documentos, confeccionada a partir de extensas búsquedas en bases de datos de bibliotecas internacionales y en internet. Además, el trabajo de campo ha consistido en: a) entrevistas con expertos y b) dos grupos de discusión con inmigrantes marroquíes residentes en la provincia de Madrid.

La obtención de información y puntos de vista de expertos en el tema de la inmigración musulmana en Francia y Alemania fue posible gracias a sendas estancias cortas en Essen y París, donde visitamos el Zentrum für Türkeistudien, por una parte, y el Centre d'Études en Relations Internationales (CERI) y el Institut de Sciences Politiques, por otra. En Essen, las entrevistas con Hayrettin Aydin (Zentrum für Türkeistudien), Filiz Arslan (MigrantInnenselbsthilfe beim Paritätischen Bund), Ahmet Aktas (RAA, Agencia Regional para la Promoción de Niños y Jóvenes de Familias Inmigrantes) y Mehmet Kekec (Asociación de padres de niños turcos de Essen) nos permitieron aproximarnos a la visión de los problemas de la inmigración turca desde quienes no sólo reflexionan sobre ellos, sino también los experimentan. En París, Béatrice Hibou (CERI), Michèle Tribalat (INED), Dominique Schnapper (Conseil Constitutionnel) y Catherine Wihtol de Wenden (CERI) nos abrieron huecos en sus agendas para responder a nuestras preguntas y charlar distendidamente sobre la inmigración en España y Francia.

Los grupos de discusión tuvieron lugar el 22 y el 23 de mayo de 2003. Pilar Rivilla y Saliha Ahouari al-Lal organizaron el reclutamiento de los participantes, y Josu Mezo colaboró en la dirección del grupo de discusión de hombres. La composición de los grupos quedó de la siguiente manera:

Grupo de discusión de hombres

Hamid (25-30 años), procedente de Rabat, reside desde 1993 en Madrid, donde ha trabajado, sobre todo, de camarero. En la actualidad se dedica a tatuar. Es soltero.

Hassan (25-30 años), procedente de Casablanca, reside desde 1994 en Madrid. En la actualidad trabaja de actor en la televisión privada. Es soltero.

Aziz (30-35 años), procedente de Nador, reside desde niño en Madrid. Su familia es propietaria de un comercio, pero él trabaja de repartidor en una panadería. Está casado con una mujer marroquí.

Denes (25-30 años), procedente de Rabat, reside desde 1999 en Madrid. Trabaja en una fábrica de Fuenlabrada. Es soltero.

Jaouat (25-30 años), procedente de Kenitra, reside desde 2001 en Madrid. Estudia en la universidad y ha trabajado antes de camarero. Es soltero.

Said (30-35 años), procedente de Tánger, reside desde 2000 en Madrid. Ha trabajado de albañil y ahora trabaja de camarero. Es soltero.

Mohammed (20-25 años), procedente de Alhucemas, reside desde 2002 en Madrid, donde cursa estudios universitarios. Ha trabajado de camarero y ahora trabaja de encuestador.

Grupo de discusión de mujeres

Hazmin (45-50 años), procedente de Melilla, reside en Madrid desde 1976. Es ama de casa, está casada con un marroquí y tiene hijos adolescentes y adultos.

Suad (25-30 años), procedente de Tánger, reside desde niña en Madrid, trabaja en un restaurante y tiene una hija pequeña.

Fátima I (30-35 años), procedente de Kenitra, reside desde 1995 en Madrid, trabaja en el servicio doméstico. Es soltera.

Gema (45-50 años), procedente de Tánger, reside desde 1972 en Madrid. Es ama de casa, está casada y tiene hijos adolescentes y adultos.

Sofía (45-50 años), procedente de Tánger, reside desde 1977 en Madrid. Trabaja en el servicio doméstico, está separada de su marido marroquí y tiene hijos adultos.

Fátima II (35-40 años), procedente de Tánger, reside desde 1995 en Madrid. Trabaja de cocinera, está casada con un marroquí y tiene hijas adolescentes.

Referencias bibliográficas

- ACTIS, WALTER (1995): «Mujeres marroquíes en España. Algunos datos generales», en Martín Muñoz, Gema (comp.), *Mujeres, democracia y desarrollo en el Magreb*. Madrid: Editorial Pablo Iglesias.
- AL-AZMEH, AZIZ (1993): *Islam and Modernities*. Londres: Verso.
- ALSAYYAD, NEZAR (2002): «Muslim Europe or Euro Islam: On the Discourses of Identity», en Alsayyad, Nezar y Castells, Manuel (eds.), *Muslim Europe or Euro-Islam*. Lanham: Lexington Books.
- APARICIO, ROSA (1998): *Identidad y género: mujeres magrebíes en Madrid*. Madrid: Dirección General de la Mujer. Consejería de Sanidad y Servicios Sociales. CAM.
- APARICIO, ROSA y TORNOS, ANDRÉS (2001): *Estrategias y dificultades características en la integración social de los distintos colectivos de inmigrantes llegados a España*. Madrid: IMSERSO.
- ARJOMAND, SAÏD AMIR (1999): «The Law, Agency and Policy in Medieval Islamic Society: Developments of the Institutions of Learning from the Tenth to the Fifteenth Century», *Comparative Studies in Society and History*, 41 (2): 263-293.
- ARJONA, ÁNGELES y CHECA, JUAN CARLOS (1999): «El asociacionismo inmigrante en Almería. Primer paso para el reconocimiento social», *Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía*, 29: 169-183.
- AVILÉS, JUAN (2001): «Inmigración y seguridad ciudadana en España», Grupo de Estudios Estratégicos, Análisis n.º 17 (www.gees.org/pdf/2751).
- AZURMENDI, MIKEL (2001): *Estampas de El Ejido. Un reportaje sobre la integración del inmigrante*. Madrid: Taurus.

- BARIKI, SALAH-LOUDINE (1994): «Entreprises ethniques», en Falga, Bernard, Wihtol de Wenden, Catherine y Leggewie, Claus (dirs.), *Au miroir de l'autre. De l'immigration à l'intégration en France et en Allemagne*. París: Les Éditions du Cerf.
- BAROU, JACQUES (2001): *Europe terre d'immigration. Flux migratoires et intégration*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.
- (2002): *L'habitat des immigrés et de leurs familles*. París: La Documentation Française.
- BAYART, JEAN-FRANÇOIS (1994): «Les trajectoires de la République en Iran et en Turquie: un essai de lecture tocquevillienne», en Salamé, Ghassan (coord.), *Démocraties sans démocrates*. París: Fayard.
- BAYAZ, AHMET (2000): «'Ein unglückliches Liebesverhältnis'? Die wechsellvollen Beziehungen zwischen der Türkei und Deutschland», *Der Bürger im Staat* 1 (www.lpb.bwue.de/aktuell/bis/1_00/tuerkei05.htm).
- BECK, MARIELOUISE (2003): «Den Islam einbürgern», *die tageszeitung*, 28 de julio: 12.
- BEL ADELL, CARMEN *et al.* (1996): *Realidad social de la inmigración. Condiciones de vida del inmigrante africano en el municipio de Murcia*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Bericht der Beauftragten der Bundesregierung für Ausländerfragen über die Lage der Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland*, Berlín y Bonn, 2002.
- Bericht der Unabhängigen Kommission «Zuwanderung». Zuwanderung gestalten, Integration fördern*, 4 de julio de 2001.
- Bericht des Bundesverfassungsschutzes 2002*, Berlín, 2002.
- BOTSCHAFT DER REPUBLIK TÜRKIE IN BERLIN (2002): *Zur Integration der Türken in Deutschland. Allgemeine Behauptungen und Ergebnisse von Studien*. Berlín.
- BOURDIEU, PIERRE (1991): *El sentido práctico*. Madrid: Taurus Humanidades.
- BROWNE, ANTONNY (2002): *Do We Need Mass Immigration?* Londres: Civitas for the Study of Civil Society.
- BUNDESMINISTERIUM FÜR ARBEIT UND SOZIALORDNUNG (2002): *Situation der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen in der Bundesrepublik Deutschland*, Bonn.
- CANICIO, VÍCTOR (1979): *Vida de un emigrante español. El testimonio auténtico de un obrero que emigró a Alemania*. Barcelona: Gedisa.
- CARRASCO, CONCEPCIÓN (1999): *Mercados de trabajo: los inmigrantes económicos*. Madrid: IMSERSO.

- CESARI, JOCELYNE (2002): «Principaux courants et associations de l'islam français», *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 33, enero-junio: 38-42.
- CESARI, JOCELYNE, BARGAGH, SAKINA y MOORE, DAMIAN (2002): «L'islamisation de l'espace public français. Vers la fin du conflit?», *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 33, enero-junio: 23-37.
- CHARRAD, MOUNIRA (2001): *States and Women's Rights: The making of postcolonial Tunisia, Algeria and Morocco*. Berkeley: University of California Press.
- COMMISSION NATIONALE CONSULTATIVE DES DROITS DE L'HOMME (CNCDH) (1994): *La lutte contre le racisme et la xénophobie. Exclusion et Droits de l'Homme*. París: La Documentation Française.
- COLECTIVO IOÉ (1995): *Presencia del sur. Marroquíes en Cataluña*. Barcelona: Editorial Fundamentos.
- (1998): *Inmigración y trabajo. Trabajadores inmigrantes en el sector de la construcción*. Madrid: IMSERSO.
- (1999): *Inmigrantes, trabajadores, ciudadanos. Una visión de las migraciones desde España*. Valencia: Universidad de Valencia.
- (2002): *Inmigración, escuela y mercado de trabajo. Una radiografía actualizada*. Barcelona: Fundación "la Caixa".
- COLECTIVO IOÉ Y PÉREZ MOLINA, RAFAEL (1995): *La discriminación laboral a los trabajadores inmigrantes en España*. Ginebra: OIT.
- DALRYMPLE, THEODORE (2002): «The Barbarians at the Gates of Paris», en www.city-journal.org.
- DEMIRKAN, RENAN (1993): «Die Brücke im Januskopf. Vom Altwerden in einem ungastlichen Land», en Leggewie, Claus y Senocak, Zafer, *Deutsche Türken. Das Ende der Geduld*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- DIE AUSLÄNDERBEAUFTRAGTE DES SENATES VON BERLIN, *Repräsentativumfrage zur Lebenssituation türkischer Berlinerinnen und Berliner*, www.berlin.de/SenGesSozV/auslaender/pm_umfrage2001.html.
- DÍEZ NICOLÁS, JUAN y RAMÍREZ LAFITA, MARÍA JOSÉ (2001): *La voz de los inmigrantes*. Madrid: IMSERSO.
- DOMINGO, ANDREU, CLAPÉS, JAUME y PRATS, MARÍA (1995): *Condicions de vida de la població d'origen africà i llatinoamericà a la Regió Metropolitana de Barcelona. Una aproximació qualitativa*. Barcelona: Mancomunitat de Municipis de Barcelona i Diputació de Barcelona.

- FARGUES, PHILLIPPE (1994): «Explosion démographique ou rupture social?», en Salamé, Ghassan (coord.), *Démocraties sans démocrates*. París: Fayard.
- FAVELL, ADRIAN (1998): *Philosophies of Integration. Immigration and the Idea of Citizenship in France and Britain*. Londres: Macmillan; y Nueva York: St. Martin's Press.
- FILALI-ANSARY, ABDOU (2003a): «The Sources of Enlightened Muslim Thought», *Journal of Democracy*, 14 (2): 19-33.
- (2003b): *Réformer l'islam?* París: La Découverte.
- FREGOSI, FRANCK (2001): «France: le culte musulman et la République, la régulation publique de l'islam dans un cadre laïque», en Leveau, Rémy, Mohsen-Finan, Khadija y Wihtol de Wenden, Catherine (dirs.), *L'islam en France et en Allemagne. Identités et citoyennetés*. París: La Documentation Française.
- FRIEDRICH-EBERT STIFTUNG (1998): *Deutschland und die Türkei im Spiegel der Medien: die Verantwortung der Medien in den deutsch-türkischen Beziehungen*. Bonn: FES Library, edición electrónica.
- FUNES, JAUME (1999): «Inmigración y adolescencia», en Aja, Eliseo *et al.*, *La inmigración extranjera en España. Los retos educativos*. Barcelona: Fundación "la Caixa".
- GEISSER, VINCENT (1997): *Ethnicité Républicaine. Les élites d'origine maghrébine dans le système politique français*. París: Presses de Sciences Po.
- GELLNER, ERNEST (1981): *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1994): *Conditions of Liberty: Civil Society and its Rivals*. Nueva York: Allen Lane/The Penguin Press.
- GIRARD, ALAIN y STOETZEL, JEAN (1953): *Français et immigrés: l'attitude française, l'adaptation des Italiens et des Polonais*. París: Presses Universitaires de France.
- GRASS, GÜNTER (1999): *Discurso de la pérdida. Sobre el declinar de la cultura política en la Alemania unida*. Barcelona: Paidós.
- GUIRAUDON, VIRGINIE (2000): *Les politiques d'immigration en Europe. Allemagne, France, Pays-Bas*. París: L'Harmattan.
- HECKMANN, FRIEDRICH (2003): «From Ethnic Nation to Universalistic Immigrant Integration: Germany», en Heckmann, Friedrich y Schnapper, Dominique (eds.), *The Integration of Immigrants in European Societies. National Differences and Trends of Convergence*. Stuttgart: Lucius & Lucius.
- HEITMEYER, WILHELM, MÜLLER, JOACHIM y SCHRÖDER, HELMUT (1997): *Verlockender Fundamentalismus*. Francfort a. M.: Suhrkamp.

- HERVIEU-LÉGER, DANIELE (1999): «El pasado en el presente: una nueva definición de la 'laïcité' en la Francia multicultural», en Berger, Peter L. (ed.), *Los límites de la cohesión social. Conflicto y mediación en las sociedades pluralistas*. Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores.
- HOLLIFIELD, JAMES F. (1999): «Ideas, institutions and civil society: on the limits of immigration control in France», en Brochmann, Grete y Hammar, Tomas (eds.), *Mechanisms of Immigration Control: A Comparative Analysis of European Immigration Policies*. Oxford: Berg.
- HÖNEKOPP, ELMAR (2000): «Chancen verbessern-Potenziale nutzen! Ausländer auf dem Arbeitsmarkt in Deutschland: Einige Feststellungen und Schlussfolgerungen», *AiD, Ausländer in Deutschland* 16,2.
- HOSKIN, MARILYN (1985): «Public Opinion and the Foreign Worker: Traditional and Non-traditional Bases in West Germany», *Comparative Politics*, 17 (2): 193-210.
- IFOP (2001): *L'islam en France et les réactions aux attentats du 11 septembre 2001. Résultats détaillés, 28 septembre 2001*. Encuesta realizada para *Le Monde, Le Point y Europe 1*, en www.lemonde.fr.
- INSTITUT NATIONAL DE LA STATISTIQUE ET DES ÉTUDES ÉCONOMIQUES (INSEE) (1968): *The Emergence of Modern Turkey*. Oxford: Oxford University Press.
- (1994): *Les étrangers en France*. París: INSEE, Contours et Caractères.
- (1999): *Recensement de la population. Tableaux thématiques. Population immigrée. Population étrangère*. París: INSEE.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (INE) (2003): *La población extranjera en España* en www.ine.es.
- JURADO, TERESA (2000): «Towards an Emerging Ethnic Class in Germany?», en Haynes, Angela et al., *Towards emerging ethnic classes in Europe? Volume 3: Western Europe*. Weinheim: Freudenberg Stiftung.
- KESKIN, HAKKI (1993): «Wir bleiben her. Plädoyer für eine offene Gesellschaft», en Leggewie, Claus y Senocak, Zafer, *Deutsche Türken. Das Ende der Geduld*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- KRIZAN, MOJMIR (2000): «Das neue Staatsangehörigkeitsgesetz. Oder: Wie dem Völkischen Ade sagen?», *Kommune. Forum für Politik, Ökonomie und Kultur*, 4.
- KÜCÜKHÜSEYİN, SEVKET (2002): «Türkische politische Organisationen in Deutschland», *Zukunftsforum Politik Nr. 45 (Broschürenreihe herausgegeben von der Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.)*, Sankt Augustin.
- LAMBERT, MIRIAM UDEL (2000): «Born in the USA: A New American Islam Proves Devotion and Women's Liberation Do Mix», *The American Prospect Online*, 8 de diciembre.

- LEBON, ANDRÉ (2001): *Immigration et présence étrangère en France en 1999: Premiers enseignements du recensement*. París: La Documentation Française.
- LECA, JEAN (1994): «La démocratisation dans le monde arabe: incertitude, vulnérabilité et légitimité», en Salamé, Ghassan (coord.), *Démocraties sans démocrates*. París: Fayard.
- LEVEAU, RÉMY (2001): «France: changement et continuité de l'islam», en Leveau, Rémy, Mohsen-Finan, Khadija y Wihtol de Wenden, Catherine (dirs.), *L'islam en France et en Allemagne. Identités et citoyennetés*. París: La Documentation Française.
- LEWIS, BERNARD (1968): *The Emergence of Modern Turkey*. Oxford: Oxford University Press.
- (1982): *Comment l'Islam a découvert l'Europe*. París: Gallimard.
- (1985): *Le retour de l'Islam*. París: Gallimard.
- (1993): *Islam and the West*. Oxford: Oxford University Press.
- (2002): *Que s'est-il passé? L'Islam, l'Occident et la modernité*. París: Gallimard.
- LOCHAK, DANIELE (1991): *Égalité des droits*. París: Conseil national des populations immigrés.
- LÓPEZ CAMPILLO, EVELYNE (2003): «La mujer en las tierras del islam», *ASP Research Papers* 49(a)/2003.
- LÓPEZ GARCÍA, BERNABÉ (1994): «La inmigración marroquí en España: de la independencia a la regularización», en Morales, Víctor (ed.), *El desafío de la inmigración en la España actual: una perspectiva europea*. Madrid: UNED.
- (1996a): «La evolución del origen de los inmigrantes marroquíes en España», en López García, Bernabé (dir.), *Atlas de la inmigración magrebí en España*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- (1996b): «La evolución cronológica del asentamiento de los marroquíes en España», en López García, Bernabé (dir.), *Atlas de la inmigración magrebí en España*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- «El islam y la integración de la inmigración en España» en www.islamhispania.com.
- LOSADA, TERESA (1995): «La mujer inmigrante marroquí en España. Entre el país de origen y el país de acogida», en Martín Muñoz, Gema (comp.), *Mujeres, democracia y desarrollo en el Magreb*. Madrid: Editorial Pablo Iglesias.
- LUFT, STEFAN (2002): *Mechanismen, Manipulation, Mißbrauch, Ausländerpolitik und Ausländerintegration in Deutschland*. Colonia: Wissenschaft und Politik.
- MANDAVILLE, PETER (2003): «Communication and Diasporic Islam. A virtual ummah?», en Karim, Karim H. (ed.), *The Media of Diaspora*, Londres y Nueva York: Routledge.

- MARTÍN MUÑOZ, GEMMA (dir.) (2003): *Marroquíes en España. Estudio sobre su integración*. Madrid: Fundación Repsol YPF.
- MARTÍNEZ VEIGA, UBALDO (1999): «Alojamiento y segregación. El caso de Almería», *Demófilo, Revista de cultura tradicional de Andalucía*, 29: 131-152.
- MEDDEB, ABDELWAHAB (2002): *La maladie de l'islam*. París: Seuil.
- MUSLIM PUBLIC AFFAIRS COUNCIL (2003). *A Review of U.S. Counterterrorism Policy: American Muslim Critique and Recommendations* (<http://www.mpac.org>).
- NGUYEN VAN YEN, CHRISTIAN (1986): *Droit de l'immigration*. París: Presses Universitaires de France.
- NOELLE-NEUMANN, ELISABETH y KÖCHER, RENATE (2002): *Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie. Band 11, 1998-2002*, Allensbach, Verlag für Demoskopie Allensbach am Bodensee/K. G. Saur Verlag.
- NOIRIEL, GÉRARD (1988): *Le creuset français. Histoire de l'immigration XIX-XX siècle*. París: Éditions du Seuil.
- ÖZDEMİR, CEM (2002): «Die Türken in Deutschland brauchen mehr und andere Medien», *Integration. Die Netzeitung der Deutsch-Türkischen Stiftung (DTS)* (www.dtsinfo.de/deutsch/p20026/seite13.htm).
- (1997): «Im Dienste der Nation-türkische Presse in Deutschland», *Kommune 3* (www.oeko-net.de/kommune/kommune3-97/kolcem3.html).
- PAUGAM, SERGE Y VAN ZANTEN, AGNES (2001): «Constructions identitaires et rapports sociaux dans une cité défavorisée de la banlieue parisienne», en Schnapper, Dominique (ed.), *Exclusions au coeur de la Cité*. París: Anthropos.
- PÉREZ-DÍAZ, VÍCTOR (1997): *La esfera pública y la sociedad civil*. Madrid: Taurus.
- PÉREZ-DÍAZ, VÍCTOR, ÁLVAREZ-MIRANDA, BERTA y GONZÁLEZ-ENRÍQUEZ, CARMEN (2001): *España ante la inmigración*. Barcelona: Fundación "la Caixa".
- PIPER, DANIEL y DURAN KHALID (2002): *Backgrounder: Muslim Immigrants in the United States*. Washington: Center for Immigration Studies.
- PUTNAM, ROBERT (coord.) (2003): *El declive del capital social*. Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores.
- RAMÍREZ, ÁNGELES (1995): «Las emigrantes marroquíes en España. Emigración y emancipación», en Martín Muñoz, Gema (comp.), *Mujeres, democracia y desarrollo en el Magreb*. Madrid: Editorial Pablo Iglesias.
- (1998): *Migraciones, género e islam. Mujeres marroquíes en España*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional.

- RAMÍREZ GOICOECHEA, EUGENIA (1996): *Inmigrantes en España: vidas y experiencias*. Madrid: CIS.
- RAVITCH, DIANE (2003): *The Language Police*. Nueva York: Alfred Knopf.
- RIPPERGER, SABINE (2003): «On Headscarves and Lawcourts», *Deutsche Welle*, 22 de julio (publicado en www.qantara.de).
- RUEDY, JOHN (1992): *Modern Algeria. The Origins and Development of a Nation*. Bloomington: Indiana University Press.
- SALAMÉ, GHASSAN (1994): *Démocraties sans démocrates. Politiques d'ouverture dans le monde islamique*. París: Fayard.
- SANTELLI, EMMANUELLE (2001): *La mobilité sociale dans l'immigration. Itinéraires de réussite des enfants d'origine algérienne*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail.
- SANZ, JUAN CARLOS (2002): «Crisis en el Gran Bazar», *El País*, 10 de noviembre (Negocios).
- SAUER, MARTINA y GOLDBERG, ANDREAS (2001a): *Die Lebenssituation und Partizipation türkischer Migranten in Nordrhein-Westfalen. Ergebnisse der zweiten Mehrthemenbefragung*. Münster: Lit Verlag.
- (2001b): *Der Islam etabliert sich in Deutschland. Ergebnisse einer telefonischen Befragung von türkischen Migranten zur Bedeutung der Religion im Alltag und zu Nutzung und Bewertung religiöser Organisationen (Zusammenfassung)*. Essen.
- SAYAD, ABDELMALEK (1977): «Les trois âges de l'émigration algérienne», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 15, junio: 59-79.
- (1999): *La double absence*. París: Éditions du Seuil.
- SCHMIDT, CAROLINE (2003): «Nichts oder alles», *Der Spiegel* 43 (UniSpiegel - SpiegelOnline).
- SEIDEL-PIELEN, EBERHARD (1993): «Politik auf der Strasse. Türkische Jugendliche zwischen Ohnmacht und Militanz», en Claus Leggewie y Zafer Senocak (eds.), *Deutsche Türken. Das Ende der Geduld*, Reinbek, 37-48.
- ŞEN, FARUK (1993): «1961 bis 1993: Eine kurze Geschichte der Türken in Deutschland», en Claus Leggewie y Zafer Senocak (eds.), *Deutsche Türken. Das Ende der Geduld*, Reinbek, 17-36.
- ŞEN, FARUK y GOLDBERG, ANDREAS (1994): *Türken in Deutschland. Leben zwischen zwei Kulturen*, Munich: Beck.
- ŞEN, FARUK y MARTINEK, MANUELA (2000): «Der Islam - eine Religion in Deutschland etabliert sich: Erfordernisse für Schulunterricht und Hochschullehre», en Fauth, Dieter y Bubenheimer, Ulrich (eds.), *Hochschullehre und Religion - Perspektiven verschiedener Fachdisziplinen*. Würzburg: Religion & Kultur Verlag, 173-194.

- SENATSVORWALTUNG FÜR ARBEIT, SOZIALES UND FRAUEN, BERLIN. DIE AUSLÄNDERBEAUFTRAGTE DES SENATES VON BERLIN (2002): *Repräsentativumfrage zur Lebenssituation türkischer Berlinerinnen und Berliner* (www.berlin.de/SenGesSozV/auslaender/pm_umfrage2001.html).
- ŞENOCAK, ZAFER (1993): «Deutsche werden, Türken bleiben», en Leggewie, Claus y Senocak, Zafer. *Deutsche Türken. Das Ende der Geduld*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 9-16.
- SIMON, PATRICK (1998): «Nationalité et origine dans la statistique française: les catégories ambiguës», *Population*, 3: 541-568.
- SOYSAL, YASEMIN N. (1994): *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago: University of Chicago Press.
- STATISTISCHES BUNDESAMT (2003): *Sozialhilfen in Deutschland. Entwicklung, Umfang, Strukturen*. Wiesbaden.
- (2002a): *Statistisches Jahrbuch 2002* (CD-ROM).
- (2002b): *Datenreport 2002. Zahlen und Fakten über die Bundesrepublik Deutschland*. Bonn: Bildungszentrale für politische Bildung.
- (2001): *Ausländische Bevölkerung in Deutschland*, Stuttgart: Metzler, Poeschel.
- STEIN, KENNETH W. (2002): «Inmigración árabe: efectos», *La Vanguardia*, 25 de julio.
- TAPINOS, GEORGES (1992): «Les enjeux de l'immigration», en Lequin, Yves (dir.), *Histoire des étrangers et de l'immigration en France*. París: Larousse.
- TARRÉS, SOL (1999): «El Ramadán en Andalucía. Tiempo festivo y una luz en la hégira», *Demófilo, Revista de cultura tradicional de Andalucía*, 29: 153-167.
- THE ECONOMIST (2001): *Pocket World in Figures*. Londres: *The Economist/Profile Books*.
- TIBI, BASSAM (2003): «Los inmigrantes musulmanes de Europa: entre el euro-islam y el gueto», en Alsayyad, Nezar y Castells, Manuel (eds.), *¿Europa musulmana o Euro-Islam? Política, Cultura y ciudadanía en la era de la globalización*. Madrid: Alianza.
- TRIBALAT, MICHÈLE (1995): *Faire France. Une grande enquête sur les immigrés et leurs enfants*. París: La Découverte.
- (1996): *De l'immigration à l'assimilation: enquête sur les populations d'origine étrangère en France*. París: La Découverte.
- (1999): *Dreux, voyage au coeur du malaise français*. París: Syros.
- ÜCÜNCÜ, OGUZ (2003): «Kopf(tuch) unerwünscht?», en www.igmg.de (Presseerklärungen), 12 de octubre.

- UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME (2002): *Arab Human Development Project*. Nueva York: United Nations Development Programme.
- UZUN, ERTUGRUL (1993): «Gastarbeiter - Immigranten - Minderheit. Vom Identitätswandel der Türken in Deutschland», en Leggewie, Claus y Senocak, Zafer, *Deutsche Türken. Das Ende der Geduld*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- VALENZUELA, JAVIER (2003): «Fátima en Fez», *El País Semanal*, 28 de septiembre, 42-54.
- VIELLARD-BARON, HERVÉ (1992): «De l'exil aux logiques d'enracinement: l'exemple de Sarcelles», en Férreol, Gilles (ed.), *Intégration et exclusion dan la société française contemporaine*. Lille: Presses Universitaires de Lille.
- VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF (2002): *Türken in Deutschland II - Individuelle Perspektiven und Problemlagen*. Sankt Augustin: Konrad-Adenauer-Stiftung.
- WALLRAFF, GÜNTER (1994): *Cabeza de Turco*. Barcelona: Anagrama.
- WALZER, MICHAEL (1992): *What it means to be an American*. Nueva York: Marsilio.
- WEHLER, HANS-ULRICH (2002): «Das Türkenproblem», *Die Zeit*, 38.
- WEIL, PATRICK (1994): «La politique française de l'immigration depuis 1945», en Falga, Bernard, Wihtol de Wenden, Catherine, y Leggewie, Claus (dirs.), *Au miroir de l'autre. De l'immigration à l'intégration en France et en Allemagne*. París: Les Éditions du Cerf.
- WIHTOL DE WENDEN, CATHERINE (1999): *L'immigration en Europe*. París: La Documentation Française.
- (2001): *La bourgeoisie. Les trois âges de la vie associative issue de l'immigration*. París: CNRS.
- ZEHRAOUI, AHSÈNE (1994): *L'immigration. De l'homme seul à la famille*. París: CEMI l'Harmattan.
- ZENTRUM FÜR TURKEISTUDIEN (1999): *Study on Migrations: the Case of Turkey*. Essen.
- (2001a): *Die ökonomische Dimension der türkischen Selbständigen in Deutschland und in der Europäischen Union*. Essen.
- (ed.) (2002): *Türkei-Jahrbuch des Zentrums für Türkeistudien 2002-2003*. Münster: Lit Verlag.
- ZfT-AKTUELL Nr. 76 (1999): *Ältere Migranten in Deutschland*. Essen.
- Nr. 86 (2001): *Mediales Ghetto bei türkischen Migranten? Eine Analyse des Medienkonsums türkischer Migranten in Deutschland*. Essen.
- Nr. 89 (2002): *'Euro-Islam' Zum empirischen Gehalt eines neuen Islamverständnisses in der Migration*. Essen.

Periódicos consultados

ABC

Der Spiegel

die tageszeitung

Die Zeit

El Mundo

El País

La Vanguardia

Le Monde

Le Nouvel Observateur

Süddeutsche Zeitung

The Economist

Otras páginas de internet consultadas

Acuerdo de Cooperación entre el Estado Español y la Comisión Islámica de España, en:
www.webislam.com

Acuerdo sobre mano de obra entre el Reino de España y el Reino de Marruecos, en:
www.reicaz.es/extranjeria

Agencia Islámica de Noticias, «Francia: dos conversas al islam son expulsadas de un instituto por llevar velo», en:
www.webislam.com

Avance de resultados del censo de 2001, en:
www.ine.es/censo2001/pobcen01menu.htm

Censo francés de 1999, en: www.recensement.insee.fr

Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados, en:
www.reicaz.es/extranjeria

Documentos de la Comisionada del Gobierno Federal para Asuntos de Extranjería, en:
www.integrationsbeauftragte.de

Encuesta de Sofres/Le Monde/RTL 2002, «L'image du Front National», en:
www.tns-sofres.com/etudes/pol/280502_frontnational_t.htm, 30.04.2003

- Encuesta Sofres/association Festival contre le Racisme (2002): «Les jeunes et le racisme», en:
www.tns-sofres.com/etudes/pol/190302_jeunesetracisme_r.htm, 30.04.2003
- Encuesta Sofres /Le Pèlerin Magazine (2002): «Les Français et l'islam» en:
www.tns-sofres.com/etudes/pol/150302_islam_r.htm, 30.04.2003
- Encuestas sobre inmigración del Centro de Investigaciones Sociológicas, en:
www.cis.es
- Estadísticas de extranjería de la Dirección General de la Policía, Ministerio del Interior, en:
www.ine.es/inebase/cgi/axi
- Estadísticas sobre extranjeros residentes en la RFA, en:
www.destatis.de
- Instituto Nacional de Estadística, «La población extranjera en España», en:
www.ine.es
- Le Monde, varios números, en:
www.lemonde.fr
- Le Nouvel Observateur, 01-11-01, en:
www.nouvelobs.com/dossiers/p1930/a5747.html, 21.03.03
- Ley Chevènement, en:
www.adminet.com/jo/19980512/INTX9700112L.html, 07.05.2003
- Presentación de ATIME, en:
www.atime.es
- Presentación de ATIME, en:
www.solidarityonline.org/solidaridad/chi/atime.htm
- The Economist, en
www.economist.com

Diseño, maquetación
e impresión: www.cege.es
Ciutat d'Asunción, 42
08030 Barcelona
D.L.: B. 23549-2004

Publicación internet:
J.J.Serveis d'Informàtica S.L.
www.comunicacions.com
Travessera de Dalt, 30
08024 Barcelona