

REVISTA CIDOB D'AFERS
INTERNACIONALS 73-74.

Lo intercultural en acción,
identidades y emancipaciones.

Del "gueto" a lo "intercultural": experiencias euro-turcas en
Alemania y en Francia
Ferhat Kentel

Del “gueto” a lo “intercultural”: experiencias euro-turcas en Alemania y en Francia

Ferhat Kentel*

RESUMEN

El artículo se basa en una investigación llevada a cabo entre inmigrantes originarios de Turquía en Alemania y en Francia. Se trata, en primer lugar, de mostrar la multiplicidad de la formación de las identidades, en función de las generaciones, pero sobre todo las nuevas experiencias de las “comunidades turcas”, es decir, en un abanico que va del encerramiento en sí mismo hasta la asimilación total en el caso de la “ciudadanía republicana francesa” y del “culturalismo alemán”. En este abanico, lo que enriquece el debate sobre las identidades y “la cuestión de la integración” son, sobre todo, estas identidades en movimiento que, hasta ahora, se perciben como índices de la incapacidad de los actores in situ. Intentamos mostrar que, lejos de ser una cuestión de incapacidad, se trata de “nuevas tácticas de superación” de las estructuras modernas, incapaces de satisfacer la existencia en la diáspora. Así, mientras los individuos de las comunidades inmigrantes entran en negociación cultural con la sociedad y juegan en las fronteras, en un espacio transnacional, ponen en tela de juicio las dicotomías modernas y las fronteras nacionales y simbólicas. Finalmente, la “intersubjetividad” y la “interculturalidad”, en las que estos individuos se realizan, vinculan las partes disociadas del ser humano y de la vida social y preparan las bases sociales de una nueva ciudadanía.

Palabras clave: interculturalidad, multiculturalismo, inmigrantes, ciudadanía, turcos, identidad europea

* Profesor de Sociología. Bilgi University, Estambul
ferhatkatka@bilgi.edu.tr

Este artículo se basa en los datos y reflexiones obtenidos en una investigación (*Los euro-turcos: ¿puente u obstáculo entre Turquía y la Unión Europea?*)¹ desarrollada, durante 2003-2004, entre inmigrantes originarios de Turquía que viven en Alemania y en Francia. Su objetivo es mostrar la multiplicidad de trayectorias y de experiencias humanas de los inmigrantes turcos², más allá de las comunidades o de las “identidades” clasificadas y clasificatorias. En un abanico que va del encerramiento sobre sí mismo hasta la asimilación total, estas identidades restan visibilidad al movimiento y a la interacción de los individuos y de las comunidades en las estructuras y condiciones sociales en las que viven. Pensamos que la multiplicidad de las experiencias vividas (que varían en función de las generaciones, de los referentes culturales de origen y de las prácticas cotidianas) interviene de hecho en los debates en torno a la ciudadanía y pone en tela de juicio las políticas de integración a escala europea.

Finalmente, a partir de estas experiencias, percibidas sobre todo como índices de la incapacidad de los inmigrantes, intentamos demostrar que, lejos de tratarse de una cuestión de incapacidad de estos actores “euro-turcos”, se trata de sus “nuevas tácticas de superación” de las estructuras modernistas de los Estados-nación incapaces de satisfacer la existencia en la diáspora, para llegar a identidades interculturales en movimiento. Concretamente, a través de los inmigrantes turcos situados en dos tipos de integración, a saber, la de la “ciudadanía republicana francesa” y la del “culturalismo alemán”, nos interrogamos sobre las crisis de las formas de poder en una modernidad superada y sobre el potencial de nuevas formas de ciudadanía y de una nueva “*européanidad*”.

HIPÓTESIS Y METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN

Al igual que otros grupos de inmigrantes en Europa, los inmigrantes de origen turco han sido, por lo general, insuficientemente reconocidos o representados tanto en los países en donde viven como en sus países de origen. Por una parte, según la hipótesis de la permanencia de la identidad turca, los inmigrantes turcos y sus hijos son incapaces de integrarse en los países de Europa occidental; son “*étrangers, Ausländer, Gastarbeiter*”; siguen vinculados a la madre patria y, con la visibilidad de sus referentes culturales, reproducen los mismos esquemas culturales y políticos que en Turquía. Esta hipótesis parte en gran medida de las configuraciones politizadas de los años ochenta, marcadas por las olas de inmigración política: cuando se produce alguna actividad, ésta responde a las preocupaciones de la agenda de Turquía. Según este punto de vista, los turcos que comparten el espacio europeo no tienen nada que ver con lo que está en juego en el país en el que viven y se muestran más bien pasivos y conformistas. Junto a esta construcción como “extranje-

ros”, los turcos se enfrentan también al estereotipo de “turco”: conservador, religioso (las mujeres con el pañuelo islámico tradicional), nacionalista (que viven con la nostalgia de su país, sin tener la intención de integrarse en la sociedad en la que viven) o violento, etc.

Por otra parte, en Turquía, la opinión respecto a los euro-turcos es más bien ambivalente y oscila entre dos percepciones: según la primera, se les representa como *gurbetçi* (los que se han ido lejos), los que padecen “la nostalgia de su país” y que un día regresarán. En sentido opuesto a esta primera percepción, se les percibe también como *alman-ci* (alemanista) o *almanlasmis* (alemanizado), los “que llevan una vida de ricos”, los “que comen cerdo”, los “que pierden su carácter turco” para asimilarse a los alemanes, a los franceses o a otros occidentales.

Se puede decir que estas imágenes estereotipadas, por ambas partes, reflejan una realidad bastante limitada, etraída de la franja más visible de los euro-turcos –las diferencias físicas de aspecto externo y en el vestir–, pero también a partir de los moldes clásicos de las visiones moderna o tradicionalista. Estos estereotipos y representaciones tópicas, que aceptan a las comunidades inmigrantes (en particular a la turca) como homogéneas y no integrables (en una percepción moderna) o de una forma totalmente opuesta, como asimilados al país de acogida y alienados de su cultura de origen (en una percepción culturalista), suponen un conflicto que desvela la crisis de la modernidad y de la identidad nacional en la era de la globalización.

De este modo, se llega a la hipótesis que constituye el hilo conductor de este artículo: se puede decir que estos estereotipos son, por ambas partes, producto de una metanarrativa moderna clasificatoria que ha conseguido dominar la percepción de los inmigrantes, tanto por la sociedad que los ha recibido, como por la sociedad que los ha enviado. En ambos casos –dominados por la lógica moderna–, se trata de un deseo de objetivación en los esquemas de lo “moderno” y de lo “tradicional”; de un deseo moderna o tradicionalista de encontrar y de “definir identidades” que se supone son “homogéneas”. Con un déficit de conceptos y de terminología apropiados para la complejidad de las situaciones transnacionales, transculturales o interculturales, bajo la hegemonía de una visión dicotómica, todo se disocia formando oposiciones binarias mutuamente excluyentes: Occidente y Oriente, progresista y reaccionario, civilizado y salvaje. Finalmente, la vida se divide entre el ámbito público y el ámbito privado; el ser humano individual se deja también llevar por ello, asistiendo a la descomposición de su razón y de sus sentimientos³.

A partir de esta óptica, nuestro estudio ha consistido en poner en tela de juicio las definiciones estereotipadas, en subrayar la complejidad de los procesos de construcción de las identidades de los euro-turcos en el espacio europeo y en analizar los ejes de construcción de sus “identidades”. Al contrario de lo que ocurre con las percepciones dicotómicas, observamos, por lo tanto, los procesos, los itinerarios, las historias y las complejidades en la vida de los euro-turcos; las reacciones múltiples en el seno de las sociedades en cuestión, en Europa, en la Unión Europea; la novedad en su cultura política; las estrategias de

integración en los países en los que viven y lo que se mueve en torno a la ciudadanía, la democratización, la instituciones políticas, la participación política, la globalización, los derechos humanos, la justicia, la religión, la coexistencia, el multiculturalismo y la interculturalidad.

Más de dos millones y medio de turcos viven en Alemania y aproximadamente 400.000 en Francia. El número total de euro-turcos en la Unión Europea se sitúa en torno a los cuatro millones. Teniendo en cuenta las dimensiones y las disparidades de esta población de la diáspora⁴, pero también limitándonos a los casos de Alemania y Francia, la investigación se concibió, por una parte, a partir de una encuesta cuantitativa con vistas a hacer visibles, en la medida de lo posible, las diferencias demográficas, sociales y culturales de los turcos que viven en estos dos países. Pero, al combinar también las técnicas cualitativas, su objetivo era comprender –entre otras cosas– sus perspectivas respecto a la Unión Europea y a la *européanidad*; comprender en qué medida están implicados por Alemania/Francia y/o Turquía a nivel político, social, cultural y económico; desvelar su vínculo con la religiosidad, la etnicidad, la tradición, la identidad, la prosperidad, la pobreza, lo local y lo global, al objeto de establecer, de este modo, un conocimiento suficiente para analizar los juicios estereotipados comunes sobre ellos tanto en Europa como en Turquía⁵.

TRES ETAPAS Y TRES GENERACIONES DE LA INMIGRACIÓN

Un estudio de campo comparativo llevado a cabo con argelinos, marroquíes, españoles, portugueses, inmigrantes procedentes del sudeste asiático y turcos, pone de manifiesto que los turcos constituyen una excepción. Según Michèle Tribalat, que ha llevado a cabo este estudio, entre estos inmigrantes de diversos orígenes, los turcos de Francia son lo que más se resisten a la integración y a la asimilación. A pesar de que los turcos de Francia tienen bastante facilidad para aprender la lengua, prefieren no hablar francés en casa y forman comunidades étnicas paralelas a la sociedad francesa; prefieren no casarse con franceses(as) y, en relación con los otros colectivos de inmigrantes, se interesan menos por la educación⁶.

El mismo tipo de resistencia también se observa en los turcos de Alemania. Pero este rechazo a la integración o a la asimilación oculta un proceso bastante complejo e incluso doloroso. Los datos primarios de nuestra investigación ponen de manifiesto que la diáspora turca, formada por los inmigrantes y sus hijos en Europa, presenta hoy en día un carácter heterogéneo en cuanto a su pertenencia económica, política, cultural,

étnica y religiosa. Es esta heterogeneidad la que establece la base de las percepciones opuestas en Europa (en gran parte, como una comunidad “no integrable”) y en Turquía (en gran parte como individuos “asimilados”). Para referirnos rápidamente a la pregunta formulada por la investigación que se ha llevado a cabo, cabe añadir que, en esta heterogeneidad, se pueden encontrar dinámicas que constituyen a la vez obstáculos y puentes entre Turquía y la Unión Europea.

Si se observa a los inmigrantes de Turquía desde una perspectiva histórica y nos centramos en el caso de Alemania, primer país de emigración, cabe constatar que inicialmente se trataba de una comunidad definida por la sociedad que los acogía en términos de clase obrera (a saber, obreros visitantes –*Gastarbeiter*– que cumplían una función social muy precisa) y no como turcos, musulmanes o seres humanos en toda su complejidad. Si seguimos observando desde la perspectiva de la sociedad de acogida, esta comunidad era “extranjera”, tenía una cultura diferente, no podía mezclarse, en modo alguno, con la cultura dominante alemana. Lo mismo ocurría del lado de los inmigrantes: habían venido para trabajar; en cuanto ganaran suficiente dinero pensaban volver a su país y no tenían porqué mezclarse con una cultura extranjera. Por consiguiente, todos tenían interés y una justificación para mantener las distancias con el otro. Así, se puede afirmar que la primera etapa de la vida de los turcos en Europa corresponde a la de una comunidad obrera más bien unida y defensiva, en términos culturales, o incluso a un gueto de supervivencia, en el caso de los que se refugiaron en el interior, o a un gueto de aislamiento decidido por los que se encontraban en el exterior, por la cultura dominante que quería mantener su pureza. De este modo, a pesar de los motivos económicos visibles, esta primera etapa de la inmigración está marcada por un contenido culturalista, que subraya la continuidad y la protección de la cultura turco-musulmana.

En el caso de este primer grupo, se produjo un cierto éxito en relación con el desarrollo económico, el ahorro, la ayuda a la familia y las inversiones en Turquía; pero el regreso resultó bastante difícil, por no decir imposible. Se aceptó el nivel de vida en el país de acogida –con una esperanza permanente o una vaga idea de regresar. La historia del inmigrante que empezó en una comunidad se fue orientado progresivamente hacia una multiplicidad de pertenencias: social, cultural y política. Este paso es, por lo tanto, en primer lugar, fruto de una permanencia, del regreso imposible al país de origen y de la aceptación, de hecho, de una vida lejos del país natal y posteriormente de un trabajo de supervivencia, de acomodarse a una vida social que no estaba prevista.

La complejidad de esta vida social no imaginada, en la que los inmigrantes debían encontrar sus propias técnicas y tácticas para hacerla viable, no afectaba sólo a sus preocupaciones personales. Mientras que los inmigrantes y los autóctonos no se tocaran (salvo en los templos de la producción industrial, a saber, las fábricas), bastaba con tomar

medidas personales. Sin embargo, el período de la lógica del trabajo puro, acompañada por la lógica culturalista apropiada, se superó rápidamente. La sociedad de acogida y los “visitantes” se dieron cuenta enseguida de que era imposible congelar los planes previstos. De la forma más elemental, los actores se encontraron y, en ambas partes, tomaron conciencia de que su propia existencia se estaba transformando. Estos encuentros múltiples dieron lugar a nuevas experiencias, pero sobre todo a nuevas subjetividades.

Al pasar de la primera a la segunda o a la tercera generación, las referencias de los inmigrantes en la vida social empezaron a cambiar y a multiplicarse. Los que habían llegado primero estaban aislados en sus hogares y llevaban una vida más bien austera, con vistas a acumular un capital para sus familiares que se habían quedado en el país o para una futura inversión en su país, al que iban a regresar algún día. Como nos recordaba un inmigrante de primera generación: “Quedarse en Alemania nunca se percibía como un destino final. Por eso, cuando llegamos, nos instalamos cerca de las estaciones, como si fuéramos a tomar el tren en cuanto pudiéramos y a marcharnos de un día para otro”.

Por el contrario, sus hijos, nacidos en el país de acogida o nacidos en Turquía pero que se reunieron con sus padres posteriormente gracias a las políticas de reunificación familiar, crecieron y se socializaron con una perspectiva completamente diferente. La escolarización desempeñó un papel central en este proceso; para esta segunda generación era imposible seguir la trayectoria comunitarista de sus padres. Iban a las guarderías, a las escuelas, tenían amigos, pero sobre todo hablaban una lengua, una segunda lengua que no era la misma que hablaban en casa. Mientras que la primera generación presentaba un carácter de rechazo a la integración, y se le negaba la integración, la segunda presentaba un carácter de ruptura entre la casa y la calle o el colegio o, dicho de otro modo, con la sociedad del país de acogida, lo que dio lugar a jóvenes generaciones cada vez más conflictivas. Siempre según nuestro interlocutor anteriormente mencionado, estos niños se distanciaban de sus padres, “se alejaban de la estación para aventurarse en las profundidades de la ciudad y buscar así un destino diferente al de sus padres”. Sin embargo, tampoco podían mezclarse completamente. Producían así una nueva experiencia compleja, al participar en la aparición de una situación conflictiva, tanto con sus padres como con la sociedad en su conjunto, además de con su país lejano.

Paralelamente al cambio –in situ– de las características de la comunidad denominada todavía “inmigrante”, la naturaleza de la diferentes olas de inmigración procedentes de Turquía también empezó a cambiar. Entre esas diferentes olas de inmigración se puede detectar, sobre todo, la de las generaciones de refugiados políticos que huían de la persecuciones del golpe de Estado de 1980. La enorme capacidad de organización política de estos nuevos inmigrantes modificó radicalmente la modesta existencia de los inmigrantes de la primera generación, pero también dio una orientación diferente a la de sus hijos que vivían una experiencia caótica. El fruto de este nuevo encuentro fue la aparición de identidades politizadas unidas a una pertenecía

cultural o identidades culturales politizadas. En los años ochenta, todo el abanico político de Turquía estaba representado y reproducido en Alemania, en mayor o menor medida, con configuraciones adaptadas a una sociedad liberal democrática y liberados de la represión de su país de origen. Los revolucionarios de izquierda, los nacionalistas turcos o kurdos, los islamistas radicales o los alevíes empezaron a reivindicar la representación o la expresión de los inmigrantes, que perdían sentido, oscilando entre la integración y la conformación de guetos, entre el individualismo y el culturalismo. Resulta bastante difícil afirmar que consiguieron verdaderamente representarles, pero se puede decir que, al construir una nueva experiencia en las búsquedas de superación de los conflictos difíciles de gestionar y que envuelven la existencia en un país extranjero, contribuyeron a un trabajo sobre sí mismos.

Finalmente, nos encontramos con una tercera etapa, en la que antiguos modos de pertenencia política o cultural ya no pueden cumplirse y donde los marcos conceptuales clásicos ya no pueden proporcionar explicaciones suficientes. Las prácticas de la tercera generación surgida de la inmigración no pueden sintetizarse ni en las de una integración “moderna”, ni en las de un encerramiento “tradicionalista”. De hecho, esta generación ya no es una generación de “inmigrantes”; estos nuevos actores, con independencia de que tengan oficialmente la ciudadanía alemana o no, forman parte de la sociedad alemana. Pero, con sus prácticas sociales cotidianas en el escenario público, fuerzan las fronteras de la ciudadanía alemana. Estas prácticas ponen de manifiesto una existencia cada vez más híbrida, que combina referencias, tanto de la vida de la sociedad de acogida, como de la de la “madre patria” cada vez más lejana. Una rápida mirada nos muestra que las referencias a una ciudadanía moderna, legítimas en la esfera pública, van de la mano con las construcciones de sentido, siempre en la misma esfera, a partir de valores, actitudes o comportamientos surgidos de una esfera privada marcada por un juego de tradiciones culturales.

A partir de ese momento, las fronteras entre esferas percibidas como diferentes se diluyen. Se percibe un cambio, no sólo en el país denominado “de acogida”, sino en las relaciones de la diáspora turca con Turquía. Las fronteras entre la diáspora y Turquía ya no son tan claras como antes. Ya no se trata de optar por un país y rechazar el otro; la diáspora y el país “natal” ya no son entidades que deban identificarse (superponerse), o que deban excluirse mutuamente, en ausencia de esa identificación. Se trata, simplemente, de un enriquecimiento que aprovecha, justamente, esa posibilidad de existir en varios registros. Lo que está un juego es más bien una alimentación mutua en el plano transnacional. Observemos, por ejemplo, que la consolidación del movimiento islámico en las democracias liberales de Europa en los años ochenta también reforzó a las organizaciones islámicas en Turquía. Los movimientos kurdos o alevíes en Turquía también se beneficiaron de las prácticas transnacionales emancipatorias de la diásporas en Europa.

TRES FORMAS DE NEGOCIACIÓN EN RELACIÓN CON LA INTEGRACIÓN

Entre los principales resultados de la investigación, lo que se observa, de entrada, es la multiplicidad de discursos y de prácticas que constituyen respuestas a las condiciones de la vida social. Estas prácticas y discursos, del mismo modo que pueden refugiarse y dar lugar a identidades bastante perceptibles, también pueden figurar, simultáneamente, en clasificaciones identitarias contradictorias. En todos los casos se puede decir que los euro-turcos elaboran sus identidades individualmente y colectivamente, por medio de comunidades de un nuevo tipo que interactúan con la sociedad mayoritaria y conforman, de ese modo, “comunidades interculturales”. Añadamos también que las prácticas y las identidades desarrolladas por los euro-turcos contribuyen a la redefinición de la identidades europea, alemana y francesa.

A las diferentes etapas en la vida de los inmigrantes, cabe añadir ahora tres respuestas diferentes a las políticas de integración, que constituyen también formas de negociación con las estructuras sociales y políticas. En la multiplicidad de las consecuencias de la interacción en los espacios de inmigrantes y en la sociedad en su conjunto, analíticamente, cabe distinguir tres grandes categorías de conductas ideal-típicas, esto es, conductas de asimilación, conductas comunitaristas y conductas interculturales. A partir de estas conductas, se podrán despejar también tres grupos ideales-típicos, sin fronteras claras entre sí: los grupos asimilados, los grupos comunitaristas y los grupos interculturales⁷.

Los grupos asimilados

La particularidad más notable de estos grupos, que no plantean ningún problema de integración, es el nivel económico relativamente superior y el éxito social. Pero, al lado de éstos, aparecen también grupos que, por lo general, han sido objeto de discriminación religiosa, étnica y política. Como esta discriminación ha contribuido a una ruptura bastante radical con Turquía, estos grupos se identifican más con la sociedad de acogida. De este modo, en estos grupos (o conductas), cabe constatar una mirada exterior con respecto a Turquía: aparte de ser el país donde uno va para ver a la familia durante las vacaciones, por ejemplo, se trata de un país no muy democrático, con un régimen corrupto y no desarrollado, como observa uno de nuestros interlocutores que vive cerca de París: “En Europa hay democracia. Los derechos sociales están aquí. Mientras que nuestro país está muy atrasado. Aquí, siempre he defendido mis derechos. No me siento a gusto en Turquía. Cada vez me siento más distante. Me siento extranjero allí. Te toman por un idiota. Si tienes un accidente con un coche con matrícula extranjera siempre tienes la culpa. Aquí está mi patria, incluso si hay cosas antidemocráticas. Como nuestra situación económica es mejor aquí, le damos más importancia a la democracia”.

Pero es también en estos grupos en los que se observa una mirada exterior hacia los inmigrantes turcos, con un discurso laico e igualitarista que parte de la tradición jacobino-kemalista con la misión de iluminar a las masas tradicionales. Una responsable de una asociación que trabaja para la integración de los inmigrantes en Francia critica a los miembros de una comunidad de inmigrantes instalados cerca Grenoble como incapaces de adaptarse: “Hace ya por lo menos diez años que están Francia; siguen viviendo como en Turquía. No aprenden francés. Lo único que cuenta para ellos es la religión, construir una mezquita. Se resisten a nuestras convocatorias de formación. Cuando se le invita a reuniones, no acuden (...)”

Los grupos comunitaristas

En la construcción de los estereotipos de los turcos, su religiosidad –sobre todo cuando ésta es visible– desempeña sin duda una referencia central. Los resultados de nuestra investigación también revelan el peso de la religión en los grupos comunitaristas: el 47% de los euro-turcos entrevistados afirma que su creencia religiosa se ha reforzado en relación con el pasado, mientras que sólo un 12% declara que se ha reducido. Y sin embargo, observemos de paso que la religión forma parte de los refugios más importantes en una situación de inseguridad en el presente. Da sentido a la vida, al pasado y al futuro; es un “depósito de sentido”⁸.

A pesar de su visibilidad, los grupos ultra-religiosos no son los únicos comunitaristas. Paralelamente a los individuos que pretenden darle un sentido a su existencia “en tierra extranjera” a través del islam, en esta categoría encontramos prácticas de socialización por medio de diferentes formas de nacionalismo, pero también individuos o grupos laicos que siguen manteniendo un fuerte vínculo con la madre patria. Si hacemos una generalización desde la perspectiva de la clase social, se puede decir que, en estos grupos la pobreza y la cuestión de la justicia social son más perceptibles. Lo que predomina en este caso es el miedo a perderse y el rechazo a fundirse en una sociedad que no es “la suya”. Las palabras de uno de nuestros interlocutores, que presenta todos los aspectos externos de un “tradicionalista religioso”, con el que charlamos en los locales de *Milli Görüs* [*Visión Nacional*, el grupo islámico surgido del movimiento en Turquía] en Munich, pone de manifiesto la complejidad, pero también el desgarramiento, en su vida de inmigrante: “Hace treinta años que estoy aquí (...) Siento nostalgia de mi país. No he podido adaptarme. Cada vez que voy a Turquía, lo olvido todo. Esta asociación [*Milli Görüs*] responde a mi necesidad de hablar. Hay solidaridad; es un lugar para olvidar la nostalgia de mi país (...) Pero en este país, el que vive en la peor situación está mejor que alguien que vive en Turquía. Aquí no puedes infringir las leyes. No hay tortura. Aquí están los que te hacen sentir que eres extranjero, pero siempre habrá otro alemán que se enfrente a ellos. Aquí, los alemanes se ríen de las prohibiciones políticas. En Turquía, el presidente del Consejo de la Enseñanza Superior, el gran profesor, obedece las órde-

nes del General. Aquí disfruto de todos mis derechos. En Turquía, incluso si tienes razón, puedes tener problemas. ¿Puede existir un Estado así? Te dice: ‘no permitiré que vivas tu religión’. ¿Acaso un trozo de tela [*evoca el pañuelo musulmán*] puede cambiar el régimen? [*Evocando algunos versículos prohibidos del Corán en las mezquitas bajo el control de la Dirección (turca) de Asuntos Religiosos*] Si Dios ha ordenado todo esto, voy a hablar de ello (...) Tengo insuficiencia pulmonar e insuficiencia cardiaca. Pero aquí tengo la cartilla sanitaria; mi nombre inscrito para todos los médicos; saben todo sobre mí, mi corazón, mis ojos (...) No tengo que pagar. Aquí hay justicia, honestidad... no te humillarán. No hay arrogancia; es humano; las enfermeras también son igual... No se puede ver esta humanidad en Turquía; la hipocresía desborda por todos lados (...).”

Pero en esta misma persona, el elogio viene acompañado de otra visión totalmente opuesta cuando se trata de otros valores morales: “Las tradiciones y las costumbres de las familias que velan sobre sus hijos no hacen ningún daño (...) Pero, entre los nuestros, hay muchas personas que han destruido su vida (...) es su culpa. Están los que pierden todo su salario con las máquinas tragaperras (...) Muchos divorcios (...) ¿Para qué quieres un Mercedes nuevo? A mí también me gustaría tener una mujer como una muñeca. Todos tenemos un ego. Está bien vivir bien, ser guapo, feliz, pero tenemos que vivir en función de nuestros medios (...) La mitad de las mujeres alemanas van desnudas. Los jóvenes se besan en la calle; se toquetean con las manos por todos lados unos a otros. Los nuestros también se vuelven así; los padres dicen de sus hijos: ‘que vivan como los alemanes, como quieran’ (...) Los alemanes no sabían lo que eran los lavabos; lo aprendieron de nuestros pobres campesinos. Se divierten como animales en el festival de la cerveza. No saben como divertirse; el tipo bebe y bebe y después sale y mea en la calle. Nos sentimos indignados (...).”

Cabe subrayarlo de nuevo, nunca se encuentra un grupo totalmente homogéneo, como en las palabras (que, por otra parte, podrían utilizarse más adelante como ejemplo de discurso intercultural) de un turco aleví, médico, que se siente en perfecta armonía con la sociedad alemana, sin dejar de insertar su identidad en el discurso multiculturalista: “Aquí no tenemos problema de integración. Lo que no hemos encontrado en Turquía, lo encontramos aquí. Allí no podíamos decir que éramos alevíes. Fue aquí donde participé por primera vez en un *cem* [*ceremonia religiosa aleví*]. Aquí transformamos una iglesia en *cemevi* [*lugar de culto aleví*]. No puede haber mejor integración que ésta (...) Estamos abiertos al cambio. Nosotros, los alevíes, podemos considerarnos europeos, pero no decimos que somos europeos; intentamos construir nuestra propia identidad”.

Pero existen casos todavía más complicados, como el presentado por la crítica bastante radical de un refugiado político kurdo con el que nos reunimos en París: “Para tener honor hay que instaurar la libertad. En Turquía no se concede ningún valor a la vida humana, ni a la de los animales, ni al bosque. Si Turquía alcanza un determinado nivel, ¿para qué venir aquí? Yo aquí no consigo soñar. Mi alma vive en Turquía. Hace

23 años que camino por las calles de este país. Estoy aquí porque en Turquía no hay democracia. Pero, aquél es el país más bello del mundo”.

Si los grupos asimilados son testimonio del éxito total de los procesos de la integración moderna, los dos grupos juntos ponen de manifiesto, en cierto modo, el “éxito” de la dicotomización a través de los lenguajes dominantes que circulan en la esfera pública: la creación del ciudadano conforme y la creación del otro que alimenta negativamente al primero. Sin embargo, al margen de estos tópicos, que corresponden a las búsquedas de “identidades objetivables” que, a su vez, responden a la voluntad de conocer, para así dominar la complejidad de la vida social, encontramos otra realidad. Cuando se observan las prácticas cotidianas, aparecen euro-turcos que difícilmente pueden clasificarse en estos esquemas clásicos. Es precisamente la creatividad de los euro-turcos o la resistencia en esta creatividad cotidiana lo que plantea un problema importante en la legitimidad de los discursos y de los estereotipos ambientes impuestos justamente por la dominación de las percepciones moderna y tradicionalista que se legitiman recíprocamente.

Los grupos interculturales

Aceptamos esta categoría como eje de nuestra argumentación, ya que puede discernirse también en las categorías anteriores; así, tiene el potencial de esclarecerlas. Es la más complicada, pero también representa el espacio de la creatividad y en ella se podrán distinguir determinadas tendencias importantes, empezando, por ejemplo, por las que tienen una relación bastante igual a la vez con la madre patria y con el país en el que viven. En esta categoría figuran sobre todo las jóvenes generaciones, que construyen identidades culturales cosmopolitas y sincréticas, y que dominan más de dos lenguas (además del alemán –o el francés– y del turco), como una intérprete musical a la que conocimos en Munich: “Están los que no aceptan su origen turco, se avergüenzan de él. Las personas que son multiculturales, que tienen dos culturas, no pueden caer en el fanatismo. Somos cosmopolitas pero no olvidamos nuestras raíces. Insisto en tener dos pasaportes. Las dos culturas son importantes para mí. He crecido bajo la influencia de ambas. ¿Por qué renunciar a una de ellas? No somos un problema sino una parte de la solución. El deber de los turcos es encontrar una síntesis entre ambos mundos, establecer un diálogo cultural. Yo lo hago a través de la música (...)”.

En esta categoría figuran también los grupos que se podrían denominar “euro-musulmanes” que también mantienen relaciones permanentes con los dos países. La LICEP (Ligue cojepienne d’éducation populaire), un grupo de jóvenes empresarios musulmanes en Francia, y los ambientes de empresarios en Alemania próximos a la rama de la MUSIAD (Asociación de Industriales y Empresarios Independientes), la organización de tendencia islámica fundada en Turquía, pueden citarse como actores que construyen un espacio transcultural entre Turquía y Alemania/Francia.

Las declaraciones de uno de los representantes de la LICEP materializan la construcción de este discurso de transculturalidad: “Nuestro lema es: ‘hijos de otro lugar, ciudadanos de aquí’, ‘estoy aquí y por lo tanto voto’ [*en francés*]... no queremos escuchar términos como ‘religioso, racial, minoría turca’. Queremos que las diferentes culturas vivan, sean reconocidas y estén representadas; no generamos frases cortantes, conceptos hirientes. Vivimos en relación con este lugar, mientras que la *Milli Görüs* [*islámica*] y el MHP [*Partido del Movimiento Nacionalista*] viven en relación con Turquía. Nosotros constituimos aquí un valor de pleno derecho”.

Los ejemplos de discurso que hemos vinculado a nuestras tres categorías presentan formas de expresión bastante evidentes. Sin embargo, también se puede percibir un problema teórico, planteado por la formulación de las identidades, que oscila entre una defensa y un reconocimiento cultural y un intercambio cultural. Intentaremos abordar este problema que es, al fin y al cabo, el de la multiculturalidad y el de la interculturalidad.

MULTICULTURALIDAD E INTERCULTURALIDAD

No sería erróneo afirmar que el discurso del multiculturalismo se ha popularizado en el último cuarto del siglo XX, en paralelo al planteamiento de volver a poner en tela de juicio la homogeneidad de las sociedades modernas occidentales, sobre todo con la aceleración de los flujos migratorios globales. Este discurso ha conferido una determinada legitimidad a las minorías o culturas no occidentales en la expresión de su cultura, sobre todo de sus artes. La premisa del discurso radicaba en el hecho de que cada cultura tenía una homogeneidad, una integridad estructural y una coherencia. En cierto modo, la cultura del otro, étnica en general, al proceder de lejos, gozaba de derecho de representación en el espacio multicultural. De este modo, cabe afirmar que el multiculturalismo abrió el camino a la expresión de las culturas y se posicionó como un discurso “progresista”, que aceptaba y toleraba al otro “tal y como es”.

Sin embargo, en su progresismo, que confirió a varios movimientos en los años ochenta un punto de apoyo, el multiculturalismo legitimaba una diferenciación entre las culturas. Además, hacía posible una clasificación entre, por una parte, el Occidente liberal y, por otra, el resto exótico (*the West and the rest*) que buscaba su lugar en ese Occidente. El resultado era una “exotización” étnica del otro que equivalía a una forma de exteriorización del otro que necesita protección, apoyo. Por otro lado, la cultura, al convertirse en una entidad independiente con una esencia y fronteras, alimentaba también los riesgos de un diferencialismo acentuado, así como el reforzamiento de la coherencia interna represiva en las comunidades culturales.

A partir de estas observaciones, cabe percibir dos dinámicas centrales que intervienen en el multiculturalismo: la ideología hegemónica del liberalismo posmodernista y el comunitarismo culturalista. De hecho, debido a estos aspectos, el multiculturalismo ha recibido críticas radicales, algunas de las cuales podrán utilizarse en nuestro análisis. Ante todo, el multiculturalismo oculta una relación de poder que pone a la cultura minoritaria ante la necesidad de mostrarse leal para obtener la tolerancia de la mayoría que se posiciona como privilegiada y superior frente a la minoría. Ésta, a la vez que se presenta como “democrática”, “pluralista”, también se hace tan etnicista como el otro al que se le permite expresar su etnicidad⁹.

Otro punto sorprendente del enfoque multiculturalista radica finalmente en el hecho de que los seres humanos se categorizan, no comparten nada, no hay trasvase, no intercúan. Como sugiere Homi Bhabha, en las lagunas del multiculturalismo de “reconocimiento liberal” de las identidades de “igual valor cultural”, resulta imposible reconocer las temporalidades, los trasvases a un lado y al otro de las fronteras, lo parcial¹⁰. Siempre desde la perspectiva de las relaciones de poder inexistentes en el multiculturalismo, lo que sí se distingue claramente es la disociación entre la esfera pública y la esfera privada. La primera remite a una definición de una ficción de igualdad con leyes comunes, una economía abierta y un acceso igual a los servicios públicos, lo que hace invisible la hegemonía de una ideología de clase o relaciones de poder ocultas en la lógica civilizacional moderna. En cuanto a la esfera privada, se presenta como un espacio de protección de las libertades tradicionales. Y si estas últimas quieren ascender al nivel común de la civilización, será necesario consagrar las tradiciones. Se puede decir que el incivilizado, el salvaje, el natural, que debía ser educado por la “misión civilizadora”¹¹, ha alcanzado por medio de la multiculturalidad un nivel “respetable”, pero permaneciendo encerrado en su rincón, como legado estanco o como museo. Dicho de otro modo, de forma similar a la relación entre el amo y su esclavo, una vez más, las relaciones de poder y las condiciones sociales se congelan.

Paralelamente al acento cultural —en sus diversas combinaciones— que se percibe en los entornos turcos de Europa como una reivindicación de justicia y de igualdad, Rosaldo¹² también ha establecido el vínculo negativo entre el poder y la cultura. Los que poseen una ciudadanía plena no tienen una preocupación cultural. En cambio, los que instrumentalizan el discurso culturalista son grupos minoritarios desprovistos de los derechos de una ciudadanía plenamente realizada. Por consiguiente, tener el poder equivale también a una forma de ser “post-cultural”. Rosaldo observa este fenómeno en otros lugares del planeta: los filipinos que mantienen el discurso de “ciudadanos” frente a los negros de Papua que asumen el discurso de “identidad cultural”, o los mejicanos ciudadanos frente a los indios culturales. Se pueden ampliar estos ejemplos con los turcos, en el discurso de ciudadanía moderna frente a los kurdos étnicos en Turquía, o también los macedonios ciudadanos frente a los albaneses musulmanes y los turcos étnicos¹³. A medida

que el poder del individuo aumenta, su relación con la cultura disminuye y viceversa. A la inversa, siempre según Rosaldo, al hacerse el otro visible únicamente por su cultura (exóticamente positiva o extrañamente negativa), el individuo desaparece. La ideología multiculturalista, acompañada por las estrategias de supervivencia en el seno de la comunidad, que subraya permanentemente su diferencia, diluye al individuo en su comunidad. Los individuos del grupo minoritario, por medio de las políticas multiculturalistas, alcanzan una riqueza y una libertad cultural, pero caen en una situación de desventaja en sus relaciones con el poder.

En el marco de estos debates en torno al multiculturalismo, cabría concluir finalmente, siguiendo a Michel de Certeau, que se trata de una estrategia de poder, pero también, como en todas las prácticas sociales, proporciona la base para la puesta en escena de las tácticas de supervivencia y de desviación¹⁴; de este modo, el multiculturalismo se convierte en un arma de oposición, una plataforma donde se construye una búsqueda para salir del gueto.

El multiculturalismo ha sido una realidad, el producto de una etapa en el encuentro de los inmigrantes con la sociedad, así como un instrumento y un discurso político a la vez del poder y de las comunidades, pero también un instrumento de análisis. Lo mismo ocurre con otro enfoque que es el interculturalismo. Lo “intercultural” es una etapa posterior en la vida de las comunidades de inmigrantes; es también una etapa en los debates en torno a la integración de las minorías inmigrantes.

La interculturalidad prevé una interacción, una negociación o un intercambio entre las culturas y, al contrario de lo que ocurre con el multiculturalismo, no aprisiona a las culturas en “zonas diferentes”. En este sentido, desafía al racismo, a la xenofobia, al nacionalismo y al etnocentrismo. Sin embargo, no se puede deducir de ello que estos dos enfoques sean mutuamente excluyentes. Lo que está en juego es más bien la coexistencia de ambas dinámicas. Esto queda ilustrado por las respuestas facilitadas a dos preguntas de nuestra encuesta:

- “Ningún grupo cultural (a saber, los sectores occidentalizados y los sectores islámicos en la sociedad) está obligado a conformarse con otro, cada uno debe poder vivir su propio camino”: 66 %
- “Ambos grupos deben conocerse y comprenderse y encontrar los puntos comunes”: 86 %.

Como se puede constatar, el discurso multicultural (“vivir su propio camino”) y el discurso intercultural (“conocerse, comprenderse...”) coexisten en la vida de los euro-turcos. Esto demuestra también que las tendencias que insisten en la creación de un espacio que vincule las culturas concebidas como antagonistas se imponen a las tendencias que hacen visible la diferencia cultural. En cualquier caso, el acento sobre una u otra tendencia depende, en gran medida, de las condiciones de la vida social que facilitan o dificultan el apego al país de acogida.

“¡ME GUSTA ESTE PAÍS! PERO...”

En esta etapa, a partir de los datos de nuestra investigación, podemos abordar la relación que tienen los euro-turcos con el país en el que viven; cómo lo ven y cómo se ven a sí mismos. Una parte importante de los euro-turcos, para constituir su universo de sentido, sigue alimentándose con los signos y referencias producidos en Turquía. Los medios de comunicación turcos ocupan un lugar central en su vida cotidiana. El 70% ve cadenas de televisión turcas todos los días; el 9% escucha emisoras de radio turcas. Sin embargo, aunque puede producirse en proporciones menos elevadas, su vida cotidiana también está alimentada por los medios de comunicación alemanes/franceses. El 46% ve cadenas de televisión y el 15,5% escucha emisoras de radio locales.

Si se observa su relación con la política, se percibe que el 70% de los euro-turcos sigue la actualidad política de Turquía y tiene preferencias por partidos, de los cuales el AKP [Partido de la Justicia y el Desarrollo] (que se podría calificar de ex islamista o de “demócrata conservador”, siguiendo la definición del partido) figura en gran medida a la cabeza de estas preferencias (32%). Lo que ciertamente resulta más revelador es su interés y su afiliación respecto a la vida política en los países donde viven: a pesar de la ausencia del derecho de voto para la gran mayoría de ellos, el 48% apoya a un partido político. En este punto, se ve claramente que existe una correlación entre la clase o el estatus social. En los grupos de clase social alta existe un interés hacia la política del país en el que se vive. Entre los partidos a los que los euro-turcos se sienten próximos figuran, sobre todo, los partidos socialdemócratas y los Verdes, o los partidos ecologistas. El porcentaje de los que no se interesan por la política en el grupo de clase alta es del 25%; este porcentaje asciende al 69% en los grupos más desfavorecidos.

Incluso si, en estas cifras que llegan a un nivel de abstracción, encontramos conductas en cierta medida de encerramiento, cuando se observan las prácticas concretas de la vida diaria, se puede ver que el “gueto” es prácticamente inexistente; por ejemplo, respecto a las relaciones de amistad: el 46% de los euro-turcos tiene “amigos cercanos alemanes/franceses”; el 14% tiene “relaciones familiares con los alemanes/franceses”; el 32% tiene “conocidos por necesidad”; y sólo un 10% “evita establecer relaciones de amistad”. El euro-turco medio está bajo la influencia de una alimentación que funciona a ambos lados de las fronteras nacionales. Sin embargo, no se trata de una relación igual entre las dos referencias que entran en juego en este espacio transnacional. Incluso los más “comunitaristas” están bajo esta influencia desigual; veamos un ejemplo de un inmigrante al que llamaremos “A”. Tiene dos hijos nacidos en Turquía, que están escolarizados en la enseñanza primaria, su mujer no trabaja, no habla alemán; como todas las mujeres que se quedan en casa, se ocupa de las labores domésticas, de la cocina y de los niños cuando éstos vuelven del colegio. “A”, que encuentra refugio en los medios nacionalistas y al que conocimos en un local de la organización *Ulkü Ocaklari* (los cen-

tros idealistas próximos al MHP) en Colonia, cuenta: “Hemos venido aquí para ganarnos la vida, pero no se qué es lo que va a ocurrir; cuando pienso en ello, no se en qué se van a convertir mis hijos. En casa hablamos siempre en turco; vemos la televisión turca. Pero en el colegio, claro está, hablan alemán; y en casa también han empezado a hablar alemán entre ellos. Ya no hablan bien el turco.” “A”, que reproduce su pertenencia a la madre patria por medio de una organización nacionalista tradicionalista, y que se encuentra, por consiguiente, fuertemente implicado en una socialización paralela “turquista”, está desesperado; habla de ese cambio en sus hijos sin ira, más bien con una tristeza que se siente a flor de piel.

Así, se puede llegar a las identificaciones y a los sentimientos de apego al país natal y al país en el que se vive. En primer lugar, un 60% de los turcos que viven en Alemania, cuando se le presentan alternativas de identificación, prefieren “turco-europeos” o “euro-turcos” en lugar de identificarse únicamente con Turquía (37%). En Francia, estos porcentajes son del 70% y del 24%, respectivamente.

Mientras que en el caso de los euro-turcos nacidos en Turquía, el país de origen cuenta mucho más que el país donde viven (55,5%), para los nacidos en Alemania o en Francia este porcentaje se reduce al 25% y al 23%, respectivamente. En estos grupos, los que se sienten más próximos a los países en los que viven son claramente más numerosos: un 35% y un 30%. Y finalmente, el porcentaje de los que se sienten próximos a la vez de Turquía y del país en el que viven es más significativo: un 37% y un 43%. Cabe observar también que, a medida que se sube los escalones de la jerarquía de clase social y de estatus social, los porcentajes de apego a Turquía se reducen (34%) y aumenta el apego al país en el que viven (30%) así como el apego por igual a ambos países (36%). A la inversa, en los grupos más desfavorecidos se puede incluso decir que sólo Turquía es capaz de generar apego: 66%.

El apego hacia Turquía se debilita a medida que se tiene éxito en el país en el que se vive; se la necesita menos, sobre todo en el presente, en la vida social concreta. Para los que tienen éxito, Turquía se convierte simplemente en una referencia para la memoria que garantiza una continuidad. Pero en situaciones de inestabilidad y de incertidumbre, el país de origen está mucho más presente; asegura, en este caso, un anclaje, un referente. Esta ahí; si fracasamos aquí, siempre podremos volver. Pero en ambos casos, Turquía pesa. Por ejemplo, en las “negociaciones de fronteras” concretas entre Turquía y el país en donde se vive, cuando se trata de obtener la ciudadanía alemana, que requiere abandonar la ciudadanía turca: “Si quiero obtener la ciudadanía alemana, me retiran el pasaporte turco... También me piden que renuncie a mi pasado...”.

Cuando se les pide que comparen el país de residencia con Turquía, se comprende por qué se produce el apego hacia el país en el que viven, a pesar de todas las dificultades: los sistemas sanitarios, el respeto a las reglas, la reivindicación de derechos, la democracia y los derechos humanos, las posibilidades de trabajo, el sistema educativo,

la eficacia del sistema judicial, el valor del trabajo humano, el trato igual para todos, la actitud de la policía; en todos estos temas, los euro-turcos hacen una valoración claramente más positiva (con un porcentaje que va del 96% al 66%, respectivamente) del país de residencia. Entre las dimensiones en las que Turquía tiene una imagen más positiva, se encuentra el ámbito de los valores morales; en este punto, el 55% (la media en los dos países donde viven) de los euro-turcos piensa que la situación es mejor en Turquía, frente al 21% que tiene una imagen más positiva de Alemania/Francia. Cabe mencionar, de paso, que las evaluaciones positivas hechas en el caso de Alemania son también superiores a las que se hacen en el caso de Francia.

En esta comparación se pueden observar dos resultados que parecen paradójicos: por una parte, los que piensan que el respeto de las culturas y religiones se garantiza mejor en los países en donde viven (47%) son más numerosos que los que piensan lo contrario (26%); mientras que, por otra parte, la evaluación es más positiva en el caso de Turquía cuando se trata de la tolerancia mutua entre las personas (43% frente al 37%). En relación con los demás datos de nuestra investigación, podemos deducir que estos dos tipos de evaluación reflejan, por una parte (“el respeto de las culturas y la religión”), la percepción de una Europa como espacio legítimo de la multiculturalidad erigida a nivel de institucionalización. Mientras que, por otra parte, la “tolerancia” refleja un “estado de espíritu”, casi en estado bruto y no un fenómeno producto de la institucionalización.

El apego hacia el país donde se vive no significa que haya una conformidad total con los esquemas clasificatorios del mismo. Viven en ese país y lo quieren para hacerlo más habitable, según su capacidad, que procede de una doble pertenencia. En el conjunto de la muestra, el apego hacia Turquía fue del 55,5%, el porcentaje de los que se sentían únicamente apegados a Turquía se reduce hasta el 35%. Los que reivindicaban su doble pertenencia representaban un 60%. Este porcentaje aumentó al 62% y al 83,5% en el caso de los euro-turcos nacidos en Alemania y en Francia. Observemos también que, entre las clases más favorecidas, hay un grupo que se siente únicamente “europeo”. Estos datos también ponen de manifiesto de qué modo aumenta la confianza en las jóvenes generaciones de los euro-turcos: “Antes las personas no hablaban el idioma. Nuestros padres nos decían ‘sobre todo no luchéis’. Ahora lucho... Antes se hablaba de ‘los pobres turcos’... Ahora hablamos alemán... Tengo amigos alemanes... Cuando tenemos un problema, presentamos reclamaciones. En nuestra generación hay autoconfianza. Después de Solingen [*la ciudad donde los neo-nazis incendiaron una casa perteneciente a turcos en la que murieron varios miembros de una familia*], dijimos: ‘no nos dejaremos quemar como los judíos.’”

Así, el control de la situación y el matrimonio con la cultura local, acompañados de los valores del país ya lejano, sientan las bases para una hibridez creativa: “A pesar del hecho de que, de momento, no existe la tercera generación en Estrasburgo, todas las familias, incluso una familia que ha venido de Maras [*una ciudad en el este de Anatolia*], envían a sus hijos al conservatorio; les llevan al campo de fútbol el fin de semana; van a

las reuniones de padres de alumnos. Una generación ha pagado muy caro el precio, pero ahora está cambiando. (...) Todos los turcos que viven en Europa son europeos.” “Para los europeos, la comida, el trabajo, la pareja, son muy importantes; cuando pierden uno, se convierten en vagabundos. Los nuestros continúan. La motivación es muy alta”.

Lo que se está gestando es un doble trabajo realizado por el acervo de la sociedad en la que viven y por el capital cultural que existe en su bagaje. Así, la conciencia de los derechos y la cultura de la reivindicación interactúan con los valores morales, la solidaridad y la cultura de las tradiciones. Finalmente, retomamos aquí los resultados de un recuento de la existencia de los euro-turcos en Alemania y en Francia. En este punto, los euro-turcos piensan que tiene un impacto positivo sobre todo por lo que respecta a la “diversidad y la riqueza cultural” (52%); “la fuerza laboral” (65%); “la creación de puestos de trabajo” (38%); “el aporte de nuevos valores familiares y morales” (31%) y el “aporte de valores humanos” (26%). Como observa uno de nuestros interlocutores: “En Estrasburgo, la Grande Rue era la calle de las prostitutas. Después se abrieron los restaurantes de *döner* y se convirtió en la calle más animada gracias a los turcos, al igual que Kreuzberg. No hay ningún turco en paro aquí. En un pueblo cercano, no había actividad económica; llegaron los turcos, reactivaron el pueblo. El alcalde está muy contento”. Aunque hemos observado que también existe una auto-crítica. Por lo que respecta a sus impactos negativos, lo euro-turcos piensan que “abusan del sistema de seguridad social” (24,5%); “no pueden adaptarse a los valores locales” (27,5%); “se encierran en su comunidad” (27%); “son vagos” (23%) y “no obedecen las reglas” (35%).

LAS TÁCTICAS INTERCULTURALES FRENTE A LAS ESTRATEGIAS NACIONALES¹⁵

Podemos interpretar todos estos resultados y observaciones como signos de una vida construida por individuos que las políticas identitarias han hecho “invisibles”, individuos que no pertenecen necesariamente a una identidad o a una “esencia” específica, religiosa, étnica o racial. Sin embargo, hay que detenerse un momento sobre lo que pertenece al orden de lo “visible”. Del mismo modo, el análisis sobre la interculturalidad o la transnacionalidad no debe hacernos olvidar las supervivencias de las identidades dicotómicas y será necesario revisar nuestros conceptos de comunidad y entrar a fondo en ellos. Sin dejar de precisar que la formación de las actitudes comunitaristas o identitarias no es una cuestión de esencia, se trata, ante todo, de una cuestión de “seguridad”, tanto a nivel individual como social y nacional.

Desde el 11 de septiembre, de forma creciente para varios estados occidentales enfrentados a los desafíos de la globalización, la cuestión de la inmigración se percibe desde una perspectiva dominada por el “reino del miedo”. El miedo al “otro”, procedente de la inmigración, se instala progresivamente en el imaginario de las sociedades occidentales y el discurso de seguridad gana terreno. Si nos limitamos al espacio europeo, se puede afirmar que, a pesar del proceso desarrollado en la Unión Europea, con vistas a superar las crisis del Estado-nación, los estados del mismo espacio siguen recurriendo a una lógica de “protección” de la unidad de la nación, contra el “mal” y los riesgos que pueden proceder del exterior. Como ocurría durante la Guerra Fría, se observa que la política de instrumentalización de la seguridad se presenta claramente como un método eficaz de “gubernamentalidad”¹⁶. Pero en esta ocasión, lo que se instrumentaliza es la inmigración o el islam, o una combinación de los diferentes tipos de “peligro”¹⁷. En este caso, las comunidades inmigrantes, procedentes de los países pobres y con regímenes antidemocráticos, son los grupos más apropiados para el discurso de seguridad, tanto para los estados como para las clases desfavorecidas de las sociedades afectadas. De este modo, la inmigración se percibe y se instrumentaliza a la vez como una amenaza para el equilibrio nacional y como un elemento de discurso que legitima la lógica estatista nacional contra las dinámicas de la globalización. Recíprocamente, la seguridad también entra en juego en los espacios de inmigrantes: han inmigrado hacia los países extranjeros para buscar seguridad económica y/o seguridad política o, expresándolo de una forma más sencilla, para sobrevivir y garantizar su porvenir.

Es en el contexto de este encuentro donde los individuos inmigrantes concretos se solidarizan ante la pobreza, el paro y la discriminación institucional, para formar comunidades imaginarias. Como una reacción frente a estos riesgos, o simplemente como una reacción de supervivencia, se reproducen culturalmente y producen prácticas de protección en formas religiosas y/o étnicas. Así, contrariamente al discurso sugerido en algunos países europeos, las referencias culturales (étnica o religiosa) entre los euro-turcos no constituyen formas de desafío contra la “seguridad” de los países donde viven, sino una búsqueda de derecho y de justicia y una voluntad de integrarse en el sistema. En particular, las referencias o los valores islámicos simbolizan o conforman “metáforas” por la igualdad y la justicia que necesitan¹⁸.

Frente a las estrategias dominantes de la nación, éstos producen sus estrategias a partir de las tácticas cotidianas, por medio de la instrumentalización, tanto de su propia cultura, como de las disponibilidades de las estrategias del país de acogida. Así, se produce un fenómeno bastante complejo: mientras que la voluntad nacional conservadora del país de acogida percibe las identidades así construidas como factores de riesgo, ellos perciben, a su vez, las identidades “reconstruidas” en el país (la xenofobia, el racismo, etc.) como factores que suponen riesgos para su supervivencia. En este círculo vicioso, la reflexión sobre la causa y la consecuencia pierde su validez. Para formularlo de otro modo, ningun-

na identidad se constituye sola; se hace “en relación con algo”. Al igual que las identidades abiertas –interculturales– se constituyen y evolucionan con la sociedad en su conjunto, las identidades comunitaristas cerradas también se reproducen en contacto “con” o “en” la sociedad. La multiplicidad de la vida social y de las prácticas cotidianas hacen que determinados grupos sociales pretendan reforzarse, no en un espacio que puede hacerles más vulnerables, sino más bien en esferas y espacios “privados” donde tiene más posibilidades sobrevivir y de remitirse a los recursos facilitados por los “otros significativos”¹⁹ para ellos. Por consiguiente, para estos grupos a los que se atribuye identidades esencialitas, “estar en la sociedad” significa frecuentar la sociedad a la vez que huir de ella; huir de la pobreza buscando la solidaridad “entre los suyos”, huir del paro buscando un trabajo en el mercado negro y aceptando salarios irrisorios, huir de la desesperación respecto al futuro volcándose en una esperanza en el más allá, huir del racismo y la xenofobia concentrándose en su superioridad cultural, huir de la islamofobia reproduciendo una cristianofobia. Finalmente, el hecho de retirarse hacia los márgenes de la sociedad, de encerrarse en las comunidades se produce “en la sociedad”, es decir, la sociedad “capitalista liberal occidental”: se trata de una respuesta, a su modo, a esta sociedad.

Paralelamente a la existencia de estas apariencias dicotómicas, nos encontramos frente a actores que poseen pertenencias múltiples, que vinculan y alternan varios modos de vida y referentes culturales, en la medida de su capacidad de superar las situaciones de discriminación institucional, social y cultural. Así, los grupos que se han calificado de “interculturales” en particular, pero los euro-turcos en general, con todas estas configuraciones diferentes de ideales-típicos que definimos en aras de la representación sociológica, ponen de manifiesto que la *europeanidad* no es una identidad preconcebida, sino más bien una identidad en gestación, que se está “haciendo” permanentemente²⁰.

Son estas manipulaciones de los discursos y mecánicas in situ, este ir y venir, esta existencia “entre ambos” o este movimiento de péndulo lo que hace estallar las problemáticas construidas sobre tensiones y dicotomías entre un mundo moderno, en el que hay integrarse y otro mundo que hay que olvidar; o, a la inversa, entre un mundo occidental, contra el que hay que protegerse y otro mundo que simboliza las raíces que no hay que olvidar. De esta manera, estas prácticas interculturales forman también una “resistencia” contra la disociación, contra las oposiciones binarias construidas por una modernidad entre una esfera pública y una esfera privada; una vida “propia”, civilizada, y una vida a la antigua que debe superarse. Por consiguiente, para abordar las realidades de los euro-turcos, un primer paso consiste en abandonar una reflexión construida en torno a una identidad “turca” (o a otra contra-identidad) que tendría una esencia (o que ha sustituido esa esencia por otra). Habrá que seguir buscando la trasgresión de las fronteras entre las identidades, que se opera en la construcción de los “franceses-turcos” o de los “alemanes-turcos”, de las identidades híbridas en el contexto transnacional de la diáspora, que vincula las existencias percibidas como diferentes.

Por otra parte, los valores culturales a los que se refieren los euro-turcos no tienen una evolución similar en el tiempo y en contextos diferentes. Si al principio, en el caso de las primeras generaciones de la inmigración, constituyen ante todo los refugios de una identidad personal en un entorno extranjero donde los “otros significativos” son más escasos, con las generaciones posteriores, se convierten en bazas que añaden un capital suplementario y una elasticidad a las nuevas identidades mestizas o interculturales. Si al principio se reproducen en una interpretación defensiva y con definiciones mucho más agudas y que establecen límites con el otro, posteriormente, a medida que la vida en Europa se perfila como permanente, se reinterpretan de una forma reflexiva: un valor “al servicio de la defensa de una identidad homogénea turco-musulmana” empieza a ir de la mano con los valores denominados “extranjeros” del país de acogida. Así, los valores que restaban visibilidad con respecto al exterior, que delimitaban las fronteras y que, a la vez que construían una “sociedad extranjera”, se percibían como los valores de “una comunidad extranjera”, empiezan a “responder” y a dialogar con esta sociedad.

Siguiendo la metáfora de Michel de Certeau²¹, los inmigrantes “caminan” en primer lugar en ciudades que ya están hechas y que no se dejan descubrir. Pero este caminar, a medida que se repite, se apropia de estas ciudades. El inmigrante hace suya la ciudad; reconoce la fábricas, las calles, los transportes, la arquitectura, los colegios, los parques, los individuos... Sin embargo, la ciudad, como “estrategia”, como “concepto”, pero también como práctica, ya no puede permanecer indiferente; incluso si resiste a la perturbación procedente del exterior, su geografía está impregnada, en lo sucesivo, por el caminar y las huellas de los recién llegados.

Al frecuentar la ciudad, al multiplicar sus pasos en la ciudad, al circular cada vez más fuera de su epicentro, situado en torno a las estaciones, y haciendo suya la ciudad (la sociedad), al ir y venir de ese epicentro, el individuo amplía su espacio vital en la comunidad; se abre con la comunidad, que también se abre; las fronteras desaparecen. De este modo, se produce el encuentro con el otro: “Tenemos muchos aspectos positivos; somos gente mucho más cálida. Somos más humanos. Tenemos sentido de la solidaridad, respetamos a las personas mayores. Pero las gentes de aquí también tiene muchos valores respetables; en este país se respeta la vida humana; tienen sentido de la responsabilidad. El agente de policía, cuando te dirige la palabra, siempre te llama ‘señor’²²”.

Con esta trayectoria que siguen los inmigrantes, cada vez es más difícil hablar de una comunidad que se considera homogénea y de valores que “identifican” a los inmigrantes. Con la confianza y el deseo de realizar su vida en la sociedad, el individuo, denominado “inmigrante”, compone identidades múltiples y en movimiento, adaptándose a las necesidades de los contextos sociales específicos, con valores interpretados, mestizados.

Si tomamos la identidad europea como referente, es posible hacer una distinción en la nebulosa de las identidades interculturales de los euro-turcos, en primer lugar desde el punto de vista de la clase social. Para los grupos que pertenecen a la clase obrera, la

definición de *européanidad* se desarrolla en torno a un eje que agrupa los “valores contemporáneos” de la democracia, de los derechos humanos, de la igualdad y que sigue, en paralelo, al discurso moderno en Turquía. Dicho de otro modo, la *européanidad* es un “objetivo a alcanzar”. Por otra parte, para las clases medias, la *européanidad* equivale más bien al progreso, a la razón, al pensamiento científico, a la seguridad, a la leyes y a los derechos; pero es también en estos ambientes donde se pueden ver individuos que dominan al menos otra lengua diferente del turco y del alemán (o el francés), que tienen la posibilidad de viajar a los países vecinos, que viven, de hecho, en un cosmopolitismo y para los que la preocupación de la *européanidad* ni siquiera se plantea puesto que esa identidad europea se está viviendo ya.

Las diferencias de generación muestran también los diferentes tipos de negociación con las estrategias del país de acogida. Mientras que la primera y la segunda generación reproducen el discurso dominante en Turquía, desde hace varias décadas los jóvenes de las últimas generaciones insisten más bien en las prácticas y lenguajes que agrupan la ciudadanía, el cosmopolitismo y las diferencias culturales. Mientras que la primera generación de los años sesenta y setenta había desarrollado un discurso basado en preocupaciones económicas, la segunda generación de los años ochenta reproduce discursos ideológicos y políticos que parten del contexto de Turquía. Finalmente, desde los años noventa, la tercera (o la cuarta) generación ha elaborado cada vez más discursos que subrayan las diferencias de la multiculturalidad y del diálogo cultural. Para expresarlo de otra forma, mientras que los individuos de la primera y segunda generación reproducen el discurso dominante en Turquía sobre la *européanidad*, las generaciones jóvenes definen, en sus prácticas, una identidad que vincula la ciudadanía y el pluralismo: “Soy aleví, pero eso no me importa. Mi hijo dice que es de origen kurdo, pero que él es ciudadano francés”. “Más que alemán, soy berlinés occidental, incluso de Kreuzberg. Es difícil ser alemán, pero es fácil ser berlinés”. “Hablo cuatro idiomas, puedo escuchar su música. Mis amigos son italianos, franceses, americanos... Yo soy europeo”. “Llevo en mí los dos ramilletes de valores: alemanes y turcos”.

Paralelamente a la diferenciación o a la heterogeneización en el tiempo y en los espacios inmigrantes, se opera otra diferenciación significativa en función de los países. Esta diferenciación pone de manifiesto hasta qué punto la respuesta de los inmigrantes depende del contexto, de la estructura, del concepto nacional y, finalmente, de la legislación derivada de este concepto de los países de acogida.

En primer lugar, en pleno auge del Estado-nación moderno y de la modernización triunfante, y durante tres cuartas partes del siglo XX, el modelo ideal-típico francés de la integración civilizacional en torno al ciudadano republicano, que debía olvidar sus raíces, su tradición, sus pertenencias étnica y religiosa, tuvo éxito y consiguió integrar, incluso asimilar, a las generaciones de inmigrantes polacos, armenios, judíos e italianos. Sin embargo, con el fin del estado de la prosperidad, con la caída del mundo bipolar y,

sobre todo, con los procesos de globalización cada vez más acelerados, con los flujos de capitales y de seres humanos que han sacudido los cimientos de una modernidad clásica, este modelo parece estar lejos de aportar respuestas satisfactorias a los problemas derivados de su encuentro con los nuevos inmigrantes. Este modelo de modernidad importado o exportado y aceptado como un medio para conseguir un futuro glorioso próspero, pero que hoy en día es tan discutido, en varios rincones del mundo por los movimientos culturalistas, no puede ocultar que se encuentra en crisis. En estas condiciones de crisis, las políticas de integración de los inmigrantes, que siguen sin considerar las reivindicaciones de las minorías como una búsqueda indirecta de justicia, como pone de manifiesto el caso de Francia, parecen condenadas al fracaso.

Por su parte, Alemania posee un régimen culturalista y diferencialista, también a partir de una concepción *jus sanguinis* de la nación alemana; mientras que el régimen de integración de Francia es universalista y asimilacionista. Hasta una época reciente, en su régimen culturalista, la política de Alemania consistía en aceptar inmigrantes en su comunidad. En especial, la interpretación de esta política culturalista hecha por los conservadores generó las políticas diferencialistas (incluso segregacionistas) del *Gastarbeiter* (obrero invitado), lo que reforzó el encerramiento de los inmigrantes en guetos. En cambio, la interpretación del mismo discurso por los socialdemócratas y los Verdes dio lugar a políticas más integracionistas y liberales. Por otra parte, en Francia el cambio se produce en sentido inverso, como lo expresa uno de nuestros interlocutores que se queja de la política de asimilación y de la segregación: “Hasta 1985 no había ningún país tan democrático como Francia. Pero ahora se plantea la cuestión de la raza. No es sólo Le Pen, los comunistas también tienen la misma visión”.

Incluso un antiguo militante de izquierdas, que constituye un ejemplo de éxito, en el sentido de que participa en actividades económicas y en varias iniciativas de ONG, afirma: “En relación con Alemania, Francia es como un pueblo en el campo. Tiene una mirada altiva. Algunas asociaciones turcas también se comportan como misioneros, como agentes del Estado. Aparentemente ha ocurrido la misma cosa en Alemania; hay instructores que vienen para resolver el problema que llaman “inadaptación”. Bueno, de acuerdo, pero no estamos obligados a ser como vosotros [*se sobreentiende los franceses*]. Vosotros tampoco estáis obligados a ser como nosotros. Francia se considera democrática. Quiere que nos integremos. ¿Pero a qué? No hay ningún valor que hayamos creado juntos. Aparte de eso, hay que reescribir la Declaración de los Derechos Humanos; los homosexuales y los inmigrantes no se tienen en cuenta.”

La interpretación progresista del comunitarismo en Alemania parece haber establecido una situación más liberal para la integración social, cultural y económica de los turcos. Como una parte de los resultados de nuestra investigación pone de manifiesto, a primera vista, los turcos de Alemania son más comunitaristas, religiosos y conservadores que los turcos de Francia. En relación con los turcos de Francia, los turcos de

Alemania están más satisfechos en sus enclaves étnicos, religiosos y en su red de solidaridad religiosa. Según estos datos, cabe concluir que están menos predispuestos a la integración. Sin embargo, otros datos de la investigación indican lo contrario. A pesar del hecho de que los turcos de Francia parecen haber adquirido la lengua francesa, reproducido el discurso laico e incorporado el modo de vida moderno (más que los turcos de Alemania), se interesan mucho menos cuando se trata de aspectos concretos, como la política interior francesa, los partidos políticos, Internet, el cine o el teatro.

Esto revela la presencia de dos niveles o una disociación más marcada en la vida de los turcos de Francia: el primero es el del discurso oficial, republicano, el discurso de lo abstracto, que se supone que cohesiona la sociedad o la nación. Sin embargo, la retórica tradicional de la ciudadanía tiene tendencia a proteger los intereses del grupo nacional dominante frente a los inmigrantes minoritarios. Así, como señalan Kymlicka y Norman, “es más probable que los grupos de inmigrantes que se sienten alienados con respecto a la identidad nacional (y/o religiosa) queden alienados del panorama político”²³.

El segundo nivel es el de la vida cotidiana, el de los espacios donde se realiza la supervivencia, el de la vida concreta, con los referentes culturales y las necesidades. Aquí se pone de manifiesto que el discurso, que parece estar aceptado en el primer nivel abstracto, es más bien una táctica o una necesidad, una “ficción necesaria”²⁴. Para existir en la gran sociedad, que se opone con todo su peso histórico, se simula que se acepta, que uno se conforma y se utiliza más bien el discurso dominante y del entorno. Sin embargo, lo que prevalece es seguir su propia vida en su propio enclave. Mientras que las estrategias de asimilación se imponen, terminan por ser arrogantes y pretenciosas y prefieren no escuchar las lógicas culturalistas, éstas dejan de obedecer a la meta-lógica universalista de estas estrategias; la vida casi clandestina, así conformada, finalmente las subvierte.

En tanto que en Francia, en el trasfondo del escenario, la frontera entre la sociedad denominada universalista y la comunidad ilegítima se mantiene casi intacta, en la Alemania “culturalista”, paradójicamente, la comunidad refuerza al individuo y le permite aparecer en la esfera pública con mayor confianza y conjugarse con el resto de la sociedad. En Francia, el juego de “o te asimilas, o no eres ciudadano” crea un doble juego, incluso una esquizofrenia. El sistema cree reproducirse al ver cómo las comunidades se inclinan ante su ideología republicana; pero lo que está produciéndose es más bien una práctica de desvío, un “disfraz”²⁵, un esfuerzo que, reproduciendo los mismos gestos del esfuerzo esperado por el ciudadano civilizado, desarrolla una labor paralela para uno mismo, para su familia, en definitiva, para la perpetuación de la comunidad. Dicho de otro modo, detrás de toda apariencia, el inmigrante reproduce su vida y su cultura privada, lo que le da la posibilidad de una supervivencia a su modo, pero contribuye también a los fenómenos desastrosos de “la crisis de los suburbios” o lo que se denomina “la fractura del Estado-nación”.

La diferencia entre los dos tipos de integración deja traslucir, en mayor medida en Alemania que en Francia, identidades más cosmopolitas, mestizas, globales, pero también más activas en la esfera pública, de manera que contribuyen a una construcción de la *européanidad* que está en permanente transformación. Así, las experiencias de los turcos de Alemania ponen de manifiesto que su origen anatolio, su religión islámica o su etnicidad no están en contradicción con las dinámicas y las reivindicaciones que existen en el corazón de una “modernidad reflexiva”²⁶ de la era de la globalización.

CONCLUSIÓN: CIUDADANÍA INTERCULTURAL

El estudio que hemos desarrollado demuestra cómo los euro-turcos están insuficientemente representados en la opinión pública, en particular en los medios de comunicación, o cómo los euro-turcos que no se ajustan a las imágenes elaboradas de los “turcos” no están representados: se percibe lo que es más visible, a saber, lo que es más diferente, lo cultural del otro. Paralelamente, las construcciones entre los dos, a saber, las derivadas de la interculturalidad, atraen menos la atención o siguen menos el juego del discurso político y cultural dominante, ya que están menos conformes con ese discurso y también son menos controlables por ese mismo discurso. Nuestra investigación demuestra que los euro-turcos que desafían las fronteras étnicas, religiosas y culturales de las comunidades son numerosos y que sacan a la luz la renovación de la modernidad, de la ciudadanía, de las identidades culturales.

El estudio de las experiencias de los euro-turcos se deriva de las dinámicas subestimadas en las esferas políticas, dominadas por una lógica de Estado-nación moderno y por una mirada que busca lo “cultural”. Estas dinámicas, producidas en los subterráneos de la sociedad mediante gestos y movimientos de topos que no ven pero que sienten bajo la tierra, nos llevan a volver a pensar y a poner en tela de juicio las relaciones entre oposiciones binarias, entre lo moderno y lo tradicional, entre lo racional y lo irracional, entre el presente y el pasado, entre la esfera pública y la esfera privada, entre la sociedad mayoritaria y los grupos minoritarios, entre la ciudadanía y las culturas de origen y, finalmente, entre el primer mundo desarrollado y el tercer mundo.

La “razón de ser” del inmigrante ya no es solamente sobrevivir, ahorrar para los familiares de Turquía o para plantearse su futuro en su país natal. Ese país está cada vez más lejos y constituye esencialmente un país de memoria, un país mítico, lejano, que asegura sólo un apoyo a largo plazo, en la historia, para reforzarse en el presente y para perderse en él. Todo lo que se deriva de ese país, los familiares, la ciudad, el pueblo, las vacaciones, la cultura, la religión, la etnicidad, dialoga con el país actual y ambos con-

forman la vida en la sociedad europea. El ahorro o la “acumulación” en todos sus sentidos, el dinero, la experiencia social, el acervo de las relaciones de poder que se han producido gracias a la cultura, les convierten en un nuevo tipo de actores en el espacio global. Así, los obreros visitantes de antaño se convierten en seres humanos; los números, las estadísticas empiezan a vivir y producen nuevas formas de lucha contra la esquizofrenia de la disociación.

Cada vez necesitamos más pensar en términos de “inter”, de “entre los dos”, de “inter-subjetividad” que asocian las partes disociadas del ser humano y de la vida social, que a su vez son “híbridos”. Es con este enfoque teórico que es posible comprender la cultura, no como una opción “buena” o “mala” entre otras, que forma una entidad cerrada, sino más bien como un texto simbólico en el que los individuos encuentran su punto de apoyo a la vez que la recrean y escriben su propia historia. Desde esta perspectiva, la cultura se presenta como una estrategia de supervivencia, en negociación con los otros respecto a las fronteras, en un espacio transnacional frente a estrategia de dominación²⁷.

El mundo creado por los inmigrantes es un mundo rico para la invención de nuevas formas de expresión y de sensibilidad. Siguiendo a Bhabha (que se remite a Bakhtin), estos individuos, como se ha visto, tienen dos voces, dos lenguas, pero no sólo dos conciencias individuales. Poseen el espacio de encuentro de al menos dos puntos de vista diferentes, de percepción del mundo, lo que resulta profundamente productivo y tiene el potencial de generar nuevas visiones del mundo. De este modo, por su existencia en negociación, por su aportación de nuevas bazas que importan del exterior y su percepción de las estructuras establecidas, por su movimiento que inserta lo de fuera en lo de dentro, forman las dinámicas de oposición contra la hegemonía moderna disociativa y un movimiento de extrañamiento contra la inscripción autoritaria de los signos culturales.

Este enfoque se resiste a las formas holísticas de las explicaciones sociales y abre la vía al reconocimiento de la complejidad cultural. Desde esta perspectiva que reconoce la complejidad cultural, la comunidad significa, no un ámbito de una cultura específica, sino más bien una “comunidad intercultural” que subvierte lo racional del momento hegemónico, recreando “lugares propios” híbridos, en negociación permanente, en un proceso dialógico. También es cada vez más difícil hablar de las culturas transportadas desde una tierra lejana, se trata más bien de la “traducción” de estas culturas in situ, adecuadas a las necesidades de lo inmediato, de los contextos sociales, políticos y culturales. Los individuos inmigrantes que operan con esta cultura híbrida son semejantes y diferentes a la vez de los que son aceptados como autóctonos. Así, el término “inmigrante” pierde su sentido. El individuo de “origen inmigrante” forma parte de la sociedad, incluso si ese “recuerdo” reside en algún lugar en la conciencia del individuo, por una parte a través de la memoria de la comunidad y, por otra parte, a través del discurso de la integración, pero también en la prácticas corrientes de los papeles, de la administración, de las actitudes clasificatorias con respecto a los extranjeros.

Si retomamos las palabras de Michel de Certeau²⁸, este individuo vive en un espacio definido por las “estrategias”, los “conceptos” del poder, las formas del saber, de la disciplina, como la nación, la ciudadanía, la modernidad o la civilización, la reglas de comportamiento, etc. Pero estas estrategias y estos conceptos no se pueden absorber o rechazar totalmente; están “interpenetrados” de manera que sean habitables en la vida cotidiana de esta sociedad. Para hacer habitable la ciudad y la sociedad, para reapropiarse del espacio, el individuo se refiere a los procedimientos populares minúsculos que domina. Estos procedimientos, estas “artes de hacer”, que se hacen invisibles por el racionalismo, se plantean como “tácticas” y manipulan los mecanismos de disciplina. Consumen lo que las estrategias producen y, al consumirlo, generan una segunda producción; la cultura, la identidad, la religión donde la diferencia y semejanza adquieren otro sentido. O, dicho de otro modo, al conformarse –a su modo– a estos mecanismos, el individuo escapa de ellos mediante el empleo de dichas tácticas.

Así, se genera una sociedad que es obra de estas tácticas, de los bricolages, de las trayectorias y retóricas múltiples. Mientras que la ciudad, la nación o el país siguen existiendo como concepto, tienen dificultades en mantener su definición de una época superada. En cierto modo, todos estos conceptos entran en crisis, incluso se derrumban, justamente, porque ya no es verosímil hablar de su uso subversivo.

Es en esta fase cuando los términos “progreso” o “civilización” asociados a estos conceptos y todas las operaciones clasificatorias hegemónicas caen en desuso. La teoría ya no consigue dominar el cambio; pero, paradójicamente, en lugar de hablar de la miseria de esta teoría, los estrategas crean la teoría de la miseria; producen un discurso sobre “la incapacidad de integración de las culturas diferentes, ajenas a nuestra civilización”. En cambio, mediante tácticas como los “medios ingeniosos de la antidisciplina utilizados por los débiles contra los más fuertes”²⁹, la organización disciplinaria entra en pánico; el discurso de progreso es sustituido por el de catástrofe.

El orden en el que la identidad nacional sobresale a una identidad religiosa que, a su vez, cubre una identidad étnica o una identidad de clase social, se desintegra. Las muñecas *matriuskas* que contenían una continuidad de submuñecas apropiadas se descomponen; la coherencia racional lógica ya no funciona; sigue existiendo una lógica, pero se trata de una lógica que parte de la complejidad de las tácticas cotidianas negociadas en las fronteras. El nacionalismo turco o kurdo, la religión suní o aleví, la cultura alemana-francesa, el derecho, el sistema sanitario de seguridad, el empleo, la posición de clase social, se combinan y recombinan. Cuando la “diferencia” pesa mucho, subraya lo “semejante” o, a la inversa, cuando lo “semejante” empieza a ser una carga, opta por la “diferencia”. El individuo sigue reinventando su memoria, pero esta memoria no es la que se clasifica en un museo; se construye de manera que sea habitable en el presente, sin dejar de instalarla en la continuidad. El individuo, en un movimiento de péndulo, combina los valores, los gestos, los productos, las imágenes, las ideologías de mundos

que se dicen diferentes, de los mundos modernos y premodernos y se multiplica y crea un espacio reflexivo de intersubjetividad.

Para terminar, frente al concepto clásico de ciudadanía, incapaz de aportar una solución a la cuestión de la coexistencia de los “grupos culturalmente diferentes”, un nuevo tipo de ciudadanía, enriquecida por las experiencias de los inmigrantes, basada en leyes flexibles, moderadas y democráticas tiene el potencial de aportar respuestas a conflictos que, cada vez, más parecen un “choque de civilizaciones”.

Notas

1. Ayhan Kaya, Ferhat Kentel, *Euro-Türkler; Türkiye ile Avrupa Birliği Arasında Köprü mü, Engel mi?*, Istanbul Bilgi Üniversitesi yay., Istanbul, 2005; la investigación también se ha publicado en inglés: *Euro-turcs; Bridge or Breach Between Turkey and European Union?* CEPS, Bruxelles, 2005; también se puede consultar en la Red: <http://goc.bilgi.edu.tr/index.asp?t=0&lid=en>.
2. A pesar de su origen étnico muy diversificado, de las diferentes definiciones de sí mismos hechas por los inmigrantes (principalmente turcos o kurdos) y de la cuestión planteada en Turquía sobre la definición de la ciudadanía, en aras de la simplificación, utilizaremos el término “turco”, término cada vez más ambiguo (¿ciudadanía u origen étnico?) para designar a todos los inmigrantes originarios de Turquía y a sus hijos que viven en Europa.
3. Por lo que respecta a esta disociación cabe referirse a un amplio abanico de trabajos. Aquí, pensamos en particular en el de Alain Touraine, *La critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992 (publicado en castellano, “Crítica de la modernidad”, por Ed. Temas de Hoy, 1993); *Pourrons-nous vivre ensemble ? Egaux et différents*, Paris, Fayard, 1997 (publicado en castellano, “¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes” por Promoción Cultural Cristiana, 1997) y en el de Henri Lefebvre, *Introduction à la modernité*, Paris, Ed. de Minuit, 1962; *La vie quotidienne dans la vie moderne*, Paris, Gallimard, 1968.
4. Se entiende por “diáspora” las comunidades transnacionales que se definen y se alimentan en las redes de comunicación eficaces entre una madre patria y el país hacia el que se ha producido la inmigración y que están así ligadas a la vez al país que se ha quedado atrás y al país actual, como también al resto del mundo. Véase a este respecto: Clifford, J. “Diaspora”, *Cultural Anthropology*. No. 3, (1994). P. 302-338; Hall, S. “Cultural Identity and Diaspora”. En: Williams, P. y Chrisman, L. (eds), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, New York: Columbia University Press, 1994; P. Gilroy, “Diaspora”. *Paragraph*. No. 3 (noviembre 1994). P. 207-210 y Kaya, A. *Sicher in Kreuzberg: Constructing Diasporas*, Bielefeld: Transcript Verlag, 2001.
5. En primer lugar abordamos la etapa cualitativa. Desarrollamos 35 entrevistas en profundidad en Alemania y en Francia con artistas, intelectuales, políticos, líderes de opinión, activistas y académicos, y 13 discusiones en grupo con la participación de los miembros de los diferentes medios

sociales y culturales. A partir de los resultados de este primer enfoque, preparamos una entrevista estructurada, compuesta por 90 preguntas. Al objeto de representar estadísticamente a la población turca en los dos países, tomamos una muestra por cuotas (edad, sexo, empleo y región) que representaba a las personas de más de 15 años en ambos países. De este modo, realizamos 1.065 entrevistas en Alemania y 600 en Francia. Las entrevistas fueron llevadas a cabo por institutos locales de sondeos de cada uno de los países; los encuestadores fueron seleccionados entre estudiantes universitarios de origen turco que dominaban las dos lenguas (turco/alemán o turco/francés). Para dar una idea de nuestra muestra, hay que precisar que el 32% de las entrevistas realizadas en Francia se hicieron en francés; el 20% de las entrevistas realizadas en Alemania se hicieron en alemán. Por otra parte, cabe señalar que un 27% de las personas interrogadas había nacido en Alemania y, en el caso de Francia, un 18% había nacido en Francia. Una última nota: un 72% de los turcos-alemanes nacidos en Turquía son de origen rural y un 28% de origen urbano; un 61% de los turcos franceses nacidos en Turquía son de origen rural y un 39% de origen urbano.

6. Tribalat, Michèle. *De l'immigration à l'assimilation – Enquête sur les populations d'origine étrangère en France*. Paris: Éditions La Découverte, INED, 1996.
7. Si seguimos los datos cuantitativos, de conformidad con las necesidades de visualización estadística, se puede dar una idea del tamaño aproximado de estos grupos; los grupos asimilados: 20%, los grupos comunitaristas: 40%; y los grupos interculturales: 40%.
8. Véase Hervieu-Léger, Danièle. *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf, 1993 (publicado en castellano, “La religión, hilo de memoria”, por Ed. Herder, 2005); Michel, Patrick. *Politique et religion. La grande mutation*, Paris, Albin Michel, 1994.
9. Russon, J. “Heidegger, Hegel, and Ethnicity: The Ritual Basis of Self-Identity”. *The Southern Journal of Philosophy*, XXXIII (1995) P. 524.
10. Bhabha, Homi K. “Culture’s In-Between”. En: Hall, S. and du Gay, P. (éds.) *Questions of Cultural Identity*. London: Sage, 1996. P. 53-60.
11. Elias, N. *La civilisation de mœurs, La dynamique de l'occident*. Paris: Calman-Lévy, 1975.
12. Rosaldo, R. *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. London: Routledge, 1989. P. 198-204.
13. Kentel, F. “Les Balkans entre modernité et communautarismes: le cas de la presse turque”, Boletín de *Balkan Neighbours*. Número final (2001). El caso de Macedonia que formaba parte de la investigación que hemos desarrollado sobre la prensa escrita de los países balcánicos (*Balkan Neighbours*) es especialmente significativo ya que contiene un conflicto entre la ciudadanía, la religiosidad y la etnicidad. En este país, donde viven macedonios, albaneses, turcos, gitanos, torbersh, griegos y otros, es espectacular ver cómo, al descender del grupo étnico mayoritario (donde se define la ciudadanía macedonia) hacia el más minoritario, el sentimiento de inseguridad aumenta hasta llegar a temer a todos los que están alrededor. En los grupos en los que la vida socioeconómica subsiste –mejor o peor–, y donde hay acceso a los derechos de una ciudadanía plena, el discurso “integrador” en torno a la ciudadanía avanza, ya que se trata de otra identidad –social y económica– que domina a las otras. Es en ese caso –en el caso de

los macedonios— donde uno se aleja de la posición defensiva y, por lo tanto, es al ascender a esa identidad de ciudadano que simboliza el poder cuando se puede ver aparecer otro sentimiento de pertenencia “abierta”, pero también una dificultad de comprender la obstinación por la pertenencia a la identidad albanesa. En cambio, los albaneses, por su parte, intentan mostrar su diferencia con los macedonios, a la vez que muestran que la identidad albanesa y la identidad turca “se integran” en el islam, incluso que la identidad turca no existe. Sin embargo, el discurso de los turcos no corresponde a la percepciones “fraternales” islámicas de los albaneses: tal vez sean “musulmanes”, pero ante todo son “turcos”, frente a los albaneses que los niegan con un discurso que monopoliza lo religioso. Las cosas no son muy diferentes en Kosovo: la identificación, que se hace muy fácilmente entre los albaneses y los turcos contra los serbios, se rompió una vez que los albaneses fueron “vencedores” en la guerra. Los turcos que estaban atrapados entre los albaneses y los serbios se sentían en esa fase cada vez más amenazados por los albaneses y se dirigían hacia una pertenencia turca, alimentada por grupos nacionalistas, los “lobos grises” del MHP de Turquía. Véase también Todoroski, Goce; Taseki, Igor “Balkan people in the Macedonian Press (October 1998-March 1999)”, *Balkan Neighbours* (1999/9).

14. De Certeau, M. *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*. Paris: Gallimard, 1990.
15. Utilizamos estos términos en el sentido que le atribuye Michel de Certeau: las “estrategias” resumen las acciones vinculadas a un lugar de poder, que elaboran sistemas y discursos totalizadores capaces de articular un conjunto de lugares físicos donde se reparten las fuerzas; se esfuerzan por llevar las relaciones temporales a unidades. Las “tácticas” son procedimientos cuyo objetivo es la utilización del tiempo, de las ocasiones, de los juegos que introducen los cimientos de un poder. *Op. cit.*. P. 62- 63.
16. Foucault, M. “Governmentality”. *Ideology and Consciousness*. No. 6 (1979). P. 5-21.
17. Véase, Doty, R.L. “Immigration and the Politics of Security”. *Security Studies*. No. 2-3 (2000). P. 71-93.
18. Kymlicka, Will (2002) diferencia dos tipos de discurso en los estados europeos en relación con las reivindicaciones de las minorías: el primero, el discurso de “seguridad” que ve en estas reivindicaciones una amenaza contra la seguridad nacional; y el segundo, el “discurso de justicia”.
19. Retomamos el término de Peter Berger, en: *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, New York: Anchor Books, 1966 (publicado en castellano, “Construcción social de la realidad”, por H.F. Martínez de Murguía, 1986).
20. Evoquemos las declaraciones de uno de nuestros interlocutores: “Europa tampoco sabe lo que es la *européanidad*. Al poner a Turquía en frente, intenta encontrarse a sí misma, mientras que nosotros, como somos inmigrantes, ya hemos pasado las fronteras”.
21. De Certeau, Michel “Marches dans la ville”. *Op. cit.* P. 139-164.
22. Estas declaraciones son las de un interlocutor en Francia, pero se han recogido declaraciones semejantes en varias otras entrevistas en Francia y en Alemania.
23. Kymlicka, W.; Norman, W. (eds). *Citizenship in Diverse Societies*. Oxford: Oxford University Press, 2000. P. 39 (publicado en castellano, “Ciudadanía Multicultural”, Ed. Paidós Ibérica, 1996).

24. Dubet, François *Le déclin de l'institution*. Paris: Seuil. 2002. P. 48.
25. De Certeau, Michel. *Op. cit.* P. 43-49.
26. A. Giddens, Beck; Lash, S. (eds), *Reflexive Modernization : Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Cambridge: Polity Press, 1995 (publicado en castellano, "Modernización reflexiva: política, tradición y estética del orden social moderno", Alianza Editorial, 1997).
27. Nos referimos a Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. London: Routledge. 1994; véase también del mismo autor, "Culture's In-Between". En: Hall, S. and du Gay, P. (éds.) *Questions of Cultural Identity*. London: Sage, 1996.
28. De Certeau, M. *Op.cit.*
29. *Ibid.*